



**HAL**  
open science

# Solidarité chez Victor Hugo, Jules Michelet et George Sand

Hervé François

► **To cite this version:**

Hervé François. Solidarité chez Victor Hugo, Jules Michelet et George Sand. Histoire, Philosophie et Sociologie des sciences. Université Paris Cité, 2023. Français. NNT : 2023UNIP7005 . tel-04289682

**HAL Id: tel-04289682**

**<https://theses.hal.science/tel-04289682v1>**

Submitted on 16 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.

**UNIVERSITÉ PARIS CITÉ**

**École Doctorale 131 Langue, Littérature, Image : Civilisations et Sciences  
humaines**

**Centre d'Études et de Recherches Interdisciplinaires en Lettres, Arts et  
Cinéma (CERILAC)**

**Solidarité chez Victor Hugo, Jules Michelet et George Sand**

**Par Hervé François**

**Thèse de doctorat en Histoire et Sémiologie du texte et de l'image**

**Dirigée par Mme Claude Millet**

**Présentée et soutenue publiquement le 23 septembre 2023**

Devant un jury composé de :

M. Stéphane Haber, Professeur, Université Paris Nanterre, Président

M. Yvon Le Scanff, MCF HDR, Sorbonne Nouvelle, Rapporteur.

M<sup>me</sup> Claude Millet, Professeure, Université Paris Cité, Directrice de thèse.

M<sup>me</sup> Anne-Gaëlle Weber, Professeure, Université d'Artois, Rapportrice.



## *Résumé*

Dans les décennies qui suivent la Révolution française, alors qu'il apparait nécessaire de repenser le lien social, se développent progressivement des débats autour de la question de la solidarité qui vont se prolonger tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, comme une face inversée de la grande Question sociale.

La spécificité de ce travail est de tenter de montrer comment ce vocable commun traverse les écrits de trois figures majeures du romantisme, Victor Hugo, Jules Michelet et George Sand.

Par une démarche systématisée de confrontation de leurs écrits, il s'agit de se demander comment ces auteurs tentent de proposer, autour de la solidarité, une réponse au risque de déliaison de la société qui puise ses racines, d'une part, dans la pensée romantique de la grande continuité de la nature et d'autre part, dans les idéaux issus de la Révolution Française. Par la confrontation de leurs textes, il s'agit de cerner les contours d'un vocable que chacune des œuvres s'approprie de manière spécifique pour concilier, dans le champ de la société, l'égalité générale et la liberté des individus et dire un manque que l'écriture, in fine, cherche à combler. Jeu de miroirs qui fait surgir des points de rencontre et des divergences non nécessairement pensés par ces auteurs.

En examinant la solidarité, d'abord dans la vision romantique de la nature, puis dans celle de la société, nous faisons émerger les contours d'une notion structurante pour le romantisme politique français. Le terme de solidarité fabrique une naturalisation du politique qui n'en est pas la justification, mais une refondation critique.

Malgré cette vision partagée d'une assise naturelle de la solidarité qui viendrait régler la question de l'origine, les écrits des trois écrivains butent finalement sur la tension entre l'individuel et le collectif, la propriété et la communauté, la liberté et l'égalité, que la solidarité toujours différée qu'ils appellent de leurs vœux échoue à résoudre.

Hugo, Michelet, Nature, politique, romantisme, République, Sand, solidarité, socialisme, société

## **Solidarity with Victor Hugo, Jules Michelet and George Sand**

In the decades following the French Revolution, when it appeared necessary to rethink the social bond, debates gradually developed around the question of solidarity. Debates which would continue throughout the 19th century, like a flipside to the great Social question.

The specificity of this work is to try to show how this common term passes through the writings of three major figures of romanticism, Victor Hugo, Jules Michelet and George Sand.

By a systematized approach of confrontation of their writings, it is a question of seeing how these authors attempt to offer, with this notion of solidarity, an answer to the risk of social dislocation, which draws its roots in the romantic thought of the great continuity of nature and in the French Révolution. By comparing their texts, it is a question of defining the contours of a word that each of these author's works appropriates in a specific way in order to reconcile, with regard to the society, general equality and the freedom of individuals and to point out a lack that writing, ultimately, seeks to fill. A game of mirrors that reveals common points and divergences, not necessarily thought out by these authors.

By examining the solidarity, first in the romantic vision of nature, then in that of society, we begin to define the outlines of a structuring notion for French political romanticism. The term solidarity produces a naturalization of politics which is not its justification, but a critical refoundation.

Despite this shared vision of a natural foundation of solidarity that would settle the question of origin, the writings of the three writers ultimately come up against tensions between the individual and the collective, property and community, freedom and equality that the ever-deferred solidarity they call for fails to resolve.

Hugo, Michelet, Nature, politics, romanticism, Republic, Sand, solidarity, socialism, society

## ***REMERCIEMENTS***

Je souhaite tout d'abord remercier ma directrice de thèse, Madame la professeure Claude Millet. Elle m'a encouragé, y compris lorsqu'au beau milieu de mes recherches, je lui ai proposé un élargissement important de mon sujet initial. Dès lors, en distanciel comme en présentiel, son suivi à la fois bienveillant et ferme ne s'est jamais démenti. Elle m'a accompagné dans mes échappées, tout en m'aidant à garder fermement le cap et en donnant les inflexions décisives pour la conduite de ce travail. Qu'elle en soit vivement remerciée.

Je remercie M. Jacques-David Ebguy, maître de conférence à l'Université Paris Cité, de m'avoir consacré du temps. Nos échanges oraux et écrits ont contribué grandement à l'avancement de mon travail.

Je remercie le professeur de philosophie, M. Jacques Olivier Bégot, qui, à l'issue d'un séminaire, a donné l'impulsion de départ décisive par cette simple phrase : « Il faut continuer ».

Je remercie la communauté de l'École Doctorale 131, du CERILAC. Tous les membres du Groupe Hugo de l'Université Paris Cité et Victor Kolta de la Bibliothèque Jacques Seebacher.

Je remercie ma femme, Élisabeth Sultan, pour sa patience et mes enfants Maxime ; Jules et Agathe qui ont soutenu l'éternel étudiant de la famille.



# TABLE DES MATIÈRES

## Table des matières

RESUME .....	3
REMERCIEMENTS .....	5
TABLE DES MATIÈRES.....	7
INTRODUCTION.....	12
PROLOGUE.....	26
HUGO : « RIEN N'EST SOLITAIRE, TOUT EST SOLIDAIRE » .....	26
MICHELET : « ACCEPTONS LA LOI SUPREME QUI NOUS FAIT COOPERER » .....	28
SAND : « L'HOMME EST NE SOLIDAIRE DE L'HUMANITE TOUT ENTIERE ».....	32
PREMIÈRE PARTIE.....	36
NATURE .....	36
INTRODUCTION DE LA PREMIERE PARTIE .....	39
CHAPITRE 1.1 LES GEOFFROY SAINT-HILAIRE, SAVANTS ET POETES DE LA TOTALITE .....	41
1 .1 .1 L'INTUITION FONDATRICE DE LA TOTALITE ORGANIQUE.....	41
1 .1 .2 À LA RECHERCHE DE SA LOI UNIVERSELLE.....	44
1 .1 .3 LA POESIE A LA RESCOUSSE .....	45
1 .1 .4 UN MAITRE A PENSER POUR LES REFORMATEURS SOCIAUX .....	49
1 .1 .5 QUAND HUGO FAIT SE RENCONTRER PROGRES DES SCIENCES ET REFORMES SOCIALES AU SOMMET DES BARRICADES .....	51
1 .1 .6 UNE CORRESPONDANCE NOURRIE AVEC GEORGE SAND.....	53
1 .1 .7 MICHELET SALUE UN MAITRE ET UN AMI .....	55
1 .1 .8 CENACLES DU PROGRES ET HIPPOPHAGIE .....	59
1 .1 .9 LA PHILANTHROPIE CARNEE DE VICTOR HUGO.....	60
CHAPITRE 1.2 LE GRAND TOUT .....	63
1 .2 .1 DESSINER UN SYSTEME GENERAL DU MONDE.....	63
1 .2 .2 TROIS PROGRESSIONS EN CERCLES.....	64
1 .2 .3 DU GRAND ORGANISME AU GRAND ANIMAL.....	66
1 .2 .4 UNE MERE NOURRICIERE UNIVERSELLE.....	69
1 .2 .5 LANGAGES CACHES DE LA NATURE.....	70
1 .2 .6 HARMONIE EGALE JUSTICE.....	73
1 .2 .7 SAISISSEMENT DU CONTEMPLATEUR NAÏF .....	75



1.2.8 LE JARDIN DE L'IMMENSITE.....	76
<b>CHAPITRE 1.3 L'OISEAU-POETE, LE GRAND INTERMEDIAIRE.....</b>	<b>79</b>
1.3.1 L'ANTHROPOMORPHISME, VOIE VERS LE COMMUN .....	82
1.3.2 LANGUE DES OISEAUX, TRACE DE L'UNICITE PERDUE.....	83
1.3.3 GEORGE SAND, PETITE FILLE D'OISELIER .....	85
<b>CHAPITRE 1.4 LA MER, LE GRAND CREUSET DE LA SOLIDARITE .....</b>	<b>89</b>
1.4.1 LA GOUTTE D'EAU, LA MONADE QUI CONTIENT LE MONDE.....	92
1.4.2 HISTOIRE NATURELLE ; FABLE DE CREATION .....	95
1.4.3 QUAND L'OCEAN SOLIDE SE MELE A LA TERRE LIQUIDE .....	96
1.4.4 PHOSPHORESCENCE, C'EST FUSION .....	99
1.4.5 SOCIABILITE DES HARENGS.....	101
<b>CHAPITRE 1.5 CONTINUITE ; DISCONTINUITE DE LA CHAINE DES ETRES .....</b>	<b>103</b>
1.5.1 UNE INFINITE DE STADES INTERMEDIAIRES RELIE LES ETRES.....	104
1.5.2 DES LIENS INFINIS QUI SONT CACHES A L'HOMME .....	106
1.5.3 DES ETRES INTERMEDIAIRES, CREATEURS DE MONDES .....	106
1.5.4 QUAND LA MONSTRUOSITE VIENT FAIRE LIEN .....	111
1.5.5 AU PLUS BAS, LA CADENE DU CHACUN POUR SOI .....	113
<b>CHAPITRE 1.6 METAMORPHOSES ET PALINGENESIES DE L'HOMME ET DE L'INSECTE.....</b>	<b>117</b>
1.6.1 LA CATABASE DE JULES MICHELET .....	118
1.6.2 DEVENIR ANIMAL : DE L'HOMME-FOURMI A LA FOURMI-HUMAINE .....	120
1.6.3 RESSUSCITER DANS UN BAIN DE BOUE...OU DANS UN CERCUEIL .....	124
1.6.4 JEAN VALJEAN CHRYSALIDE, COSETTE PAPILLON .....	128
<b>CHAPITRE 1.7 LE CIRCULUS, UNE SOLIDARITE ORGANIQUE INFINIE COMME HORIZON SOCIAL .....</b>	<b>131</b>
1.7.1 PIERRE LEROUX ET L'EXPERIENCE AGRICOLE DE BOUSSAC .....	131
1.7.2 LE FUMIER, GRAND OPERATEUR DE L'EGALITE.....	133
1.7.3 HUGO MILITANT DE L'ENGRAIS HUMAIN.....	135
1.7.4 DETRITUS N'EST PAS RESIDU .....	138
1.7.5 LE « CIRCULUS FATAL GENERAL » DE MICHELET .....	139
1.7.6 LA NATURE C'EST LA GRANDE MANDUCATION .....	141
1-7-7 L'ENGRAIS FEERIQUE DE GEORGE SAND .....	143
1.7.8 LE CIRCULUS, UNE UTOPIE ANTI-MALTHUSIENNE.....	144
<b>CHAPITRE 1.8 ÉLARGIR LA CITE A L'ANIMAL .....</b>	<b>149</b>
1.8.1 L'ANIMAL, ANALOGON DU PEUPLE SOUFFRANT .....	150
1.8.2 LES COCHERS ET LES MULES DE VICTOR HUGO.....	152
1.8.3 PROXIMITE DE L'ANIMAL ET DE L'ENFANT .....	153
1.8.4 JULES MICHELET ET LE FRERE INFERIEUR .....	155

<b>CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE .....</b>	<b>159</b>
<b>SOCIÉTÉ.....</b>	<b>161</b>
<b>INTRODUCTION DE LA SECONDE PARTIE .....</b>	<b>163</b>
<b>CHAPITRE 2.1 COMMENT ARTICULER SOLIDARITE NATURELLE ET SOLIDARITE SOCIALE.....</b>	<b>165</b>
2 .1 .1 À LA RECHERCHE D'UN GRAND FLUIDE GENERAL.....	165
2 .1 .2 L'ELECTRICITE, METAPHORE A LA MODE DU LIEN IMPONDERABLE .....	166
2 .1 .3 L'AMOUR, CONSTRUCTEUR DE LA CITE .....	168
2 .1 .4 SOLIDARITE DIVINE ; FRATERNITE HUMAINE .....	171
2 .1 .5 UNE NOUVELLE ENERGIE POUR LA FOI SOCIALE .....	173
<b>CHAPITRE 2.2 POUR UNE NOUVELLE RELIGION DU PEUPLE.....</b>	<b>177</b>
2 .2 .1 UNE CONDAMNATION PARTAGEE DE L'ÉGLISE DE ROME.....	179
2 .2 .2 UN HORIZON EGALITAIRE ET REGRESSIF CHEZ GEORGE SAND.....	180
2 .2 .3 RELIGION DU PEUPLE, RELIGION DE LA FRANCE CHEZ MICHELET.....	183
2 .2 .4 LA PITIE HUGOLIENNE, D'ABORD UNE QUESTION DE MORALE INDIVIDUELLE .....	188
<b>CHAPITRE 2.3 « LA COUPE AU PEUPLE ».....</b>	<b>197</b>
2 .3 .1 JEAN HUSS, FIGURE COMMUNE DE LA REVOLTE NATIONALE ET DE L'HARMONIE PERDUE .....	197
2 .3 .2 MICHELET ET LA DOUCE BERCEUSE DES LOLLARDS .....	198
2 .3 .3 GEORGE SAND : « CELUI A QUI ON A FAIT TORT TE SALUE ».....	200
2 .3 .4 VICTOR HUGO, DE LA JACQUERIE A LA REVOLUTION.....	203
<b>CHAPITRE 2.4 SORTIR DU COUVENT POUR NAITRE AU LIEN DEMOCRATIQUE.....</b>	<b>209</b>
2 .4 .1 HUGO, ENTRE FASCINATION ET REPULSION DE LA VIE DERRIERE CES HAUTS MURS .....	209
2 .4 .2 SPIRIDION DE GEORGE SAND : DETUIRE LE COUVENT POUR S'EN AFFRANCHIR .....	216
2 .4 .3 MICHELET, « L'INDIVIDUALITE » DANS « D'AIMABLES CLOITRES NON CLOITRES » .....	218
<b>CHAPITRE 2.5 QUAND L'INDEPASSABLE HORIZON DE LA PROPRIETE PRIVEE FAIT OBSTACLE AU COMMUNIONISME INTEGRAL .....</b>	<b>221</b>
2 .5 .1 GEORGE SAND NE FRANCHIT PAS LE RUBICON.....	222
2 .5 .2 MICHELET : « LE FRANÇAIS A EPOUSE LA FRANCE » .....	227
2 .5 .3 VICTOR HUGO ET LA PROPRIETE COMME FONDEMENT DEMOCRATIQUE .....	230
<b>CHAPITRE 2.6 L'ASSOCIATION, UNE MISE EN ACTION POLITICO-MYSTIQUE DE LA SOLIDARITE.....</b>	<b>237</b>
2 .6 .1 VICTOR HUGO : « UNE CHOSE PEUT A LA FOIS ETRE BELLE ET MAUVAISE ! » .....	242
2 .6 .2 L'ASSOCIATION DANS LES MISERABLES : DES FROMAGERIES DE PONTARLIER AUX AMIS DE L'ABC.....	244
2 .6 .3 JULES MICHELET, LA PATRIE COMME GRANDE ASSOCIATION.....	249
2 .6 .4 GEORGE SAND : DE LA COMMUNAUTE UTOPIQUE A LA REDISTRIBUTION DES PROFITS.....	254
2 .6 .5 DES HEROÏNES BIENFAISANTES POUR REPARER LE MONDE.....	259
<b>CHAPITRE 2.7 LE SACRIFICE, OU LA QUESTION DU RENONCEMENT VOLONTAIRE .....</b>	<b>269</b>

2.7.1 MICHELET, REFONDER LA FAMILLE COMME LA PATRIE .....	270
2.7.2 VICTOR HUGO, DES AMPUTATIONS COMME REGENERATION COLLECTIVE .....	277
2.7.3 GEORGE SAND : L'IMPOSSIBLE DESSAISSEMENT DES RICHES .....	281
<b>CHAPITRE 2.8 LE PASSAGE, TOUJOURS DIFFERE, DE LA CHARITE INDIVIDUELLE A L'ASSISTANCE PUBLIQUE</b> .....	<b>287</b>
2.8.1 MICHELET POUR LE PRINCIPE DE « SUFFISANTE VIE ».....	288
2.8.2 VICTOR HUGO : SUBSTITUER « A L'AUMONE QUI DEGRADE L'ASSISTANCE QUI FORTIFIE », C'EST RETABLIR L'HERITAGE DES REVOLUTIONS.....	291
2.8.3 GEORGE SAND COINCEE ENTRE « LES PRINCIPES DE L'AVENIR ET LES NECESSITES DU PRESENT ».....	296
<b>CONCLUSION DE LA SECONDE PARTIE .....</b>	<b>301</b>
<b>CONCLUSION GENERALE.....</b>	<b>303</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>311</b>



## ***INTRODUCTION***

Comme un moyen d'en conjurer les excès, un remède, mais aussi comme un idéal en construction, une utopie, ou comme la face inversée de la grande question sociale, l'idée de solidarité a pris son essor en France tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle trouvera son expression politique la plus aboutie au cours de la III<sup>e</sup> République avec le courant solidariste français porté par le radical Léon Bourgeois (1851-1925).

À son origine, le mot solidarité relève strictement du vocabulaire juridique, comme le montre la définition de la première édition de *l'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert en 1751 :

SOLIDARITÉ, sub. fem. (Commerce.) c'est la qualité d'une obligation où plusieurs débiteurs s'engagent à payer une somme qu'ils empruntent ou qu'ils doivent ; en sorte que la dette totale soit exigible contre chacun d'eux, sans que celui au profit duquel l'obligation est faite, soit obligé de discuter les autres, & l'un plutôt que l'autre. Dictionnaire du Commerce. (D. J.)<sup>1</sup>

C'est en 1835, dans le *Dictionnaire de l'Académie française*, que « solidarité » s'adjoint un nouveau sens qui intéresse les relations sociales : « Dans le langage ordinaire se dit quelquefois de la responsabilité mutuelle qui s'établit entre deux ou plusieurs personnes. Exemples : La solidarité qui nous lie. Je ne veux point qu'il y ait solidarité entre cet homme et moi <sup>2</sup> ».

Nous nous situons ici dans la continuité des analyses de Marie-Claude Blais qui a montré que c'est précisément au moment de ce glissement du droit vers le politique que la notion est revendiquée par les forces antagonistes dans le champ politique et devient l'objet d'« interprétations contradictoires<sup>3</sup> ». Nombre de penseurs de tous bords, effrayés par l'individualisme et l'atomisation de la société craignent, selon les mots de Denis Pernot, qu'avec la disparition de l'assujettissement et l'émergence de l'individu libre, la société soit menacée par des périls de « dé-fédération », de « dissociation » ou de « désagrégation<sup>4</sup> ». Ils tentent de repenser le lien social pour empêcher qu'une entropie négative ne conduise à une désagrégation définitive des fondements de la société.

---

<sup>1</sup> *Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert, édition de 1751.

<http://encyclopédie.eu/index.php/search?searchword=solidarité&searchphrase=all>

<sup>2</sup> *Dictionnaire de l'Académie française* 1832-35. <https://bouquins.dictionnaire-academie.fr/article/A6S1084>

<sup>3</sup> Marie-Claude Blais, « La solidarité », *Le Télémaque*, 2008/1, N°33, pp. 9-24. DOI : 10.3917/tele.033.0009. URL : <https://bouquins.cairn.info/revue-le-telemaque-2008-1-page-9.htm>

<sup>4</sup> Denis Pernot, *Le Roman de socialisation*, Paris, P.U.F, 1998, p. 35. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k48073977.texteImage>

Dans les milieux dits progressistes, Charles-Henri de Saint-Simon en est considéré comme un des pères fondateurs, même s'il n'a pas employé le mot « solidarité » lui-même. Dès 1802, dans ses *Lettres d'un habitant de Genève*, Saint-Simon lui donne d'emblée un caractère à la fois naturel et social : « Mes amis, nous sommes tous des corps organisés. C'est en considérant comme phénomènes physiologiques nos relations sociales que j'ai conçu le projet que je vous présente<sup>5</sup> ». Avec cette physiologie sociale, il propose d'étudier la société comme un corps organisé dont aucun des organes ne peut vivre séparément. Cette métaphore du corps influencera la vision de la solidarité, plus spécialement celle de l'association que proposeront bientôt, dans le sillage de la pensée coopératiste de Charles Fourier, les socialistes utopiques. De nombreux théoriciens s'aventurent sur ce terrain, comme le républicain Charles Renouvier, qui en fit une des bases de sa doctrine, ou l'un des premiers socialistes utopiques, Constantin Pecqueur. À lui seul, Pierre Leroux témoigne de la place majeure qu'occupe alors cette idée dans le camp républicain et socialiste. Le théoricien, qui revendiquera d'être l'inventeur du mot *socialisme*, qu'il oppose à l'individualisme, côtoya longuement George Sand, puis, en exil à Jersey, Victor Hugo, avant de se brouiller avec les deux écrivains. En outre, certaines de ses publications seront saluées par le troisième auteur de notre corpus, Jules Michelet, notamment dans *Le Peuple*. Le typographe, fondateur du journal *Le Globe* en 1824, encore saint-simonien en 1840, se proposait dans son ouvrage *De l'Humanité, de son principe et de son avenir; où se trouve exposée la vraie définition de la religion*, de démontrer « la communion du genre humain, ou, en d'autres termes, la solidarité mutuelle des hommes<sup>6</sup> ». Pour lui, « l'homme est une force qui a pour levier l'idée de progrès et pour point fixe la solidarité<sup>7</sup> ». Il affirme alors qu'il a voulu remplacer la charité du christianisme par la solidarité humaine. Leroux montre alors, selon l'expression de Marie-Claude Blais, que le développement de l'idée de solidarité s'effectue « au carrefour de (...) la transposition séculière des idées religieuses et l'appropriation spéculative des idées scientifiques<sup>8</sup> ». En ardent propagandiste, il alla jusqu'à proposer de remplacer le mot *fraternité* par celui de *solidarité* dans la triade républicaine.

Mais, au même moment, les tenants de la tradition chrétienne rappellent le caractère premier des organisations d'entraides issues de l'Église catholique. Ils se regroupent derrière la figure de Paul de Tarse qui, dans sa première lettre aux Corinthiens, utilise cette image du corps dans

---

<sup>5</sup> Claude Henri de Saint Simon, *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, Paris, Olinda Rodriguez, 1832, p. 39.

<sup>6</sup> Marie-Claude Blais, « La Solidarité », art.cit.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*

son sens chrétien : « Frères, prenons une comparaison : le corps ne fait qu'un, il a pourtant plusieurs membres ; et tous les membres, malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps. (...) Or, vous êtes le corps du Christ et, chacun pour votre part, vous êtes membres de ce corps ». Les courants antirévolutionnaires les plus radicaux ne sont pas en reste et, dans le sillage de Joseph de Maistre (1753-1821) qui considère la Révolution comme un crime antinaturel, se montrent nostalgiques d'une solidarité qui aurait irrigué l'ordre ancien sous le nom de Communion des saints.

Pour ses zélateurs au contraire, la solidarité peut apparaître comme une notion ouverte de nature à englober, presque à phagocyter, ces conceptions antagonistes. Elle serait capable d'aplanir les contradictions entre les deux périls que pourraient constituer d'un côté le libéralisme et de l'autre le retour à l'ordre ancien. Elle est également dotée d'un pouvoir de conciliation entre les partisans de la liberté absolue des individus et ceux d'une égalité parfaite, dont Alexis de Tocqueville a montré l'incompatibilité. Dès 1835, dans son *Mémoire sur le Paupérisme*, Tocqueville s'était fait le chantre de l'association, considérée comme une forme d'organisation à mi-chemin entre la charité chrétienne et l'assistance publique, capable à la fois de résoudre, sur le plan politique, cette tension entre la liberté et l'égalité et ainsi, sur le plan économique, de lutter contre l'explosion de la pauvreté, dont il rend responsable la nouvelle société industrielle. Pour Tocqueville, l'association, mise en œuvre concrète de la solidarité, « est la base de l'édifice démocratique et la liberté d'association est la condition *sine qua non* d'une authentique démocratie, car elle constitue le remède contre les effets pervers de l'égalité et le garde-fou contre la tyrannie de la majorité<sup>9</sup> ». Idée-mère de la démocratie, comme régime lié à l'individualisme, l'association permet d'assurer qu'une société d'individus ne soit pas une société déliée, atomisée dans la concurrence d'intérêts égoïstes. L'engagement de tous dans des associations (quelles qu'elles soient) entretient chez les individus le sentiment d'appartenance active à des collectifs dans le temps distendu entre chaque élection.

Ainsi peut-être conjurer le grand danger des sociétés démocratiques/individualistes : leur retournement en masses aliénées au pire des despotismes, le despotisme doux d'un État aussi bienveillant qu'intrusif.

---

<sup>9</sup> Jacqueline Laffitte, *Tocqueville, De la démocratie en Amérique*, Paris, Nathan, 2004, p. 203.

Ces débats, souvent de rudes affrontements, entraînent une plasticité de la notion dans ses voisinages avec l'harmonie de la société, la charité d'essence chrétienne ou à l'autre extrême, une fraternité qui fait résonner les idéaux laïques de la Révolution française.

Tensions qui traversent de part en part les œuvres des chefs de file du romantisme politique, parmi lesquels Victor Hugo, George Sand et Jules Michelet qui, tous les trois, dans des conditions propres à chacun, tentent de formuler la pensée d'une solidarité réparatrice qui doit leur permettre de surmonter la pesanteur du réel, après les chocs de l'échec de la Révolution de 1830 et du traumatisme de la liquidation de l'expérience de la II<sup>e</sup> République de 1848.

Progressivement engagés par leurs écrits et leurs actions dans le camp humanitaire, confrontés à la grande Question sociale, ils pensent la solidarité à la fois comme un outil critique de la nouvelle société industrielle et un levier d'amélioration des conditions futures d'existence des classes opprimées. Exigence rendue encore plus ardente au moment où éclate au grand jour la contradiction entre les intérêts particuliers qui fondent le capitalisme naissant et l'amélioration du sort du plus grand nombre.

De manière contigüe, la solidarité apparaît chez eux comme la résultante de la « grande pensée romantique du lien<sup>10</sup> » qui accompagne une vision moniste de la Nature, selon les mots de Didier Philippot. Dans ce champ, d'abord physique, la solidarité est donnée comme une force, une énergie de compensation qui participe à la cohérence d'un grand tout cosmique assis sur une harmonie naturelle sans cesse menacée, à revivifier. Cette harmonie naturelle n'est pas constituée comme une origine perdue qu'il suffirait de faire renaître pour l'imposer dans la société. L'homme, et de surcroît le poète ou le littérateur, est le contemplateur du lien entre l'infiniment petit et l'infiniment grand. Le ciron, comme le soleil, exprimant tous deux la grande unité de la création. Équivalence qui ouvre à une compréhension à la fois physique et métaphysique de la totalité, dans laquelle le contemplateur est lui-même absorbé. Partout, la nature ferait la démonstration d'une solidarité de la vie qui relèverait d'une force invisible, apparentée à un fluide amoureux, reliant organiquement et mystiquement la création.

Il s'agit d'abord pour ces écrivains de mettre à jour des liens d'unicité qui régiraient la marche du monde, de révéler le Continuisme qui absorbe l'énigme du monstrueux ; de faire bouger les frontières du sensible pour tracer la grande chaîne des êtres qui relie sur le même plan de composition organique, par la même pitié, l'homme à l'animal et l'animal à l'enfant et qui

---

<sup>10</sup> Didier Philippot, *Victor Hugo et la vaste ouverture du possible, Essai sur l'ontologie romantique*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 12.



transforme les masses en peuple. Comme l'écrit Didier Philippot à propos de Victor Hugo, « la séparation intellectuelle entre le dedans et le dehors, l'intérieur et l'extérieur, le moi et le non moi est débordée par l'expérience d'une intime solidarité cosmique. Ce qui est créé est en même temps (et peut-être d'abord) reçu ; ce qui est rêvé par le moi est aussi rêvé par les choses<sup>11</sup> ».

Ces deux niveaux – naturel et politique avec la référence aux idéaux de 1789 qu'il s'agit de défendre– coexistent pour constituer le monde en un « réseau d'objets<sup>12</sup> », selon la formule de Victor Hugo dans *Les Contemplations*. « La vision révèle que Tout communique avec Tout. Et comprendre c'est, à tous les niveaux et dans tous les domaines, saisir des rapports, une harmonie<sup>13</sup> ». Il n'y a pas de hiérarchisation temporelle ou spatiale, les mouvements des sociétés et de la nature relèvent d'un même ordre cosmique que les poètes ont la charge de mettre à jour.

Cette importance du vocable de solidarité a déjà été étudiée séparément dans de multiples ouvrages consacrés à Victor Hugo, Jules Michelet ou George Sand, aussi bien dans le cadre de travaux sur la vision romantique de la nature que dans celui du romantisme politique. Nous ne pouvons citer ici l'ensemble de nos sources littéraires, historiques ou philosophiques, mais concernant uniquement les études sur la littérature, nous nous sommes principalement appuyés sur les travaux de Claude Millet (*Le Romantisme ; Victor Hugo, La Légende des siècles*) ; George Gusdorf (*Romantisme I et II*) ; Jacques Seebacher, (*Victor Hugo ou le calcul des profondeurs*), Pierre Albouy (*La Création mythologique chez Victor Hugo*), Paul Bénichou (*Les Mages romantiques, Le Temps des prophètes*) ou l'indispensable biographie de Victor Hugo par Jean-Marc Hovasse. Concernant Jules Michelet, nous pouvons citer en particulier Paul Viallaneix (*La Voie Royale, essais sur l'idée de Peuple dans l'œuvre de Jules Michelet*) ou Paule Petitier (*Jules Michelet, L'Homme histoire*) ainsi que les recherches de cette dernière sur le cycle naturaliste, dont *L'Insecte* en particulier ou le livre d'Aurélien Aramini (*Jules Michelet, philosophie de l'histoire*). Nous avons également utilisé les travaux de Michelle Perrot sur George Sand (*George Sand, politique et polémiques*) ; Martine Reid (*George Sand, l'œuvre et le nom*) ; Martine Watrelot (*George Sand et les sciences de la vie et de la terre*). Ou encore le livre de Bernard Hamon (*George Sand et la politique « cette vilaine chose »*) et les nombreux travaux de Yvon Le Scanff.

---

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 139.

<sup>12</sup> Claude Millet, *Le Romantisme*, Paris, Le livre de poche, 2007, p. 297.

<sup>13</sup> *Ibid.*

Mais il n'existait pas jusqu'à présent d'étude rapprochant ces trois auteurs sur cette question. Cette transversalité constitue la spécificité de ce travail. Cette démarche synoptique nous a posé de prime abord la difficulté de rapprocher des auteurs de statuts différents. Deux écrivains et un historien. Si Jules Michelet revendique fortement, en raison de sa position d'historien, de ne jamais opérer dans la fiction, le caractère hautement littéraire de ses écrits fait de lui, presque à son corps défendant, selon la formule de Paul Viallaneix « un poète des humbles, aussi inspiré que Hugo<sup>14</sup> ». Son influence majeure parmi les chefs de file du romantisme français et comme Naturphilosoph à la française est fondée à la fois sur « un savoir du monde, une conception de l'économie universelle qui fait sa place à l'être humain dans l'épopée de la création<sup>15</sup> », tout autant que sur une poétique. De plus, la plus grande partie des écrits de Jules Michelet que nous avons retenus ne relève pas de l'histoire générale et nous semble pouvoir être rapprochée de ceux de Victor Hugo ou de George Sand comme porteur d'une visée politique commune.

Cette transversalité nous a conduits à analyser le vocable de solidarité dans des productions de natures différentes : romans, mais également écrits politiques, discours, prises de position dans la presse ou, plus particulièrement chez Michelet, ouvrages de vulgarisation scientifique. Nous pensons que ces différentes catégories peuvent être confrontées en raison d'une approche commune d'une philosophie politique articulée de manière complexe à une philosophie de la nature, qui transcende les frontières entre leurs productions. Dans chacune d'entre elles, le vocable de solidarité se construit, selon des modalités propres, à partir de cette circulation des idées et de concepts qui permet finalement de le nommer de manière commune, sans toutefois pouvoir le superposer absolument.

De plus, chez ces auteurs qui s'entrelisent, s'écrivent, ces formes ne nous paraissent pas totalement étanches, dans un XIX<sup>e</sup> siècle où les disciplines et les pratiques de l'écriture ne sont pas encore définitivement segmentées. Michelet illustre particulièrement cette circulation entre les formes, dans ce moment où il entreprend de produire des ouvrages de vulgarisation scientifique au format pratique pour les voyageurs des nouveaux chemins de fer. Ces livres peuvent se lire à la fois comme un exercice scientifique par la rigueur de ses sources et littéraire par la nécessaire qualité poétique de son expression. Cette porosité entre les disciplines et les

---

<sup>14</sup> Paul Viallaneix, *La Voie royale*, Paris, Flammarion, 1971, p. 436.

<sup>15</sup> George Gusdorf, *Romantisme II, L'Homme et la Nature*, Paris, Grande bibliothèque Payot, 1985, p. 362.

genres impliquait, selon la formule de Pierre Albouy, de « ne pas séparer la poésie et la prose, les épopées et les œuvres de pensée<sup>16</sup> ».

Cette démarche nous a conduit à regrouper Victor Hugo, Jules Michelet et George Sand, souvent pour des commodités d'écriture, sous des formules unificatrices comme « les trois auteurs » ou les « trois écrivains ». Nous signalons ici cette imparfaite convention. Quand nous les énumérons, c'est toujours selon le même ordre alphabétique.

En rapprochant des textes de natures différentes (littéraires, fictionnels, narratifs, politiques, ou de vulgarisation scientifique), nous ouvrons plusieurs approches disciplinaires qui, selon nous, se complètent. Il ne sera pas question dans ce travail d'utiliser un champ théorique unique (littéraire, philosophique ou politique). Mais au contraire de mettre en lumière comment ces différents espaces s'interpénètrent dans des textes qui, tous littéraires, se revendiquent parfois comme philosophiques sans toutefois produire de concepts in fine. Ou bien se donnent comme scientifiques, sans faire mystère de leurs visées politiques, quand ils prétendent édifier le lecteur. Toutes ces catégories sont finalement brouillées et nous avons choisi de jouer la carte d'une lecture multidisciplinaire qui correspond à la nature polysémique hybride des productions.

Notre premier objectif sera de montrer comment ce mot de solidarité entre en résonance dans les œuvres de Victor Hugo, Jules Michelet et George Sand. Comment, par ces appariements, se dessine un paysage textuel, qui pourrait s'apparenter à une « dissémination », à un « tissu », selon le vocable de Roland Barthes dans son article *Théorie du texte* :

D'autres textes sont présents en lui, à des niveaux variables, sous des formes plus ou moins reconnaissables : les textes de la culture antérieure et ceux de la culture environnante (...). Passent dans le texte, redistribués en lui, des morceaux de codes, des formules, des modèles rythmiques, des fragments de langages sociaux, car il y a toujours du langage avant le texte et autour de lui. (...) c'est tout le langage, antérieur et contemporain, qui vient au texte, non selon la voie d'une filiation repérable, d'une imitation volontaire, mais selon celle d'une dissémination (...) c'est un tissu.<sup>17</sup>

Si, pour ces auteurs, la « mission historique de la littérature est de penser la société idéale, d'aider concrètement à son instauration<sup>18</sup> », les recouvrements remarquables que nous voulons

---

<sup>16</sup> Pierre Albouy, *La Création mythologique chez Victor Hugo*, Paris, Librairie José Corti, 1985, p. 15.

<sup>17</sup> Roland BARTHES, « *THEORIE DU TEXTE* », Encyclopædia Universalis [en ligne]. URL : <http://bouquins.universalis-edu.com/encyclopedie/theorie-du-texte/>

<sup>18</sup> Alain Vaillant, *L'Histoire littéraire*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 56.

mettre à jour font bien revivre un « milieu de pensée où ils ont vécu et en fonction duquel ils ont créé<sup>19</sup> », selon la formule de Paul Bénichou. Constat qui nous imposait de nous interroger tout d'abord sur la notion même de « commun », voisine de celle de topos au sens où celui-ci est un lieu commun.

Un premier écueil aurait été de chercher à mettre à jour une doctrine partagée qui n'est jamais vraiment formulée par chacun d'entre eux, encore moins ensemble. De nous charger de révéler un objet global, sorte de quatrième texte en filigrane qui n'existe pas ; comme il n'existe pas de trace écrite significative d'une volonté partagée de fixer un corpus idéologique. Des concepts transversaux aussi ouverts que solidarité, charité ou fraternité qui jouent entre eux souvent pour des raisons de fond, parfois simplement de commodité de style, conservent des dimensions irréductibles à chacun des auteurs, qui interdisent de les rigidifier dans une supradimension. Leurs écrits n'apparaissent pas comme miscibles dans un tout.

Cependant, si ces auteurs pensent au même moment que la « mission historique de la littérature est de penser la société idéale, d'aider concrètement à son instauration<sup>20</sup> », on peut s'autoriser à définir un espace abstrait où des rapprochements fabriquent un commun qui peut faire communauté dans le champ démocratique, autour d'un objet de pensée non figé, qui circule dans et hors de la littérature. Puisque, selon les mots de Victor Hugo, « tout poète véritable, indépendamment des pensées qui lui viennent, de la vérité éternelle, doit contenir la somme des pensées de son temps<sup>21</sup> ».

Ce que nous voulons approcher au plus près est ce moment et ce lieu du texte où se fabrique le mot de *solidarité* à partir d'interactions intentionnelles ou fortuites par lesquelles les trois auteurs contribuent à tracer les frontières de leur propre engagement politique, républicain, voire socialiste.

Un second écueil aurait été de substituer à ce questionnement autour du « commun » une interrogation sur le « lieu commun », entendu péjorativement, comme « stéréotype, poncif, cliché, *doxa*<sup>22</sup> », selon la formule d'Antoine Compagnon. Ce dernier exonère peut-être un peu rapidement les grands auteurs de toute dérive vers la doxa quand il écrit que « le génie peut affronter le lieu commun sans y tomber. (...) Autrement dit, si les médiocres répètent des

---

<sup>19</sup> Paul Bénichou, *Le Temps des prophètes, Romantisme français*, Paris, Quarto, Gallimard, 1996, p. 446.

<sup>20</sup> Alain Vaillant, *L'Histoire littéraire*, op.cit. p. 56.

<sup>21</sup> Victor Hugo, *Les Rayons et les Ombres*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, Poésie III, 2002, p. 920.

<sup>22</sup> Antoine Compagnon, « Théorie du lieu commun », *Cahier de l'AIEF* N°49, 1997, pp. 23-37. [https://bouquins.persee.fr/doc/caief\\_0571-5865\\_1997\\_num\\_49\\_1\\_1269](https://bouquins.persee.fr/doc/caief_0571-5865_1997_num_49_1_1269)

poncifs, les génies les inventent, ou en tout cas les renouvellent<sup>23</sup> ». Nous adopterons malgré tout ce point de vue d'Antoine Compagnon d'une appropriation-renouveau, qui témoigne du rôle important, dans la culture de masse qui apparaît au XIX<sup>e</sup> siècle, d'une littérature envisagée comme un espace accueillant à ce qui traverse la société.

Avec ces recoupements de l'usage du mot de *solidarité*, nous entendons dans un second temps approcher comment, entre la peur de la perte du lien social et celle de la perte de l'individu dans ce lien, les trois écrivains tentent de résoudre une des questions politiques majeures de leur temps, la tension entre liberté individuelle et égalité générale. Tension au cœur du concept d'« Égaliberté<sup>24</sup> » proposé par le philosophe Étienne Balibar pour définir, avec ce « mot-valise<sup>25</sup> », une impossible « équivalence parfaite de la liberté et de l'égalité, qui ne se donne comme incontestable que dans la forme d'une réfutation ou d'une double négation : pas de liberté sans égalité, pas d'égalité sans liberté<sup>26</sup> ».

Pour lui, tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, ne va pas se développer une simple opposition frontale entre bourgeois et prolétaires sur les questions de la propriété individuelle et collective, du travail et du capital. Chaque camp est d'abord confronté à une contradiction interne. « Le camp bourgeois c'est (...) une forme de propriété contre une autre, et une forme de communauté contre une autre, c'est le libéralisme plus le nationalisme ». Et de même, le « camp prolétarien », c'est une forme de propriété ou d'appropriation : l'appropriation collective ou sociale, ou planifiée, plus une forme de communauté (...) qui hérite de l'idéal de fraternité des foules révolutionnaires<sup>27</sup> ». Cette double contradiction qui joue toujours dans chaque camp entre l'individuel et collectif (la liberté et l'égalité), traverserait ces deux pôles antagonistes et se trouverait, pour Étienne Balibar, au « fondement général de la démocratie moderne<sup>28</sup> ».

Approcher le mot de *solidarité*, c'est tenter de montrer comment ces trois écrivains affrontent cette « scission symbolique entre bourgeois propriétaires » et « communistes égalitaires<sup>29</sup> » entre « subjectivité et citoyenneté<sup>30</sup> ». Comment ils recherchent un nouveau démocratique, dans lequel l'homme ne peut se couper des solidarités naturelles et/ou sociales qui le

---

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Étienne Balibar, *La Proposition d'Égaliberté*, Paris, PUF, 2010, p. 127.

<sup>25</sup> *Ibid.* p. 127.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.* p. 151.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.* p. 79.

<sup>31</sup> *Ibid.* p. 157.

définissent. Comment ils proposent de résoudre cette question par une solidarité des individus-citoyens sourcée dans une harmonie naturelle qui engloberait l'ensemble des forces de construction et de destruction. Comment ils cherchent, dans ce moment, cette « résolution dialectique de l'opposition entre individu et société, liberté et unité organique de la collectivité. Comment la grande question du temps : comment concilier ordre et liberté ? s'infléchit en une autre formulation : comment fonder une unité collective qui ne soit pas une machine à enrégimenter les individus comme le sont les sociétés idéales de la pensée contre-révolutionnaire, mais aussi au fond les utopies ?<sup>31</sup> ».

Nous postulons que par ce processus d'appropriation-renouvellement, les œuvres de Victor Hugo, Jules Michelet ou George Sand, viennent également s'inscrire dans une double fonction de penser et de mettre en œuvre la solidarité. En la mettant en récit ou en fiction, elles la fabriquent au même moment. Elles en deviennent des matrices fécondes. En la racontant, elles la produisent, notamment par les hautes aspirations morales que les écrivains veulent mettre en branle chez le lecteur. Par le double mécanisme de mise en fiction et d'interpellation, le « commun » se trouve digéré puis restitué dans la création. Les malheurs de Fantine dans *Les Misérables*, l'exaltation des jeunes héros socialistes de George Sand, ou les Républiques des fourmis de Jules Michelet, en produisant de la solidarité comme matière, s'inscrivent alors pleinement dans une « littérature politique par son essence, et non par l'intrusion de l'idéologie ou par la contamination des discours sociaux », comme l'écrit Alain Vaillant, devenant cet « espace idéal de la politique, préférable aux lieux qui lui sont institutionnellement dédiés<sup>32</sup> ».

Notre méthode a été la suivante. Confrontés à une première résonance de la solidarité sur la question animale chez Victor Hugo et Jules Michelet, nous avons cherché ensuite à identifier des champs transversaux aux trois œuvres où la question de la solidarité entraine en jeu, sans nécessairement que les points de vue de ces trois auteurs situés dans le même camp dit Humanitaire, soient identiques. Nous avons regroupé ces champs encore distincts dans deux grandes catégories que nous avons appelées nature et société, sans les articuler formellement dans un premier temps.

Dans chacune des deux parties, ces champs partagés ont constitué des chapitres autonomes qui peuvent être lus chacun comme un tout. La contribution de chaque auteur y est donnée séparément pour qu'apparaissent plus nettement les points de convergences et de

---

<sup>31</sup> Claude Millet, *Le Romantisme*, op.cit. p. 110.

<sup>32</sup> Alain Vaillant, *L'Histoire littéraire*, op.cit. p. 291.

divergences. Nous présenterons ces chapitres de manière détaillée dans les introductions secondaires de chacune des parties.

Puisqu'il s'agit d'une tentative d'approcher des similitudes et des contrastes, voire des contradictions, nous revendiquons une méthode de recherche que nous appelons par « coups de sonde ». Dans le vocabulaire maritime, la sonde permet de mesurer les fonds et d'en indiquer les profondeurs en divers points sur une carte. Nos chapitres peuvent représenter ces moments de plongées aventureuses, presque hasardeuses dans les textes. S'il n'est pas dans notre objectif d'inventer une doctrine étonnement cachée jusque-là, dans le sens latin du verbe *inventum*, qui est à la fois trouver et inventer, nous souhaitons dégager, en juxtaposant ces points dispersés, les contours de ce mot de *solidarité*.

Dans la presque totalité des chapitres, les trois auteurs apparaissent systématiquement en regard. Parti pris qui permet de remplir notre objectif de départ de faire résonner leur communauté de vues, comme leurs différences d'approche, mais qui nous a également conduits à écarter certains thèmes très présents chez l'un, mais insuffisamment chez l'autre. Comme la fascination pour la religion indienne prégnante chez Jules Michelet ou le féminisme de George Sand. Il nous semble, en outre, que la question importante de la famille que nous effleurons devra faire l'objet d'un travail séparé. Enfin, nous n'avons pas traité de la face inversée de la solidarité du mal. Il nous a semblé qu'elle ne pouvait déboucher sur la définition d'un espace commun que par antithèse, raison pour laquelle nous l'avons écartée.

D'autre part, nous nous sommes posé le problème de notre position par rapport à ces textes. Il s'agissait d'éviter deux biais principaux. Le premier aurait été de tomber du côté de nos auteurs sur une question politique et morale et de nous faire nous-mêmes, leur emboitant le pas sous couvert de littérature, les apologues de la solidarité. À l'opposé de ce biais d'adhésion, un second aurait été de rabattre de manière anhistorique sur notre corpus une critique qui a voulu, dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, disqualifier un romantisme républicain dénoncé comme bourgeois et socialisant. Cette critique marxiste a accusé le courant solidariste de reconduire la domination de la bourgeoisie en proposant de régler la question sociale par l'horizon trompeur d'une unité harmonique de la société plutôt que par la lutte des classes. Pour les marxistes, l'objet de la pensée solidariste, ce baume coupable, resterait in fine la sauvegarde de la propriété privée et le sauvetage du projet individualiste bourgeois. Cette critique sera notamment portée par Paul Lafargue (1842-1911), qui, dans son pamphlet, *La légende de Victor Hugo* publié en 1902, estimait que la bourgeoisie de France, « voyait dans Victor Hugo une des plus parfaites

et des plus brillantes personnifications de ses instincts, de sa passion et de ses pensées<sup>33</sup> ». Pour le gendre de Karl Marx le poète ne poursuivit jamais « qu'un seul objet, son intérêt personnel<sup>34</sup> ». L'exilé de Guernesey, qu'il affuble d'un ironique néologisme en le nommant l'« hugoïste<sup>35</sup> », aurait « dévoué sa vie à empêché l'établissement de la République qui abattra le drapeau tricolore sous le drapeau rouge<sup>36</sup> », quitte, en juin 1848 à « noyer dans le sang les idées sociales » pour « rassurer les bourgeois et protéger la famille, la religion et la propriété menacée par les communistes, ces barbares de la civilisation.<sup>37</sup> » Et de citer les virulentes attaques de son beau-père, Karl Marx, contre l'écrivain dans sa préface du *18 brumaire de Louis Bonaparte*. Nous avons tenté de nous tenir à égale distance de ces deux perspectives antagonistes.

Notre travail couvre une grande partie du siècle. Certains textes datent des années 1830. D'autres vont jusqu'aux années 1870. Comme le note Pierre Albouy à propos de Victor Hugo en introduction de *La Création mythologique chez Victor Hugo*, « il est peu d'écrivains qui, à travers une œuvre si diverse, demeurent, de bout en bout aussi semblables, aussi identiques à eux-mêmes<sup>38</sup> ». Nous pensons que, malgré les vicissitudes de leurs engagements politiques, à l'instar de Victor Hugo, Jules Michelet et George Sand font montre de cette même constance, en ce qui concerne leur conception de la solidarité. Permanence qui nous a autorisé à rapprocher des textes qui n'ont pas toujours été publiés dans la même période. Il nous semble même que le propos y a gagné en force.

Cette période vaste a débouché sur un corpus assez large. Pour ce qui concerne les romans de Victor Hugo, nous avons travaillé à partir des *Misérables* et des *Travailleurs de la mer*. En première approche, ces deux récits, publiés après l'exil, nous semblaient explorer la question de la solidarité selon les deux grandes parties de notre recherche : société pour le premier et nature pour le second. Découpage arbitraire, puisque les deux motifs se retrouvent et dans les deux textes. Nous avons d'autre part utilisé des textes que nous pourrions qualifier de théoriques où l'auteur développe sa définition de la solidarité naturelle ou sociétale, particulièrement les *Proses Philosophiques des années 1860-1865* ou encore *Littérature et Philosophie mêlées* ou *William Shakespeare*. À ces textes on peut ajouter un certain nombre de fragments, discours et écrits politiques tirés du volume *Océan* ou encore des chroniques de voyages (aux Pyrénées en

---

<sup>33</sup> Paul Lafargue, *La Légende de Victor Hugo*, Paris, G. Jacques, 1902, p. 8.

<sup>34</sup> *Ibid.* p. 25.

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

<sup>36</sup> *Ibid.* p. 27.

<sup>37</sup> *Ibid.* p. 28.

<sup>38</sup> Pierre Albouy, *La Création mythologique chez Victor Hugo*, *op.cit.* p. 15.



particulier) ou des discours tirés d'*Actes et Paroles*. Quelques poésies viennent entrer en résonance avec ces textes, notamment des extraits de *Châtiments*, de *la Légende des siècles*, des *Contemplations* ou de *La Fin de Satan*.

Pour George Sand, dans cette même perspective inclusive, nous avons travaillé d'abord sur certains de ses romans dits socialistes d'avant 1848 (principalement *Le Compagnon du Tour de France*, *Le Meunier d'Angibault*, *Le péché de M. Antoine*), ainsi que sur deux autres romans plus tardifs, *Mademoiselle de Merquem* et *La Ville noire* qui nous ont semblé pouvoir être dans une certaine mesure rattachés malgré leurs dates de rédaction à la veine socialisante d'avant la II<sup>e</sup> République. D'autres écrits majeurs, *Consuelo* et *La Princesse de Rudolstadt*, *Spiridon*, *Lélia* ou *Mauprat* nous ont permis d'illustrer l'imaginaire sandien de la solidarité. *Teverino* ou *Ce que dit le ruisseau* ou les *Contes d'une grand-mère*, le rapport à la nature. Enfin, des textes politiques (articles de journaux, lettres) ou autobiographiques (*Histoire de ma vie*) permettent de mesurer l'engagement et les évolutions de l'écrivaine à l'égard de la pensée de la solidarité. Pour des questions de volume du corpus, nous n'avons pas retenu son théâtre engagé et sa vaste correspondance.

Le cas de Jules Michelet, qui se défend lui-même de travailler dans la fiction romanesque, est différent. Pour Jules Michelet, à côté du *Peuple*, livre fondamental dans notre perspective, nous avons retenu des ouvrages qui, sous couvert de vulgarisation scientifique ou de visée éducative, apparaissent également comme des textes hybrides, à la fois poétiques et politiques. C'est particulièrement le cas de son cycle naturaliste, mais également d'ouvrages comme *La Femme*, *l'Amour*, *Le prêtre*. Enfin, quelques incursions nous ont paru inévitables dans *l'Histoire de la Révolution française* *l'Histoire de France comme dans son journal* ou *Le Banquet*. Ce vaste ensemble nous apparaît cohérent au regard de notre perspective transversale.

Notre plan s'articule en deux grandes parties. La première partie s'attache à cerner la vision romantique de la solidarité comme grande loi régissant les équilibres naturels de l'infiniment grand à l'infiniment petit, mais également comme perspective politique de lien de l'homme à la nature. La seconde partie s'intéresse au vœu d'une solidarité qui régirait les rapports entre les individus dans la société. S'il peut y avoir, en première analyse, un lien de causalité entre ces deux parties (Nature et Société) qui en justifierait l'enchaînement, cela n'implique pas nécessairement une hiérarchie.

Si la vision d'une nature comme grand tout permet aux trois écrivains de penser une société solidaire, il n'en découle pas que la perspective sociale est un simple produit d'une harmonie

donnée comme loi régissant la totalité des rapports physiques ou spirituels. Si tel était le cas, l'engagement contre la misère, marqueur central du romantisme politique, n'aurait pas d'objet. Nul besoin de penser l'harmonie naturelle, ni de l'attendre ou de la faire advenir ; elle serait simplement là, et il suffirait de laisser jouer les mécanismes naturels. Mais si la nature fournit bien des modèles de résolution des antagonismes entre les grandes forces qui la dirigent, ces écrivains constatent en même temps que dans le champ politique, cet horizon de justice n'a de cesse de se dérober. Penser la nature comme un grand tout irréfragable ne suffit donc pas pour en constater la prégnance dans les rapports qui régissent la société.

Cependant, si l'un ne sort pas de l'autre, cela n'implique pas que les deux grandes parties de ce travail puissent être renversées en Société/Nature sans heurter la notion de corollaire, de source, qui tient ensemble les deux perspectives. Il s'agit bien d'abord de se tourner vers la nature pour y chercher la source d'une continuité générale. Si, comme l'écrit George Gusdorf, « l'homme ne peut se déprendre de ses solidarités et participations<sup>39</sup> » et fait « partie intégrante de l'*omnitude realitatis*, en communication avec l'organisme total de la nature<sup>40</sup> », les deux dimensions - naturelles et sociales - doivent être envisagées en même temps comme se générant mutuellement de manière permanente.

Avant d'entrer dans notre démarche de rapprochement des textes, nous pensons utile, dans un premier temps, d'approcher séparément, pour chacun des trois auteurs, leur conception de la solidarité.

---

<sup>39</sup> *Ibid.* p. 144.

<sup>40</sup> George Gusdorf, *Romantisme II*, *op.cit.* p. 143.

## *Prologue*

### ***Hugo : « Rien n'est solitaire, tout est solidaire »***

Chez Victor Hugo, selon Claude Millet, la première vision harmonieuse qui accompagne son évolution vers le républicanisme dès les révolutions de 1830 et 1848, et qui sera marqué en 1849 par son célèbre discours sur l'abolition de la misère, se prolongera après l'exil dans une réflexion visant à ouvrir à une société égalitaire, capable de concilier liberté et égalité. Sans jamais adopter aucune théorie en bloc, l'écrivain, qui prétendra avoir été socialiste dès la publication du *Dernier jour d'un condamné* en 1829, va nourrir sa réflexion à la source de plusieurs doctrines, notamment chez Charles Fourier. Pour Pierre Albouy, Hugo a pu être sensible en particulier à cette idée fouriériste que tout aime dans l'univers, que la loi d'attraction qui régit les astres est de même nature que l'attraction passionnelle, que l'amour<sup>41</sup> ».

Le poète qui connaît la doctrine de « l'universelle analogie » de Pierre-Simon Ballanche est également lecteur de *L'Encyclopédie nouvelle* fondée par Pierre Leroux et Jean Reynaud en 1833. Aventure qui s'achèvera par la rupture des deux fondateurs en 1841 ; Leroux croyant en la réincarnation, tandis que Reynaud lui préfère l'éternité astrale...

L'occurrence *Société*, rédigée par Jean Reynaud en personne, stipule que

le genre humain est solidaire non seulement de lui-même, non seulement des Nations, non seulement des sociétés particulières instituées dans le sein des Nations, il l'est des individus jusque dans le cercle le plus intime de leur personnalité. Entre toutes les choses, même entre celles que nous jugeons radicalement indépendantes, il y a au fond un enchaînement et un accord. Au-dessus des lois apparentes de la société, en dehors desquelles tant de phénomènes humains se produisent, s'élève la loi universelle qui les embrasse tous également.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Pierre Albouy, *La Création mythologique chez Victor Hugo*, op.cit. p. 382.

<sup>42</sup> Pierre Leroux, Jean Reynaud, *Encyclopédie nouvelle*, Paris, Bibliothèque Nationale de France, 1834, t. 8 p. 205 <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb35612898j>

À Jersey, l'écrivain échangera au cours de longues promenades sur la plage avec Pierre Leroux. Après leur brouille, ce dernier les transcrira, à son avantage, dans *La grève de Samarez* (1859). Chez Hugo, il faut ajouter à ces multiples sources une dimension quasi religieuse, puisque, comme le note Myriam Roman, pour lui, il ne peut « y avoir de morale universelle – et logiquement démocratique – que si les valeurs érigées en loi (Liberté, Égalité, Fraternité) trouvent leur assise et leur caution dans un principe spirituel <sup>43</sup> ». Dès lors, la solidarité est élevée à une dimension divine. Partout, comme dans *Les Contemplations*, de la pierre jusqu'à l'astre, tout parle le langage de la nature qui est celui de la grande énigme du moi de l'infini, qui est Dieu. Si la Fraternité est d'origine humaine, la solidarité est d'essence divine et, selon la formule des *Travailleurs de la mer*, « l'équilibre fait la preuve de l'équité <sup>44</sup> ».

Donc, solidarité de tout avec tout et de chacun avec chaque chose. La solidarité des hommes est le corollaire invincible de la solidarité de l'univers. Le lien démocratique est de même nature que le rayon solaire <sup>45</sup>

Similitude du lien et du rayon qui vient dire que « la grande chose de la démocratie », c'est une solidarité « nécessairement générale » qui implique que chacun soit engagé dans la réparation du monde qu'impose la grande Question sociale, ou plutôt les questions sociales. Pensée du lien, de la résolution dialectique des oppositions que le poète contracte en un vers dans ses *Proses philosophiques des années 1860-1865* : « Rien n'est solitaire, tout est solidaire <sup>46</sup> ». Credo réaffirmé dans une lettre du 21 juin 1862 au responsable des catholiques républicains, Frédérique Morin : « Le dégagement vrai des lois politiques et sociales est corollaire des lois naturelles<sup>47</sup> ». Si le mot corollaire signifie qu'une proposition découle immédiatement d'une autre, dès lors, le poète peut affirmer que « le monde visible est la manifestation symbolique du monde immatériel. Il nous éclaire par analogie <sup>48</sup> ». Ainsi les solidarités naturelles et politiques sont reliées par cette figure de la comparaison, comme le signifie Hugo lui-même :

S'il n'y a pas de comparants, rien n'existe/ Un fantôme après un fantôme, ce serait là le monde. Création et néant seraient synonymes / Pas de création sans solidarité/ Pas de solidarité sans lien/ pas de lien sans rapport/ Pas de rapport sans comparaison<sup>49</sup>

---

<sup>43</sup> Myriam Roman, *Victor Hugo et le roman philosophique*, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 180.

<sup>44</sup> Paul Benichou, *Les Mages romantiques*, Paris, NRF, 1988, p. 323.

<sup>45</sup> Victor Hugo, *Proses philosophiques des années 1860-1865*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, Critique, 1985, p. 508.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> Jacques Seebacher, *Victor Hugo ou le calcul des profondeurs*, Paris, P.U.F, 1993, p. 252.

<sup>48</sup> Victor Hugo, *Proses philosophiques des années 1860-1865*, *op.cit.* p. 509.

<sup>49</sup> Victor Hugo, *Philosophie prose, f°573, Fin de l'Exil*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, Océan, 1989, p. 113.

Ces comparaisons multiples manifestent la fusion entre un principe physique et un principe métaphysique, système de pensée particulièrement à l'œuvre chez l'écrivain. Elles postulent une continuité entre le réel et la pensée du réel elle-même qui convertit le lien d'équivalence entre l'infiniment petit et de l'infiniment grand en un principe démocratique. Pour Jacques Seebacher, peut exister de cette façon chez Hugo un « sens profond de l'énergie contenue dans les masses, aussi bien masse de matière que masse de population <sup>50</sup> ». Les mondes hugoliens apparaissent saturés de ces analogies qui confondent les espaces physiques et métaphysiques ; lieux où s'articule une solidarité donnée comme fait de nature et de société.

Hugo regarde également du côté de la science pour mettre à jour les ressorts de ce « Tout admirablement articulé », de la grande unité. Et plus spécialement du côté de certaines théories professées au Muséum d'histoire naturelle de Paris. Dans la *Querelle des analogues* qui oppose dans les années 1830 Cuvier et Etienne Geoffroy-Saint Hilaire sur l'unité du vivant, il se trouve aux côtés de Geoffroy Saint-Hilaire qui postule, dans une théorie proche du transformisme lamarckien, une unité du plan de composition de la Nature où tous les animaux sont formés à partir des mêmes éléments. Pour Hugo, cette théorie vient amplifier - et non fonder – la vision de la grande loi de solidarité générale qui sort de la contemplation de la Nature. La controverse, qui dura environ deux ans, aura de fortes répercussions en Europe. Nombre de personnalités influentes dans le camp progressiste prendront position en faveur d'Etienne Geoffroy-Saint Hilaire, parmi lesquelles Victor Hugo, George Sand et Jules Michelet qui entretiendra des relations d'amitié avec la famille, et en particulier le fils Isidore, digne continuateur de son père. Ils manifestent par-là pleinement leur appartenance au camp des républicains convaincus, dans la suite des Lumières.

### ***Michelet : « Acceptons la loi suprême qui nous fait coopérer »***

Paul Viallaneix décèle les prémices du socialisme de l'historien dans des notes couchées « en hâte dans son journal le 26 août 1834, descendant du railway qu'il a pris à Manchester :

En voyant les cheminées colossales de Leeds, de Halifax, de Manchester, Liverpool, voilà, me disais-je les tours de la féodalité nouvelle. Plus d'industrie sans grands capitaux. Les petits

---

<sup>50</sup> Jacques Seebacher, *Victor Hugo ou le calcul des profondeurs*, Paris, P.U.F, 1993, p. 252.

tisserands périssent de faim aux environs de Manchester. Le petit industriel, cet admirable élément du monde moderne (poètes, mystiques d'Allemagne, des Flandres, de Lombardie, etc.). Il va disparaître. Il faut que le monde trouve maintenant une forme plus compliquée, l'association proportionnelle de l'ouvrier aux bénéfices du fabricant<sup>51</sup>.

Paule Petitier estime pour sa part que « l'évolution des relations de Michelet vers la gauche<sup>52</sup> » coïncide avec la période de la parution du *Prêtre* autour de 1845. « Les journalistes qui lui sont favorables appartiennent désormais en majorité aux tendances républicaines et socialistes. (...) Michelet s'intéresse aux penseurs socialistes, il lit au cours de l'année 1845 Louis Blanc, Proudhon<sup>53</sup> ».

Pour Paul Viallaneix, au fondement de cette réflexion, Michelet est « convaincu par Montesquieu, Voltaire et Rousseau que l'homme est un être social et que le devoir de solidarité fonde toute vie morale<sup>54</sup> ». Chez l'historien, « pour qu'un peuple se sente plus uni, il faut que ses membres se sentent plus solidaires. Pour que ses membres se sentent plus solidaires, il faut que chacun, assuré que son droit est reconnu des autres, reconnaisse le leur. Cette dernière condition n'est remplie que si règne sur la nation une certaine justice<sup>55</sup> ». Michelet en reconnaît l'inspiration profonde dans la Révolution française. En juin 1847, il affirme ainsi dans son *Journal* : qu'au « lieu de la fraternité de parenté qu'enseignait le christianisme (...) la Révolution a enseigné la fraternité dans la justice, avec la responsabilité personnelle, chacun comptant sur soi, mais voulant compter avec les autres, voulant créer la solidarité fraternelle<sup>56</sup> ». Mais en même temps qu'il accorde ici une place essentielle à l'autonomie de l'individu, il la subsume sous un ordre unique et harmonieux en élaborant une « philosophie religieuse du peuple qui suggère l'hypothèse d'une volonté unique imposant à tous les êtres et à toutes les choses un ordre commun et harmonieux<sup>57</sup> ».

Après la chute de la IIe République prend fin pour lui le temps de « l'illusion démocratique<sup>58</sup> ». Devenu, sous le règne de Napoléon III, un exilé de l'intérieur, ce « socialiste de cœur » veut refonder l'aspiration à plus de justice. Il exaltera dans *Le Banquet*, publié à titre posthume par sa veuve « l'amour, la fraternité dans la justice qu'enseigne la Révolution française, tout en

---

<sup>51</sup> Paul Viallaneix, *La Voie royale*, Paris, Flammarion, 1970, p. 596.

<sup>52</sup> Paule Petitier, *Jules Michelet, l'homme histoire*, Paris, Grasset, 2006, p. 210.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 382.

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

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 380.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 408.

respectant la nature de l'individu<sup>59</sup> ». La cité idéale qu'il figure dans *Le Banquet* sous forme allégorique tient plus particulièrement par un « miracle d'association<sup>60</sup> » qui se trouverait gravement menacé dans la nouvelle société industrielle, par le développement du machinisme.

La recherche de cette harmonie sociale fondée sur la force de l'amour s'accompagne chez l'historien d'une philosophie de la nature qui le fait qualifier par George Gusdorf de seul véritable « *Naturphilosoph* » à la française, lorsqu'il prolonge son histoire historique en une histoire naturelle. (...) Une compréhension totale refuse de séparer l'homme, d'en faire un isolé au sein du cosmos où il fait résidence<sup>61</sup> ».

Suivant la grande idée directrice déjà exprimée en 1847 dans *Le Peuple*, qui postulait que l'amour est le grand constructeur de la cité, les ouvrages de vulgarisation des sciences naturelles, dont la publication commence avec *L'Oiseau* en 1856, offrent à la société ce modèle où le fluide amoureux préside à l'harmonie générale de la création. Cette force de l'amour universel sera directrice dans *L'Oiseau* (1856) ; *L'Insecte* (1857) ; *La Mer* (1861) et *La Montagne* (1868). Dans ces ouvrages hybrides, tout autant précis de sciences naturelles que livres politiques, à l'antagonisme prométhéen succède la recherche d'une harmonie entre l'homme et la nature. Michelet entend y « démontrer qu'une étroite solidarité de fait, sinon de volonté, unit tous les êtres vivants<sup>62</sup> ». Les processus de métamorphoses, qui concernent à la fois les règnes du vivant et les hommes, sont au cœur de cette mutation. Jules Michelet témoigne dans *La Montagne* de cette révélation dans les bains de boue de la station d'Acqui en Italie. Il raconte l'expérience palingénésique fondatrice, au cours de laquelle il aurait ressenti corporellement sa propre absorption dans un grand Tout universel. Pour Paul Viallaneix, le rôle de Michelet est désormais clair. En dégagant ces harmonies de la nature, il veut dégager l'idée importante pour le camp humanitaire « que la République n'est pas seulement souhaitable, mais qu'elle est d'abord naturelle<sup>63</sup> ». Tout son cycle naturaliste sera marqué par cette solidarité de la vie qui a pour grande loi la métamorphose. Dans *La mer*, il tente de la saisir dans la « grande voix de l'Océan » :

Que dit-il ? *Solidarité*. Acceptons le rapide échange qui, dans l'individu, existe entre ses éléments divers. Acceptons la loi supérieure qui unit les membres vivants d'un même corps : humanité. Et, au-dessus, la loi suprême qui nous fait coopérer, créer, avec la grande Âme,

---

<sup>59</sup> *Ibid.* p. 408.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> George Gusdorf, *Romantisme II*, Paris, Payot, 1985, p. 362.

<sup>62</sup> Paul Viallaneix, *La Voie royale*, *op.cit.* p. 438.

<sup>63</sup> *Ibid.* p. 448.

associés, (dans notre mesure) à l'aimante harmonie du monde, solidaires dans la vie de Dieu. La mer, très distinctement, dans ses voix, que l'on croit confuses, articule ces paroles<sup>64</sup>

Dans cette définition qui monte par paliers de l'individu vers Dieu, partout, la nature manifeste par son langage cette loi d'amour. De *La mer* d'où sort une vie élémentaire qui va vers sa complexité pour aboutir, dans une chaîne ininterrompue, à l'homme en même temps qu'à son unité ; de *La montagne*, zone de paix où se manifeste l'harmonie générale ; ou dans les mondes minuscules où *L'insecte* social fait la démonstration de la puissance de l'unité dans des républiques égalitaires ; partout règne la « communication, la fédération, la solidarité<sup>65</sup> ». L'amour apparaît comme la grande force de construction de la cité, assimilée à une sainte patrie fraternelle sur le modèle des fédérés rassemblés à Paris sur le champ de mars le 14 juillet 1791. Il s'agit bien, comme chez Victor Hugo, d'une « fondation théologico-politique de la société<sup>66</sup> ».

Mais, avertit Jules Michelet, partout, dans la nature, comme dans la famille, la grande loi de l'amour doit être aussi une loi du sacrifice. Dans *L'Insecte*, il se penche sur les ruches ou les fourmilières pour constater que le sacrifice structure la vie de ces mystérieux peuples de l'infiniment petit. Entre l'individuel et le collectif agit cette force puissante qui assure la pérennité de l'ensemble et scelle la communauté de destin de ces « copartageants » dans une « grande âme multiple ».

En même temps qu'il exalte cette grande unité, il attend, pour la société, la refondation d'une nouvelle loi morale. À cet égard, Michelet se montre particulièrement critique à l'égard des socialistes utopiques qu'il accuse de tout faire reposer sur une loi d'harmonie trop extérieure à la conscience libre. Michelet accuse en bloc « la papauté saint-simonienne, le couvent fouriériste, le collège sacerdotal des savants d'Auguste Comte » d'une possible dérive autoritaire puisque selon lui chez eux, « tout mouvement est soumis à la fatalité physique, qui entraîne les astres et les âmes. Quelle heureuse simplification ! quelle sérénité nouvelle ! Plus d'effort, plus de combat, plus de lutte morale<sup>67</sup> ». La liberté impose à l'individu de consentir d'abord pour les siens, puis, pour la société, au sacrifice, voire au sacrifice ultime quand la Nation est menacée, à l'exemple des Volontaires de l'an II. « La faculté du dévouement, la puissance du sacrifice, c'est, je l'avoue, ma mesure pour classer les hommes, celui qui l'a au

---

<sup>64</sup> Jules Michelet, *La Mer*, Paris, Folio, 1983, p. 316.

<sup>65</sup> Paul Viallaneix, *La Voie royale*, op.cit. p. 449.

<sup>66</sup> Claude Millet, *Victor Hugo, La Légende des siècles*, Paris, P.U.F, 1995, p. 101.

<sup>67</sup> Paul Viallaneix, *La Voie Royale*, op.cit. p. 415.



plus haut degré, est plus près de l'héroïsme<sup>68</sup> ». Chez Michelet, la loi de solidarité ne peut se départir de cette permanence du sacrifice. L'ignorer serait retirer à l'individu son libre arbitre.

### ***Sand : « L'homme est né solidaire de l'Humanité tout entière »***

George Sand, comme l'écrit Michelle Perrot, dès 1830, à vingt-six ans, « alors qu'elle se nomme encore Aurore Dudevant », s'affirme déjà « comme une républicaine, et dès les années 1840 comme une socialiste. Ces convictions cimenteront toute sa vie<sup>69</sup> ». Après sa relation avec l'avocat républicain Michel de Bourges et son admiration pour le chrétien-démocrate Félicité de Laménais, sa conversion au socialisme est marquée par l'amitié et l'admiration réciproque qu'elle partage avec Pierre Leroux et « qui dominent les années 1840<sup>70</sup> ». Ils avaient fait connaissance en 1835, à l'occasion du « Procès monstre » intenté aux Canuts après les soulèvements lyonnais et également à la société des Droits de l'Homme et du Citoyen, accusée d'être à l'origine de l'émeute parisienne de la rue Transnonain, le 14 avril 1834, sous la Monarchie de juillet. Dans *Histoire de ma vie*, la romancière raconte sa première entrevue avec le penseur socialiste : « Il était dès lors le plus grand critique dans la philosophie de l'histoire, et s'il ne faisait pas bien entrevoir le but de sa philosophie personnelle, du moins, il faisait apparaître le passé dans une si vive lumière, et il en promettait une si belle sur les chemins de l'avenir qu'on se sentait arracher le bandeau des yeux comme avec la main<sup>71</sup> ».

C'est la période où George Sand entreprend la production de ses romans dits « socialistes » comme *Le Compagnon du tour de France* (1840), *Le Pêché de Monsieur Antoine* (1845), mais également d'ouvrages à la fois sociaux et rustiques comme *Jeanne* (1844) ou *Le Meunier d'Angibault*, situé dans la société proto-industrielle. Dans une autre veine, des romans-feuilletons comme *Consuelo* ou la *Princesse de Rudolstadt*, sont directement inspirés des théories de Leroux sur l'absolue nécessité de fonder une nouvelle religion. Celui-ci s'intéresse particulièrement aux Hussites, aux Lollards et aux Taborites, sectes médiévales que l'on retrouvera dans ces textes, mais aussi dans *Jean Zyska*, *Procope le Grand* ou *Spiridon*. Plusieurs de ces écrits paraissent sous la forme de feuilleton entre 1841 et 1844 dans la *Revue*

---

<sup>68</sup> Jules Michelet, *Le Peuple*, op.cit. p. 64.

<sup>69</sup> Michelle Perrot, *George Sand, politique et polémique*, Paris, Imprimerie Nationale, Acteurs de l'histoire, 1997, p. 9.

<sup>70</sup> *Ibid.* p. 18.

<sup>71</sup> Bruno Viard, *Anthologie de Pierre Leroux*, Lormont (Gironde), Le bord de l'eau, 2007, p. 256.

*indépendante* qu'elle a fondée avec Pierre Leroux et Louis Viardot. Manière de soutenir de sa notoriété un périodique fragile qui « répond au projet ardent de Pierre Leroux exposé dans *L'Humanité* : Beau livre qui l'a conquise<sup>72</sup> ».

George Sand lance également en 1844 un journal, *L'éclaireur de l'Indre*, que les frères Leroux impriment dans leur atelier de Boussac. La romancière finance, pour la plus grande part, à la fois une communauté agraire de subsistance et l'imprimerie, concrétisations éphémères des utopies de Leroux sur l'organisation du travail. Dans *L'Éclaireur de l'Indre*, elle milite pour une solidarité qui doit permettre de dépasser la lutte de tous contre tous, et la « fausse doctrine de l'individualisme<sup>73</sup> ». « L'homme est né solidaire de l'Humanité tout entière<sup>74</sup> », il en résulte qu'il « n'a pas été créé, dans les fins divines, pour vivre en lutte avec ses semblables. Le temps où il a pu exister sans notion d'association n'a dû être qu'un âge d'enfance et de nullité<sup>75</sup> ». « Il n'y a point eu *d'âge d'or* dans la forêt primitive de Rousseau, si l'homme n'y vivait pas dans une solidarité complète avec ses frères<sup>76</sup> ». Dès lors, si « l'homme est solidaire de l'homme, on ne peut plus avoir d'autre pensée que celle de détruire l'horrible inégalité du fait social<sup>77</sup> ». Elle affirme qu'il faut trouver une harmonie entre l'identité et la diversité. Comme le fait remarquer Bruno Viard, chez Leroux, dont Sand a parfaitement assimilé la dialectique, cette question est essentielle : « Les sociétés holistes s'opposent aux sociétés individualistes, et au sein des secondes la droite considère que ce sont les individus qui font la société, tandis que pour la gauche, c'est la société qui fait les individus.<sup>78</sup> ». Résolution dialectique qui se manifeste quand George Sand, faisant écho aux longues pages du livre *De l'Humanité*, écrit que « le respect et la solidarité dans la famille sont nécessaires (...) la famille est un bien, mais la famille caste est un mal ; la patrie est un bien, mais la patrie caste est un mal ; la propriété est un bien, mais la propriété caste est un mal<sup>79</sup> ». Après 1845, elle s'éloigne de Leroux, mais donne encore, avec *Le Péché de M. Antoine*, dont l'action teintée de nostalgie se situe dans la société proto-industrielle, un « roman socialiste et communiste où elle compare plusieurs formules d'organisation communautaires (à chacun selon ses capacités, ou selon ses besoins) pour conclure au choix impossible et à la nécessité de la réunion<sup>80</sup> ».

---

<sup>72</sup> *Ibid.* p. 21.

<sup>73</sup> Michelle Perrot, *George Sand, politique et polémique, op.cit.* p. 18.

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Ibid.* p.176.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> Bruno Viard, *Anthologie de Pierre Leroux, op.cit.* p. 56.

<sup>79</sup> *Ibid.*

<sup>80</sup> Michelle Perrot, *George Sand, politique et polémique, op.cit.* p. 22.

Dans les premières pages de son *Histoire de ma vie*, qui datent d'avril 1847, elle se fait encore la chantre de la solidarité, comme justification même du travail autobiographique qu'elle entreprend :

La source la plus vivante, et la plus religieuse du progrès de l'esprit humain, c'est, pour parler la langue de mon temps, la notion de *solidarité*. Les hommes de tous les temps l'ont senti instinctivement ou distinctement, et toutes les fois qu'un individu, s'est trouvé investi du don plus ou moins développer de manifester sa propre vie, il a été entraîné à cette manifestation par le désir de ses proches ou par une voix intérieure non moins puissante<sup>81</sup>.

Le 24 février 1848, après deux jours d'émeutes parisiennes, Louis Philippe abdique. La Monarchie de Juillet s'effondre brutalement ; la IIe République est proclamée. George Sand arrive à Paris le 20 mars. Jusqu'à la mi-mai, elle est omniprésente sur la scène journalistique et politique. Publication de ses *Lettres au Peuple*, lancement de l'éphémère journal *La cause du Peuple*, et surtout rédaction à la demande de Ledru-Rollin d'articles pour l'officiel *Bulletin de la République*. La « Muse de la Révolution » dispose d'une tribune où défendre cet idéal social qu'elle appelle le communisme », et qu'elle définit bien plus comme une « fraternelle communauté des âmes » que comme un simple partage des biens<sup>82</sup> ». Mais la journée du 15 mai marquera pour elle un coup d'arrêt. Après l'envahissement de l'Assemblée nationale où siège une majorité conservatrice nouvellement élue, la manifestation organisée pour la défense de la République sociale se conclut par l'arrestation de Barbès, de Blanqui, de Raspail ou de Pierre Leroux. George Sand, inquiète pour sa sécurité, retourne à Nohant où elle apprendra la terrible répression de juin. Commence le temps du repli et des romans champêtres. Elle donnera bientôt à la préface de *La petite fadette*, le titre suivant : « Pourquoi je reviens à mes moutons ». Mais, après le coup d'État et l'arrivée au pouvoir de Napoléon III, elle reprendra un combat pour l'amnistie des prisonniers. Plusieurs romans tardifs écrits dans les années 1860, comme *La Ville noire* ou *Mademoiselle Merquem* (1868), viendront témoigner que, malgré le violent désenchantement qu'a constitué la liquidation du rêve égalitaire de la IIe République, l'écrivaine ne se départira jamais totalement de son engagement des années 1840 pour les théories socialistes d'une solidarité qui se colore toujours davantage de nostalgie.

Dans ces trois perspectives, Victor Hugo, Jules Michelet et George Sand tiennent ensemble d'une part, une « charité cosmique, cette sympathie universelle qui relie l'homme à l'homme (...), mais aussi qui unit l'homme à l'animal et au paysage, l'âne et le crapaud, l'arbre,

---

<sup>81</sup> *Ibid.* p. 62.

<sup>82</sup> Brigitte Diaz, *George Sand, Histoire de ma vie*, préface, Paris, Le livre de poche, 2004, p.20.

le rocher, le nuage au ciel, créatures fraternelles, porteuses, chacune pour les autres d'harmonies évoquant une vocation commune<sup>83</sup> », et d'autre part « une espérance de progrès ou de régénération sur laquelle ils ont plus que jamais fondé leur apostolat. Ce qu'on considère comme le grand romantisme français, dans son inquiétude même, reste animé d'un mouvement optimiste<sup>84</sup> ».

C'est à ce point d'articulation problématique entre nature et société, puisqu'il est succession et simultanéité à la fois, que les trois auteurs font jouer la solidarité comme un des marqueurs principaux d'un romantisme politique, qui entend produire une perspective réconciliatrice, tout entière tournée vers le peuple.

---

<sup>83</sup> George Gusdorf, *Romantisme II*, *op.cit.* p. 144.

<sup>84</sup> Paul Bénichou, *Le Temps des prophètes*, *op.cit.* p. 445.

***PREMIÈRE PARTIE***

***NATURE***





## *Introduction de la première partie*

Dans cette première partie, nous entendons montrer comment, chez Victor Hugo, Jules Michelet et George Sand, la pensée de la solidarité s'ancre dans la vision romantique unitaire de la Nature qui, selon les mots de George Gusdorf, « n'est pas une poétique seulement, mais un savoir du monde, une conception de l'économie universelle qui fait sa place à l'être humain dans l'épopée de la création.<sup>85</sup> » C'est le sentiment d'absorption ici et maintenant du contemplateur lui-même dans le cosmos, au risque de son anéantissement, qui façonne une vision solidaire de la création qui doit se construire une origine et un débouché. Récit qui « met en scène le débordement du réel au-delà des limites qui lui sont assignées par un décret arbitraire de la raison<sup>86</sup> » et qui nous apparaît, dès son fondement, politique parce qu'il ne concerne pas seulement la recherche d'une origine perdue, mais procède, au moment même où il est formulé, d'une contestation des « frontières artificielles imposées au réel - comme des limites imposées à la réalité de l'homme<sup>87</sup> » pour dessiner un horizon.

Nous entendons décrire les modalités de cette présence au monde à travers différentes « voies d'approche vers une appréhension de l'univers dans sa totalité<sup>88</sup> » auxquelles nous consacrons à chaque fois un chapitre. Toutes ces voies d'approche convergent pour forger une conception qui postule « l'idée puissante qu'il n'y a pas rupture mais continuité entre le réel et l'imagination du réel<sup>89</sup> ».

Le premier chapitre sera dédié aux figures des grands naturalistes Etienne Geoffroy Saint-Hilaire et de son fils Isidore. Leurs travaux ont reçu le soutien enthousiaste de nos trois auteurs. Tout autant que le savant, Victor Hugo, Jules Michelet ou George Sand voient dans le père, Étienne Geoffroy Saint-Hilaire un visionnaire, un poète qui se réclame d'une intuition fondamentale qu'il aurait eu jeune homme, en 1798, au cours d'une expédition scientifique en Égypte commandée par Bonaparte et qui va conditionner ses recherches tout au long de sa vie : le « Plan unique de composition de la Nature ». Cette proximité participe à dessiner, à la frontière de la littérature et de la science, un camp romantique et humanitaire où, à l'image des Naturphilosoph allemands, les écrivains et les naturalistes sont en même temps en quête d'une

---

<sup>85</sup> George Gusdorf, *Romantisme II*, op.cit. p. 362.

<sup>86</sup> Didier Philippot, *Victor Hugo et la vaste ouverture du possible, Essai sur l'ontologie romantique*, op.cit. p. 12

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> George Gusdorf, *Romantisme II*, op.cit p. 367.

<sup>89</sup> *Ibid.*



science qui unit, au moment où s'amorce le grand mouvement de spécialisation des disciplines scientifiques.

Dans les chapitres suivants, nous montrons comment cette conception organiciste, par le discours qu'elle produit sur plusieurs champs distincts que nous examinons séparément, aboutit à fabriquer ce « grand Tout » de la Nature qu'elle intuitionne (chapitre II). Certaines créatures comme les oiseaux, assimilés aux poètes eux-mêmes, ont pour fonction de dévoiler les mystères de ces liens cachés, afin d'ouvrir à une compréhension élargie (chapitre III) de la grande harmonie. C'est aussi au plus profond de la mer (Chapitre IV) qu'est recherchée la source commune qui viendrait confirmer le grand principe indifférencié de solidarité de la vie. À partir de ce postulat s'opère une réactualisation de l'ancienne métaphore de l'échelle des êtres, qui dit à la fois le continuisme des règnes et la grande loi de la métamorphose qui intéresse la Nature et l'homme lui-même dans les transformations successives qui rythment sa vie (chapitres V et VI).

Avec ces grandes lois de solidarité naturelle, les écrivains ne se contentent pas de postuler une origine du monde, ils entendent bien lui donner une efficacité immédiate. Nous traiterons deux thèmes qui montrent que cette solidarité naturelle ne peut être totalement séparée de la recherche d'une harmonie dans la société. C'est le cas avec le *Circulus* (chapitre VII), théorie qui postule la réutilisation des déjections humaines pour assurer la subsistance de tous. Elle témoigne de cette vision circulaire du monde, antimalthusienne, qui articule la solidarité avec une forme d'utilisation infinie des ressources naturelles, qui profiterait aux plus défavorisés. C'est également le cas, avec la relation aux animaux, analogon du peuple des opprimés, dont il faut réclamer la réhabilitation (chapitre VIII). Deux chapitres qui, placés à la fin de la première partie, annoncent la seconde, en montrant le lien immédiat entre la pensée d'une solidarité naturelle à actualiser et finalement la nécessité absolue pour le camp humanitaire de repenser également, dans le cadre même de la grande Question sociale, la relation de l'homme avec la grande totalité dans laquelle il se sent lui-même absorbé.

## ***Chapitre 1.1 Les Geoffroy Saint-Hilaire, savants et poètes de la totalité***

La correspondance d'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844) avec George Sand ou les hommages répétés que rend Victor Hugo aux travaux de cette famille de naturalistes, dont il retient en particulier les théories autour de la tératologie, les relations d'amitié de Jules Michelet avec le fils, Isidore Geoffroy Saint-Hilaire (1805-1861), témoignent de l'influence déterminante de cette lignée de scientifiques sur les trois écrivains. Ils les ont lus et rencontrés, ont correspondu avec eux ou ont assisté à leur enseignement et fréquenté les mêmes cénacles.

Nous voulons montrer que les relations nouées avec cette éminente famille ne se résument pas à une simple appropriation de leurs thèses par les romanciers. Loin d'un lien univoque, il s'agit davantage d'une interpénétration entre deux modes de connaissance, scientifique, littéraire, voire politique, qui se renforcent mutuellement à partir d'un imaginaire partagé de la Nature. D'un côté, les théories vitalistes et unificatrices développées par les Saint-Hilaire fournissent une assise à la vision harmonique de la Nature qui est un des marqueurs de la pensée romantique ; de l'autre, les écrivains distinguent ces savants comme poètes construisant un récit de fondation, dans lequel la Nature porte en germe l'unité à venir de la société.

### ***1.1.1 L'intuition fondatrice de la totalité organique***

Être proche des Saint-Hilaire, c'est se reconnaître alors dans l'intuition fondatrice que le père, professeur à 21 ans, membre de l'expédition de Bonaparte en Égypte, avait formulée dès l'âge de 24 ans : « Il semble que la Nature a formé tous les êtres vivants sur un plan unique. Il postulait là que tous les animaux qu'un zoologiste pouvait examiner sont constitués suivant une même organisation.<sup>90</sup> » Tout son parcours se situera dans le prolongement de cette « seule idée.<sup>91</sup> » Dès 1795, dans son *Mémoire sur les singes Makis* il écrivait : « La Nature a formé tous les êtres vivants sur un plan unique, essentiellement le même dans son principe, mais qu'elle a varié de mille manières dans ses parties accessoires (...) les formes dans chaque classe d'animaux, quelque variées qu'elles soient, résultent toutes au fond d'organes commun à tous.<sup>92</sup> »

---

<sup>90</sup> Hervé Le Guyader, *Geoffroy Saint-Hilaire, un naturaliste visionnaire*, Paris, Belin Alpha, 2017, p. 12.

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> George Gusdorf, *Le Romantisme II, op.cit.* p. 561.

Étienne Geoffroy Saint-Hilaire veut en « faire une loi générale de l'organisation, qu'il appelle la « théorie des analogues » : tout organe d'un animal posséderait un équivalent (on dirait aujourd'hui « homologue ») chez toutes les autres espèces. Pour reconnaître ces « analogies », il introduit un critère précis, le « principe des connexions », selon lequel sont analogues des parties dont les rapports avec les parties voisines sont identiques dans toutes les espèces. Ainsi, deux os seront analogues s'ils présentent des relations semblables avec les muscles, les nerfs, les vaisseaux et les autres os qui les entourent.<sup>93</sup> » Une longue controverse s'engage avec le grand Georges Cuvier, (1769-1832) qui, depuis l'Empire, représente le savant officiel. Ce dernier, qui dès 1825, « avait dénoncé le panthéisme de Saint-Hilaire<sup>94</sup> », soutient à contrario que chacun des groupes d'espèces est caractérisé par un plan d'organisation spécifique, irréductible aux autres. En outre, adversaire du transformisme lamarckien, Cuvier ne reconnaît qu'aux seuls cataclysmes naturels les modifications des espèces.

Cette bataille, connue sous l'appellation de Querelle des analogues, connaît son acmé entre la mi-février et la fin mars 1830, quelques semaines avant la révolution de Juillet. Elle culmine au moment où l'agitation contre le régime gagne le pays. Cuvier est alors couvert d'honneurs. En décembre 1829, il a reçu de Charles X le titre de baron héréditaire. Au début de 1830, l'opposition libérale mène une campagne virulente contre le ministère Polignac. À l'extrême gauche naît un parti républicain dirigé par le journaliste Armand Marrast, qui prendra bientôt part aux journées révolutionnaires de l'été. C'est dans ce contexte que l'affrontement scientifique va connaître « un retentissement extraordinaire. Les journaux publient de longs articles, en particulier *Le Journal des débats*, *Le temps* et *Le National* de Thiers<sup>95</sup>. »

« La tension politique était alors très grande : la presse libérale prend parti pour Geoffroy qui, grâce à Raspail peut-être, va devenir populaire dans les faubourgs. En 1831, il se présente aux élections, moins heureux que le beau-père de son fils Isidore, François Blaque, qui représentera à la chambre la tendance libérale la plus avancée<sup>96</sup> ».

La polémique « s'achèvera sans vainqueur ni vaincu, mais va durablement diviser les anatomistes de toute l'Europe.<sup>97</sup> » Une anecdote célèbre rend compte de l'impact de cette

---

<sup>93</sup> Stéphane Schmitt, « PHILOSOPHIE ANATOMIQUE (É. Geoffroy Saint-Hilaire) », Encyclopædia Universalis en ligne. URL : <http://bouquins.universalis-edu.com/encyclopedie/philosophie-anatomique/>

<sup>94</sup> Franck Bourdier, « Le prophète Geoffroy Saint-Hilaire, George Sand et les Saint-simoniens », Paris, *Histoire et Nature No 1*, 1973, p. 48.

<sup>95</sup> Hervé Le Guyader, *Geoffroy Saint-Hilaire, un naturaliste visionnaire, op.cit.* p 21.

<sup>96</sup> Franck Bourdier, « Le prophète Geoffroy Saint-Hilaire, George Sand et les Saint-simoniens », art.cit. p. 48.

<sup>97</sup> Stéphane Schmitt, « PHILOSOPHIE ANATOMIQUE (É. Geoffroy Saint-Hilaire) », Encyclopædia Universalis en ligne. URL : <http://bouquins.universalis-edu.com/encyclopedie/philosophie-anatomique/>

bataille au-delà des frontières. Le 2 août 1830 parviennent à Weimar les échos des journées révolutionnaires de juillet. Le grand poète et naturaliste, Johann Wolfgang Von Goethe (1749-1832) s'adressant à son fidèle Eckermann lui demande : « Que pensez-vous de ce grand événement ? Le volcan a fait irruption ; tout est en flammes et désormais il ne s'agit plus d'un débat à huis clos » :

C'est en effet, répond Eckermann, une terrible histoire que la révolution qui vient de renverser Charles X, mais dans les circonstances que nous avons et avec un tel ministère, pouvait-on ne pas s'attendre à ce que tout cela finirait par l'expulsion de la famille royale ? ».

Il me semble que nous ne nous entendons pas du tout, mon ami, répliqua Goethe, je ne parle pas de ces gens-là ; il s'agit pour moi de tout autre chose. Je parle du débat entre Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire, débat si important pour la science et qui vient d'éclater en pleine Académie. La chose est d'une très haute importance et vous ne sauriez vous faire une idée de ce que j'éprouvais à la nouvelle du 19 juillet. (...) Maintenant nous avons pour toujours en Geoffroy Saint-Hilaire un puissant allié. La méthode synthétique introduite par Geoffroy Saint-Hilaire ne reculera plus maintenant, voilà ce qui vaut mieux que tout... désormais, en France aussi, dans l'étude de la Nature, l'esprit dominera et sera souverain de la matière. On jettera des regards dans les grandes lois de la création, dans le laboratoire secret de Dieu !<sup>98</sup>

Au terme de sa carrière, à plus de soixante ans, Étienne Geoffroy Saint-Hilaire rappellera que le grand naturaliste allemand Louis Oken, disciple de Schelling, l'avait, dès 1820 dans son journal encyclopédique *L'Isis*, « proclamé un philosophe de la Nature. (...) Cela devait fortement me compromettre en France, car c'était pour ainsi dire m'affilier à une secte à laquelle on livrait à Paris une guerre.<sup>99</sup> » Louis Oken avait fait paraître, en 1802, ses *Éléments de philosophie naturelle, de la théorie des sens et de la classification des animaux*. Enseignant à Munich, il dirigea *L'Isis* dans un esprit très libéral qui lui vaudra une interdiction, de la prison, et un exil à Bâle en Suisse en 1818 où le titre réapparaîtra après une éclipse de plusieurs années. Il obtint finalement une chaire à l'Université d'Iéna où ses cours de philosophie naturelle et de physiologie végétale et animale comparée obtinrent un « succès mérité », selon le *Dictionnaire historique des hommes vivants et des hommes morts de 1788 jusqu'à nos jours* publié à Paris en 1834.<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> Théophile Cahn, *La vie et l'œuvre d'Etienne Geoffroy Saint Hilaire*, Paris, PUF, 1962, p. 212.

<sup>99</sup> *Ibid.* p. 252.

<sup>100</sup> MM. Rabbe, Vieilh de Boisjolin, Sainte Preuve, *Biographie universelle et portative des contemporains ou Dictionnaire historique des hommes vivants et des hommes morts de 1788 jusqu'à nos jours qui se sont fait remarquer chez la plupart des peuples et particulièrement en France, par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leur vertus et leurs crimes, ouvrage entièrement neuf*, Paris, Libraire F.G. Levrault, 1834. pp. 516-517.

Saint-Hilaire utilisera systématiquement son système du Plan unique de composition. Progressivement, à partir de ses recherches en anatomie comparée, embryologie et tératologie, et en faisant aussi appel à certains travaux d'Antoine Etienne Rabaud Augustin Serres (1786-1868), le naturaliste approfondira sa théorie sur sa loi de balancement des organes « qui postule que lorsqu'un organe acquiert un grand développement, c'est toujours au détriment d'un autre » ainsi que son principe « d'attraction de soi pour soi » qui pose une affinité élective des éléments organiques (tendance à la soudure de certains os symétriques).<sup>101</sup> »

### ***1.1.2 À la recherche de sa loi universelle***

Dans ses ultimes ouvrages publiés entre 1835 et 1838, débordant totalement les limites de sa discipline, Etienne Geoffroy Saint-Hilaire franchit une nouvelle étape et tente de revivifier sa « grandiose théorie de l'Univers » qu'il avait entrevue en Égypte lors « d'un moment d'euphorie » lié à une de ses crises récurrentes de cyclothymie. Il entend « réunir la totalité des manifestations de l'Univers dans une seule loi qui devait gouverner les mondes minéral et biologique.<sup>102</sup> » « Son désir d'unité allait si loin qu'il reprochait à la conception newtonienne d'inclure implicitement deux forces, l'attraction et la répulsion.<sup>103</sup> ». Ce qui lui valut alors les sarcasmes du mathématicien et physicien Joseph Fourier (1768-1830).

Dans ses *Notions synthétiques, historiques et physiologiques de philosophie*, il reprend sa loi de « l'attraction de soi pour soi » comme pendant de l'attraction universelle dans le domaine des « corps à petite distance<sup>104</sup> » Il juge que la conséquence de sa découverte qui « remplit l'univers comme Dieu lui-même (...) serait de faire remanier toute la physique telle qu'on l'enseigne, de la reconstruire presque entièrement. » Il conclut : « Je m'étonne moi-même de ce résultat, et pourtant j'y arrive, entraîné là par des déductions logiques. » Cette formule, tout empreinte d'une modestie feinte ou réelle, montre que le scientifique pressent que l'élargissement philosophique de son horizon risque d'entacher sa réputation. Il se justifie : « Je me suis permis uniquement dans le dernier acte de ma carrière scientifique, de recourir à l'expression peut-être respectable et à quelques égards ambitieuse que comporte le mot de loi

---

<sup>101</sup> Georgette Legée. « Etienne Geoffroy Saint-Hilaire et la paléontologie des vertébrés ». Travaux du Comité Français d'Histoire de la Géologie, 1977, 1<sup>re</sup> série (4), pp. 4-8. Hal-00956771.

<sup>102</sup> Hervé Le Guyader, *Geoffroy Saint-Hilaire, un naturaliste visionnaire*, op.cit. p.17.

<sup>103</sup> Théophile Cahn, *La vie et l'œuvre d'Etienne Geoffroy Saint Hilaire*, op.cit. p. 251.

<sup>104</sup> Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Notions synthétiques, historiques et physiologique de philosophie naturelle*, Paris, Denain, 1838, p. 76.

*universelle*. Mon excuse est (que) je ne m'y suis déterminé qu'après trente ans de recherches persévérantes.<sup>105</sup> »

Il développe, dans ses derniers essais, cette vision unitaire combinée à un culte du progrès fondé sur une perfectibilité infinie de la nature humaine, toute rousseauiste. Dans l'introduction, il affirme :

Doit-on sans cesse indéfiniment douter de l'avenir ? Agir ainsi, c'est vraiment méconnaître la loi de l'humanité, ce que renferme de promesses notre perfectibilité indéfinie, ce trésor de futures destinées que la philosophie nous enseigne à croire inépuisable. (...) Comment douter qu'à son heure (...) l'humanité ne soit, en dernière analyse, récompensée de ses constants efforts, et ne s'éclaire enfin par l'intuition et la perception d'une vue unitaire, dont le résultat sera de rallier à elle et d'embrasser synthétiquement tous les rameaux de l'arbre de la science, rameaux jusque-là épars. (...) Sans doute cette marche est prescrite : mais elle ne comporte d'efficacité qu'autant que l'humanité poursuivrait pour son compte son propre développement dans l'ordre du progrès continu.<sup>106</sup>

Nouvelle intuition d'une « vue unitaire » du savoir qui prend une coloration mystique quand il croit reconnaître dans les manifestations des fluides électriques qui le fascinent comme ses contemporains, « l'incompréhensible nature de Dieu, un pouvoir incréé, éternel, qui a pris place dans le monde (...) le grand *fait* que l'on pourrait traduire, y appliquant nos formes de langage, et dire *l'âme universelle* de la Nature.<sup>107</sup> »

### ***1.1.3 La poésie à la rescousse***

Face à ses pairs qui, selon lui, « redoutent » ses théories, et aux positivistes dont il déplore le « silence désapprobateur,<sup>108</sup> », se considérant « en danger de déconsidération,<sup>109</sup> » il appelle à sa rescousse les poètes, pour couper court au procès en littérature et en panthéisme que ses détracteurs, rangés sous la bannière de Cuvier, lui intentent. Pour les contrer, il réfute l'opposition entre science et littérature en construisant lui-même une narration qui dépasse la simple synthèse scientifique dans un récit orienté vers le progrès. Il convoque « ces hommes ; aux vues synthétiques », qui (...) ne diffèrent que parce qu'au titre de philosophes, poètes et théologiens, ils étudient autrement, d'une manière plus générale les règles, les effets, toutes les

---

<sup>105</sup> Théophile Kahn, *La vie et l'œuvre d'Etienne Geoffroy Saint Hilaire*, *op.cit.* p. 251.

<sup>106</sup> Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Notions synthétiques, historiques et physiologique de philosophie naturelle*, *op.cit.* p. VII à IX.

<sup>107</sup> *Ibid.* p. 26.

<sup>108</sup> *Ibid.* p. 64.

<sup>109</sup> Théophile Cahn, *La vie et l'œuvre d'Etienne Geoffroy Saint Hilaire*, *op.cit.* p. 251.

manifestations phénoméniques de l'univers » et s'intéressent « du moins au rapprochement entre la science et la littérature.<sup>110</sup> »

Edgar Quinet, dans l'oraison funèbre qu'il prononce le 22 juin 1844 aux obsèques du savant, déplore qu'on l'ait « accusé d'être poète. Oui, sans doute il l'était comme ces grands hommes, par un pressentiment plus soudain plus divinatoire que l'exacte vérité.<sup>111</sup> ». Quinet reconnaît que toutes les théories du défunt étaient fondées sur un « pressentiment », lui conférant un caractère divinatoire plus fort que le principe de réalité. L'ex-saint-simonien semble – pour mieux les retourner – faire siens les arguments des ennemis de Geoffroy Saint-Hilaire. Le procès en poésie – « on l'a accusé d'être poète » – devient dès lors le cœur de l'éloge rendu au scientifique. L'unité sort d'abord d'une vision qui préside à toute science. Celui qui n'a cessé de revendiquer une intuition primordiale, une fulgurance dont il aurait cherché tout au long de ses travaux à vérifier la validité se trouve rangé au nombre des aèdes dans leurs fonctions oraculaire, comme porteurs d'une forme de parole divinatoire qui serait inspirée par une puissance supérieure.

Victor Hugo fera également litière de ce procès en littérature. Sa présence au cimetière parisien du Père Lachaise est attestée par la *Gazette médicale de Paris*. Le poète, écrit le chroniqueur, figure dans ce « cortège nombreux et composé de notabilités scientifiques, artistiques et littéraires » comme une « députation de l'École normale et une foule de médecins de savants et de personnes de toutes les classes de la société. » À peine la procession a-t-elle « franchi les portes du cimetière, raconte la gazette, que des hommes du Peuple, la plupart employés au Jardin des Plantes, ont dételé les chevaux et ont porté à bras les restes de M. Geoffroy jusqu'au lieu de la sépulture.<sup>112</sup> » Scène qui vise à démontrer la large audience du savant dans les couches populaires. « M. Quinet, note le chroniqueur, a montré ce qu'il y avait de jeunesse et de vie dans les idées de M. Geoffroy. Homme de cœur et d'imagination, il a parlé du savant, du poète, du père de famille, de l'ami.<sup>113</sup> »

Hugo, dans une note paginée située par Guy Rosa entre 1834 et 1837, revendique pour Geoffroy Saint-Hilaire, une largesse de vue nourrie par ce « sentiment d'imagination et de poésie », qui le distingue de ses pairs :

---

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> Hervé Le Guyader, *Geoffroy Saint-Hilaire, un naturaliste visionnaire*, *op.cit.* p. 329.

<sup>112</sup> *Ibid.* pp. 308-309.

<sup>113</sup> *Ibid.*

Le savant est de sa nature étroit. Dans l'esprit du savant un coin seulement est éclairé, épaisses ténèbres partout ailleurs. Au fond de ces hommes utiles et spéciaux, il y a presque toujours une antipathie incurable pour toutes les choses de sentiment d'imagination, de poésie, d'art, de religion. C'est-à-dire pour tout le grand côté de l'humanité. Questionnez Laplace sur Mozart, Cuvier sur Raphaël, Arago sur Virgile, tous sur Jésus-Christ et vous verrez quelle barbarie ! Dans l'intelligence limitée de l'homme la science d'une chose n'est souvent que l'ignorance profonde de tout le reste. Excepter Geoffroy-Saint-Hilaire.<sup>114</sup>

Si l'on en croit Evelyn Blewer, Hugo aurait échangé longuement avec le savant. Le personnage, baptisé de la simple lettre « G », que Hugo peint comme un poète-savant et qui l'accompagne dans le Gâtinais au cours d'une promenade rapportée dans *Le Rhin*, pourrait bien être Geoffroy Saint-Hilaire âgé, frappé de quasi-cécité. Mais il semble impossible de l'affirmer absolument, car le compagnon du poète est désigné par cette simple initiale.<sup>115</sup> » Cependant, il est intéressant de noter que dans cette formule de « poète-savant », la qualité littéraire vient en premier.

On retrouve cette figure dès les premières pages des *Travailleurs de la mer*, lorsque le narrateur décrit au chapitre quatre de la partie initiale baptisé *l'Herbe*, la riche flore de Guernesey, peuplée d'une myriade d'insectes, qui fait le ravissement de « l'entomologiste un peu songeur » et du « poète-naturaliste.<sup>116</sup> » Dans le premier groupe nominal, la qualité de savant vient en ouverture, alors qu'elle est placée en second dans le composé suivant. Ce chiasme crée une équivalence entre les deux aspects. Aucun poète parcourant les prairies de Guernesey ne saurait ignorer totalement la botanique et l'entomologie, mais aucun naturaliste ne peut se livrer à l'observation sans partir de l'intuition du mystère de la création. C'est justement la combinaison de la science et de la poésie qui crée la vision de l'unité.

Comme le note Yvon le Scannff, chez Hugo, dans les *Proses philosophiques des années 1860-1865*, « l'intuition est bien la reine des facultés (...) L'observation (scientifique) est en effet impuissante à constituer une philosophie de la Nature » tandis que penser la Nature « par l'intuition ou l'imagination créatrice, comme organisme, c'est la postuler comme une totalité organisée et finalisée, comme un produit achevé et une production infinie, c'est se donner la possibilité de la penser.<sup>117</sup> »

---

<sup>114</sup> Victor Hugo, *Choses Vues*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 1987, p. 1023-1024

<sup>115</sup> Evelyn Blewer, Petit-Gervais, « Geoffroy-Saint-Hilaire et les acariens : une source du *Rhin* », Paris, *Revue d'histoire littéraire de France*, 86<sup>e</sup> année N°6, Victor Hugo (Nov-déc 1986), PUF, pp. 999-1007. <https://bouquins.jstor.org/stable/40528691>

<sup>116</sup> Victor Hugo, *Les Travailleurs de la mer*, Paris, Gallimard, Folio, 1980, p. 30.

<sup>117</sup> Yvon Le Scannff, Hugo et les « Proses philosophiques » (1860-1865) : encore une autre philosophie de la Nature ? », Communication devant le *Groupe Hugo, CERILAC, Université de Paris*, 18 janvier 2014. <http://groupugo.div.jussieu.fr/Groupugo/14-01-18lescanff.htm>



Dans la conclusion du *Promontorium somnii*, Hugo range bien Geoffroy Saint-Hilaire au nombre de ces « observateurs graves, pour ceux qui représentent la science profonde » c'est-à-dire ceux qui prononcent « ce mot Énigme » devant ces incompréhensibles tâtonnements de la Nature, ces monstres que la tératologie tente de comprendre et qui troublaient le grand Geoffroy Saint-Hilaire comme l'écrivain lui-même.<sup>118</sup> » La connaissance scientifique la plus profonde doit déboucher, non sur des affirmations ou des dogmes, mais sur une interrogation ontologique qui rend poreuse la frontière entre le songe et la science. Hugo en veut notamment pour preuve l'ornithorynque, venu depuis peu troubler les classifications des espèces. Originaire de Nouvelle Hollande, future Australie, il fut découvert en Europe en 1797. Les premiers scientifiques anglais à l'examiner crurent d'abord à un canular. Mais il fallut bien se résoudre à lui faire une place dans le tableau de l'évolution. Geoffroy Saint-Hilaire rangea aux côtés de l'échinidé cet étrange mammifère pondeur d'œufs au bec de canard. Il créa pour lui la classe des monotrèmes.

Hugo veut de surcroît le faire voisiner avec d'autres créatures, les animaux composites issus des songes de l'homme. « L'ornithorynque a un bec comme l'oiseau, les écailles comme le poisson, quatre pattes comme le quadrupède ; ajoutez-lui des ailes, vous avez le griffon.<sup>119</sup> » Que des êtres intermédiaires puissent être encore découverts dans de lointaines contrées redonne force aux mythes. Hugo élargit l'unité du plan de composition développée par Geoffroy Saint-Hilaire à ces hybridations sorties de l'imaginaire humain, mais dont des traces de l'existence immémoriale subsisteraient, encore visibles, aux antipodes.

En comblant les espaces de l'imaginaire, ces créatures aux limites incertaines élargissent le plan de composition dans le champ du symbolique. Ils confirment, dans l'espace poétique, un autre continuum des espèces. Dans une note datée « vers 1850 » insérée dans la partie « La création-la Nature » du volume *Océan*, Hugo énonce sous le titre de « Philosophie naturelle » une analogie provocatrice qui amplifie les thèses du naturaliste :

L'oiseau et le poisson, c'est la même chose. Le poisson comme l'oiseau est l'animal qui se meut dans tous les sens en un milieu pénétrable et élastique ; en d'autres termes qui prend son point d'appui dans son milieu même. Les ailes et les nageoires sont des appareils identiques. Nager et voler, c'est le même fait. Les écailles et les plumes imperméables sont des écailles dilatables.<sup>120</sup>

---

<sup>118</sup> Victor Hugo, *Proses philosophiques des années 1860-65*, op.cit. p.668.

<sup>119</sup> *Ibid.* p. 668.

<sup>120</sup> Victor Hugo, *Océan*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 1989, p. 49.

L'analogie abrupte de la première phrase : « c'est la même chose » ; est destinée à donner une force poétique aux thèses qu'Etienne Geoffroy Saint-Hilaire avait ébauchées dès 1818 dans sa *Philosophie anatomique*.

### ***1.1.4 Un maître à penser pour les réformateurs sociaux***

Ce discours qui dépasse les frontières entre les disciplines, où la science participe d'une vision poétisée du monde, se complète chez Etienne Geoffroy Saint-Hilaire d'une fascination pour la geste révolutionnaire de 1789. Il s'agit alors d'un des marqueurs essentiels du clivage entre les libéraux, qui revendiquent l'héritage de 1789, et les partisans de la restauration monarchique. Dans ce débat, le scientifique n'hésite pas à se placer sous le parrainage d'un membre du Tribunal révolutionnaire, Joachim Vilate (1767-1795), dont il cite abondamment l'ouvrage les *Causes secrètes de la révolution des 9 et 10 thermidor* rédigé en la prison de La Force à Paris pour, selon l'édition dirigée par Olivier Ritz en 2018, vainement « se défendre d'avoir été un artisan de la Terreur et un complice de Robespierre. (...) Avec Fouquier-Tinville et les autres membres du Tribunal révolutionnaire, il sera jugé, condamné à mort et guillotiné le 7 mai 1795. <sup>121</sup> ». « Le texte de Vilate est aussi intéressant pour les nombreuses références littéraires et culturelles qu'il contient. Vilate montre d'abord son attachement aux Lumières. Il cite *L'Esprit des Lois* de Montesquieu (1748) et la comédie écrite en 1739 par Voltaire, *Le Fanatisme, ou Mahomet le Prophète* ainsi que *Les Ruines* ou *Méditations sur les révolutions des empires* de Volney (1791). Il évoque également Rousseau à la fin du texte. <sup>122</sup> » Geoffroy Saint-Hilaire salue des « écrits pleins de fougue et de sentiments révolutionnaires » dont il retient la « grande loi de la Nature révélée à l'écrivain Vilate (...) devenue la sienne, comme formant la définitive conclusion de mes longs et pénibles travaux » qu'il écrit en lettres capitales :

La loi d'attraction valable pour les molécules métalliques l'est pour la création en son entier, donc pour l'homme comme partie de cet ensemble : Méditez ce passage : il existe, dit-on, dans la nature un PRINCIPE D'UNION entre toutes les choses semblables, qui les attire les unes vers les autres : qui se ressemble s'assemble. (...) C'est un fait à énoncer, non à expliquer que des molécules métalliques, - par exemple- quand saisies par le feu elles ont été désassemblées et disjointes n'attendent pour se reprendre que la soustraction du calorique qui les enveloppait parce qu'elles s'attirent réciproquement. <sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> Joachim Vilate, *Causes secrètes de la révolution du 9 au 10 thermidor*, édition numérique publiée sous la direction d'Olivier Ritz, Université Paris Diderot, « Publications du Centre Seebacher », Paris, 2018. p. 20.

<sup>122</sup> *Ibid.* p. 25

<sup>123</sup> Geoffroy Saint-Hilaire, *Notions synthétiques, historiques et physiologique de philosophie naturelle*, *op.cit.* p. 76.

Ces ultimes textes, empreints d'envolées mystico-philosophiques, vont participer au premier chef de la « fascination certaine sur ses contemporains<sup>124</sup> » qu'exerce le naturaliste et dénote en même temps de sa « nature romantique.<sup>125</sup> » Il va devenir un des maîtres à penser des saint-simoniens et particulièrement de dissidents comme Pierre Leroux. « Les premiers réformateurs sociaux puisent chez lui l'idée d'une transposition des lois physiques à des phénomènes sociologiques qui fondent les principes philosophiques d'un socialisme compris comme le travail de la société sur elle-même<sup>126</sup> ». Ils veulent « articuler les lois sociales « naturelles » à la perspective d'une mise en œuvre d'institution découlant du principe fondamental d'association.<sup>127</sup> »

Saint-Hilaire recourt lui-même à la métaphore de l'organisation sociale pour rendre intelligible sa loi d'attraction de soi pour soi. Dans ses *Études progressives d'un naturaliste durant les années 1834 et 1835*, il indique que « les matériaux de l'organisation se groupent entre eux pour former un organe comme des maisons s'agglomèrent pour former une cité. <sup>128</sup> » En outre, les réformateurs se reconnaissent dans les principes transformistes relatifs à l'influence du milieu ambiant sur le développement des organismes, dont Saint-Hilaire est un des tenants.

L'oraison funèbre prononcée par Edgar Quinet témoigne de cette proximité du savant avec les libéraux et les réformateurs sociaux et de son aura dans le peuple. Le discours du poète républicain, traducteur en France de Herder, et ami de Jules Michelet éclaire ce lien :

Comment se fait-il qu'avec si peu d'amour du bruit et de l'éclat, cet homme, tout entier retiré dans la science, soit devenu si populaire parmi nous ? C'est que l'idée qu'il a mise en lumière est, à beaucoup d'égards, le fond de notre époque. Désir, pressentiment, nécessité d'une vaste unité, c'est là ce qui travaille le monde. M. Geoffroy Saint-Hilaire, véritable génie précurseur, a établi dans la Nature et dans la science ce principe harmonieux que nous cherchons encore dans le monde civil, politique et religieux. Voilà par où les travaux de cet esprit créateur se lient au travail actuel de tout le genre humain et comme il est d'abord arrivé à ce fondement d'unité que tout le monde recherche par toutes les voies. <sup>129</sup>

Quinet opère ici clairement la transposition du sens de l'Unité du plan de composition de Saint-Hilaire vers un principe d'harmonie applicable au champ de la société qu'il nomme le « fondement d'unité. » Au moment de sa disparition, Geoffroy Saint-Hilaire est ainsi présenté

---

<sup>124</sup> Théophile Cahn, *La vie et l'œuvre d'Etienne Geoffroy Saint Hilaire*, op.cit. p. 2.

<sup>125</sup> *Ibid.* p. 251.

<sup>126</sup> Martine Watrelot, *George Sand et les sciences de la vie et de la terre*, Paris, Céliis, 2020, p. 181.

<sup>127</sup> *Ibid.*

<sup>128</sup> *Ibid.*

<sup>129</sup> Hervé Le Guyader, *Geoffroy Saint-Hilaire, un naturaliste visionnaire*, op.cit. p. 329.

à la fois comme poète, mais également comme le grand précurseur, dans la science, d'un principe directeur d'harmonie transposable au champ de la société, dans la question sociale en particulier.

### ***1.1.5 Quand Hugo fait se rencontrer progrès des sciences et réformes sociales au sommet des barricades***

La fascination des nouvelles générations de progressistes pour cette articulation des sciences avec l'utopie sociale est esquissée dans *Les Misérables* à travers le personnage d'Enjolras, meneur de la quasi-société secrète des amis de l'ABC qui représente, à lui seul, « la logique de la Révolution<sup>130</sup> » :

Il lisait tout, allait au théâtre, suivait les cours publics, apprenait d'Arago la polarisation de la lumière, se passionnait pour une leçon où Geoffroy Saint-Hilaire avait expliqué la double fonction de l'artère carotide externe et de l'artère carotide interne, l'une qui fait le visage et l'autre qui fait le cerveau. Il était au courant, suivait la science pas à pas, confrontait Saint-Simon avec Fourier, déchiffrait les hiéroglyphes, cassait les cailloux qu'il trouvait et raisonnait géologie, dessinait de mémoire un papillon bombyx, signalait les fautes de français dans le dictionnaire de l'Académie, étudiait Puységur et Deleuze (...) il était savant, puriste, précis, polytechnique, piocheur et en même temps pensif « jusqu'à la chimère », disaient ses amis. Il croyait à tous ces rêves : les chemins de fer, la suppression de la souffrance dans les opérations chirurgicales, la fixation de l'image dans les chambres noires, le télégraphe électrique, la direction des ballons (...) il était de ceux qui pensaient que la science finira par tourner la position.<sup>131</sup>

Ce jeune révolutionnaire, qui va bientôt donner sa vie dans les émeutes parisiennes de 1832, est fasciné aussi bien par Arago et Saint-Hilaire que par Fourier ou Saint-Simon. Au croisement de ces influences, Hugo construit un personnage qui condense, par son éclectisme avant-gardiste, cette combinaison entre la science dans sa dimension progressiste et l'utopie sociale. Au Panthéon du jeune homme, le nom de Saint-Hilaire est ici accolé à celui de cette autre grande figure du scientifique républicain, François Arago, élu conseiller général de la Seine en 1830, membre éminent du parti républicain pendant la monarchie de Juillet, futur président de la commission exécutive de la Seconde République en 1848 qui refusera ensuite de prêter allégeance et démissionnera de toutes ses fonctions après le coup d'État de Napoléon III en décembre 1852. Refus que Victor Hugo saluera dans *Napoléon le Petit* comme un acte majeur de résistance au nouveau régime. Ces figures viennent, à parts égales, nourrir la « rêverie » d'un personnage qui, à l'instar d'Hugo racontant sa visite à Arago en 1834 à l'observatoire de Paris

---

<sup>130</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1951, p. 664.

<sup>131</sup> *Ibid.* p. 231.

en ouverture de *Promontorium somnii*, multiplie les lectures d'ouvrages de vulgarisation pour nourrir ses travaux, est « au courant », et lit tout. Le romancier souligne que le chef des amis de l'ABC, selon la mode du moment, a assisté comme Michelet ou lui-même, à une leçon du grand naturaliste au Jardin des plantes. Le cours cité dans *Les Misérables* porte sur « l'artère carotide interne ou externe ». Cette étude n'est pas choisie au hasard par Hugo. Elle fait partie des travaux les plus déterminants de Saint-Hilaire en tératologie, publiés dès 1822 dans sa *Philosophie anatomique des monstruosités humaines*. Dans ces pages, dans lesquelles il rend un hommage appuyé aux travaux de Serres, le naturaliste traite en particulier des anomalies du système sanguin cérébral chez le prosencéphale, fœtus monstrueux dont le cerveau se trouve hors du crâne, porté sur une sorte de pédoncule. C'est de cette série de travaux que Saint-Hilaire a tiré sa loi de « l'attraction de soi pour soi » du balancement des organes, principe universel d'équilibre et de compensation dans la Nature. Ce choix montre une connaissance fine par Hugo des travaux en tératologie du savant, domaine qui le fascine tout particulièrement.

Enjolras, au fait de tout ce qui est à la mode, étudie Puységur et Deleuze, émules de Mesmer, spécialistes du magnétisme animal alors en vogue dans les salons et chefs de file de l'école dite « psycho-fluidiste », dont le Hugo spirite connaît alors les travaux. « Préoccupé des questions d'éducation,<sup>132</sup> », le jeune homme critique le système sclérosé des collègues et ressemble déjà à ces futurs hussards noirs, ces maîtres qui sortiront des écoles normales et dont le savoir polytechnique va permettre de former les écoliers. Cette culture encyclopédique résolument en pointe fournit au personnage un terreau pour sa rêverie révolutionnaire. Ce « savant, puriste, précis, polytechnique, piocheur », est, comme Hugo rêvant sous la lunette astronomique d'Arago, « pensif jusqu'à la chimère<sup>133</sup> ».

Enjolras se pique également de géologie, science qui connaît son propre processus révolutionnaire en ce début de XIX<sup>e</sup> siècle. Comme le note François Ellenberger, les années 1810 à 1830 voient en Europe la naissance de la géologie moderne, qui remet en cause des fondements bibliques. Sous Napoléon, le pape Pie VII avait déjà levé l'obligation de se référer au texte de la genèse pour dater la création. Avec l'étude des fossiles et des couches terrestres s'impose « le fait d'une suite de mutations de la biosphère dans des temps longs surtout imposée par George Cuvier. Mais ce dernier interprète la suite des « mondes » disparus en termes de cataclysmes exterminateurs, théorie qui gardera longtemps les faveurs de Hugo. Lamarck (1744-1829), défend en 1809 la thèse opposée d'une transformation graduelle du monde vivant

---

<sup>132</sup> *Ibid.*

<sup>133</sup> *Ibid.*

et fonde ainsi sa doctrine de l'évolution.<sup>134</sup> » « Raisonner géologie », comme l'écrit Victor Hugo à propos d'Enjolras, c'est casser prosaïquement de simples cailloux, mais, c'est aussi acter cette remise en cause majeure des dogmes millénaires de la chrétienté. De même qu'en 1832, dessiner à main levée un papillon bombyx c'est également se mêler au plus haut point science et combat révolutionnaire. C'est d'abord se pencher sur les règnes des plus humbles, les insectes, la métonymie d'un peuple déjà rehaussé par Saint-Hilaire au rang des vertébrés, et pour cette raison glorifiés par Michelet. C'est aussi, en l'espèce, dessiner de mémoire l'insecte qui, en fournissant son fil de soie, a présidé à la destinée des milliers de Canuts lyonnais, ouvriers tisserands dont la révolte avait fini dans le sang en 1831, comme un prélude aux barricades parisiennes de 1832, décrites dans *Les Misérables*. C'est faire montre d'une connaissance profonde de la Nature et des techniques, en même temps que de la plus dure condition ouvrière. Enjolras puise aux diverses sources des dernières connaissances scientifiques, pour nourrir l'utopie qui fait de lui un « prêtre de l'idéal<sup>135</sup> ». Il présente ce profil hugolien de progressiste nourri d'un savoir éclectique qui amalgame dans une vision, sans les adopter en bloc, les doctrines et les découvertes scientifiques, qui prétendent toutes ouvrir la voie à un progrès où la Nature harmonique préfigure l'avenir de l'humanité. Il s'agit de placer le sentiment révolutionnaire dans une logique historique où il devient l'aboutissement d'un processus inéluctable. Les sciences sont là pour confirmer un horizon de progrès.

À l'instar du jeune héros révolutionnaire des *Misérables*, alors qu'il entame les dernières années de son œuvre, Etienne Geoffroy Saint-Hilaire prend part à ce mouvement d'édification et de vulgarisation des sciences qui doit participer à l'éducation populaire.

### ***1.1.6 Une correspondance nourrie avec George Sand***

En 1835, à l'âge de soixante-trois ans, soucieux de diffuser ses théories, le naturaliste prend l'initiative d'écrire à George Sand. Leurs échanges, assez irréguliers, dureront quatre années. Selon les notes de l'édition des Classiques Garnier de *Lélia*, Geoffroy Saint-Hilaire, « bien avant de recourir à Balzac avait songé à George Sand pour divulguer ses idées. Il s'était adressé à Musset en août 1835 pour prendre contact avec elle : distraction de savant...Musset lui avait signalé que Lamennais pourrait servir d'introduit. Le 5 juin 1835, Sand qui avait reçu les *Principes de philosophie zoologique* se déclarait charmée et enthousiasmée. (...) En août 1838, enfin elle écrivait : Vous voulez bien m'encourager à écrire sur vos travaux (...) dès

---

<sup>134</sup> François ELLENBERGER, Géologie-Histoire, Encyclopædia Universalis URL : <http://bouquins.universalis-edu.com/encyclopedie/geologie-histoire-des-sciences-de-la-terre>

<sup>135</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, op.cit. p. 228.

que j'espérerai ne pas trop dénaturer vos principes en les vulgarisant par mes mauvaises phrases, j'essayerai de le faire ». Les rapports demeurèrent fréquents jusqu'à ce qu'en 1839, l'écrivaine signifie « à Geoffroy Saint-Hilaire qu'elle ne publierait rien sur sa doctrine.<sup>136</sup> » Avant cette rupture, entre 1835 et 1838, les épistoliers se rencontreront au moins six fois, d'après le tableau de la « fréquence des échanges entre George Sand et Saint-Hilaire » publié par Martine Watrelot<sup>137</sup>. Saint-Hilaire ne fût pas étranger à la naissance de l'amitié de George Sand avec Pierre Leroux, dont l'influence sur la romancière ira croissante et sera déterminante dans les années 1839-1840.

Un fragment inédit de *Lélia* daté de 1839 reprend pour titre une partie de la formulation de la théorie de « l'attraction de soi pour soi » développée par Saint-Hilaire. Ce chapitre s'intitule « Soi pour soi, la science. » Dans ce texte, George Sand, comme Goethe, voit dans la Querelle des analogues « l'événement philosophique dont le présent s'est le moins occupé, au milieu des préoccupations d'une époque toute commerciale, et dont l'avenir se préoccupera le plus lorsqu'il nous jugera. »

Dans « cette lutte qui s'est engagée entre les deux plus illustres naturalistes de nos jours, » George Sand prend le parti de Geoffroy Saint-Hilaire dont elle juge qu'au « bout de quarante ans de labeur, il écrivit quelques pages et ces pages, dont tout le monde peut rire sans en effacer une ligne, laisseront, même dans le siècle où nous vivons, une impression profonde dans l'âme de tout homme qui les relira deux fois sans idée préconçue. » Sand, qui précise prudemment qu'elle se prononce « comme poète » sur les écrits du naturaliste, a trouvé « au-delà d'un style dur, étrange, heurté, obscur, des pensées vastes comme le monde (...) des élans de pensée bibliques, des cris de l'âme mystérieux et grandioses comme on n'en trouve qu'à l'aurore des religions : voilà ce que j'ai trouvé, comme poète, dans cette brève formule d'un système universel ».

George Sand salue le « prophète » d'une nouvelle religion qui viendrait s'inspirer des vérités nouvelles de la science. Avec la théorie du plan unique de composition « l'unité du principe créateur est démontrée physiquement et la loi de Moïse ne laisse plus de doutes ».

J'ai trouvé dans cet aperçu nouveau de la création ce qu'il y a le plus digne de foi, ce qu'il y a de plus satisfaisant pour l'esprit humain, de plus conforme, pour ses instincts nobles, à son inépuisable soif d'ordre et d'harmonie : la chaîne universelle non interrompue, l'équilibre et l'accord joignant par d'innombrables anneaux et par une suite insensible la Nature inerte à la Nature animée, la pierre à la plante, l'insecte à l'oiseau, la brute à l'homme, l'homme à tout et tout à Dieu.<sup>138</sup>

---

<sup>136</sup> George Sand, *Lélia*, Classiques Garnier, Paris, 1960, p. 553.

<sup>137</sup> Martine Watrelot, *George Sand et les sciences de la vie et de la terre*, op.cit. p. 173.

<sup>138</sup> George Sand, *Lélia*, op.cit. p. 549.

La transposition des lois de la Nature dans une future société régie par cette continuité harmonique constitue un motif essentiel de l'adhésion de George Sand aux théories du naturaliste. « Ce qui attire George Sand dans la doctrine de Geoffroy Saint-Hilaire c'est « un système universel » (...) c'est-à-dire une explication complète de l'origine du monde et de la vie, qui relie le microcosme au macrocosme et répond à l'attente d'une humanité inquiète.<sup>139</sup> » Sand voit elle aussi chez Geoffroy Saint-Hilaire « quelque chose de plus grand, de plus hardi, de plus sincère et de plus poétique (...) qui jette à bas la genèse de Cuvier pour quiconque déteste le mesquin dans les arts.<sup>140</sup> » On retrouve l'importance du caractère poétique de la pensée de Saint-Hilaire. Dès lors, il s'agit, bien dans le chapitre inédit de *Lélia*, de saluer encore fois l'« intuition » d'un principe naturel d'unité de la société assis sur une loi d'association, comme fondement d'une nouvelle religion qui procède, dans une « direction unie et bienfaisante », du « divin paraclét<sup>141</sup> ».

Cependant, Pour Hervé le Guyader les relations entre Sand et Geoffroy Saint-Hilaire sont marquées par « une incompréhension totale » du naturaliste par l'écrivaine. Sand méconnaît totalement le matérialisme du scientifique qui se révélera incompatible avec son spiritualisme et les visées de l'influent Pierre Leroux.<sup>142</sup> » Le chapitre « Soi pour soi. La science » totalement à la gloire de Saint-Hilaire, restera inédit.

### ***1.1.7 Michelet salue un maître et un ami***

Chez Michelet, qui saluera dans *L'Insecte* « l'école hardie et féconde<sup>143</sup> » des Geoffroy Saint-Hilaire, la théorie de l'Unité du plan de composition vient démontrer la profonde dépendance des hommes à l'égard des plus humbles et illustrer la philosophie de l'historien qui plaide dans *Le Peuple* pour une égalité de fait entre toutes les créatures. Paul Viallaneix estime qu'après Virgile, Michelet s'est découvert avec Geoffroy Saint-Hilaire, un autre « maître », attentif « aux ressemblances entre l'enfant et l'animal.<sup>144</sup> ». Il a publié une note qu'il date, en raison de la forme de l'écriture de Michelet, de peu avant 1870 dans laquelle l'historien revient

---

<sup>139</sup> Martine Watrelot, *George Sand et les sciences de la vie et de la terre*, *op.cit.* p. 128.

<sup>140</sup> *Ibid.*

<sup>141</sup> George Sand, *Lélia*, *op.cit.* p. 551.

<sup>142</sup> Hervé Le Guyader, *Geoffroy Saint-Hilaire, un naturaliste visionnaire*, *op.cit.* p. 421.

<sup>143</sup> Jules Michelet, *L'Insecte*, Paris, Édition des Équateurs, 2011, p. 327.

<sup>144</sup> Jules Michelet, *le Peuple*, Paris, Garnier-Flammarion, 1974, Introduction de Paul Viallaneix, p. 30.



sur sa vive émotion devant l'enseignement dispensé au début des années 1840 au Muséum d'Histoire naturelle.

J'allais ému et dévot, souvent au jardin des plantes, j'y voyais le grand Geoffroy, un innocent de génie, d'admirable et sublime d'enfance (...) En 1842, j'y connus M. Serres, je suivais parfois ses cours. Son livre, l'Embryogénie me souleva le voile d'Isis, me fit entrevoir l'énorme portée morale de ce qu'on croit physique. (...) Sur le point grave où se croisent les sciences de l'homme et de la Nature, de la vie matérielle et sociale, c'est notre naissance, le mystère de notre origine, de notre vivant berceau.<sup>145</sup>

Pour l'historien, ce Muséum d'histoire naturelle, véritable « palais de féerie », s'apparente à une « grande église » où il croit voir, dans le droit fil du « génie des métamorphoses de Lamarck et de Geoffroy » des « ressuscités <sup>146</sup> ». Les théories transformistes deviennent sous sa plume un « grand effort révolutionnaire contre la matière inerte, et qui irait jusqu'à supprimer l'inorganique. Rien ne serait mort tout à fait. Ce qui a vécu peut dormir et garder la vie latente. Une aptitude à revivre. Qui est vraiment mort ? Personne<sup>147</sup> ». Le journal de Jules Michelet témoigne, notamment en 1845, au moment où il rédige *Le Peuple*, d'une fréquentation assidue du fils et continuateur du grand naturaliste. Ainsi, Lundi 25 Août : « Le matin chez Ravaisson, puis Geoffroy Saint-Hilaire, puis au bain des Feuillantines. » Vendredi 29 août : « Encore Geoffroy-Saint-Hilaire. Non trouvé. » Le 31 : « Commencé d'écrire le chapitre 3 du Peuple. » Le 2 septembre, à propos du Peuple : « Écrit le commencement ». Puis au même endroit : « J'allais aller chez Geoffroy Saint-Hilaire lorsque Duprat survint. » Le 31 octobre l'historien indique qu'il a assisté au Jardin des plantes aux cours de Geoffroy-Saint-Hilaire et Serres. Le 11 novembre 1845, Michelet se lance dans le chapitre du *Peuple* baptisé « instinct » avant d'assister le vendredi 19 à un cours sur la respiration chez les animaux. Le 13 février suivant, il reçoit à dîner Serres et Geoffroy Saint-Hilaire. Le livre porte la marque de cette concomitance. Dans le chapitre baptisé « Digression. Instinct des animaux. Réclamation pour eux » de la deuxième partie, Michelet rend un hommage vibrant à la lignée des naturalistes.

Notre siècle aura une grande gloire. Il s'y est rencontré un philosophe qui eut un cœur d'homme. Il aima l'enfant, l'animal. L'enfant, avant sa naissance, n'avait excité l'intérêt que comme une ébauche, une préparation de la vie ; lui, il l'aima en lui-même, il le suivit patiemment dans sa petite vie obscure, et il surprit dans ses changements la fidèle reproduction des métamorphoses animales.<sup>148</sup>

---

<sup>145</sup> Paul Viallaneix, *La Voie royale*, op.cit. p. 434.

<sup>146</sup> Jules Michelet, *La Mer*, Paris, Folio, 1983, p. 141.

<sup>147</sup> *Ibid.*

<sup>148</sup> Jules Michelet, *Le Peuple*, op.cit. p. 181.

Michelet s'enthousiasme ici pour les travaux menés entre 1811 et 1830 par Etienne Geoffroy Saint Hilaire dans le domaine de l'embryologie, et plus précisément, comme le note Hervé le Guyader, pour ce qui deviendra la tératologie. Aidé par Antoine Etienne Rabaud Augustin Serres (1786-1868), alors professeur d'anatomie à la faculté de médecine, Saint-Hilaire rapproche embryologie et classification. « En d'autres termes, il postule qu'un animal de rang « supérieur » passe au cours de son développement par des stades qui correspondent à des états adultes d'animaux dits « inférieurs.<sup>149</sup> » Ainsi pour lui, « c'est la terre qui au fur et à mesure de son développement va produire les conditions qui vont permettre aux embryons d'actualiser pas à pas les potentialités qui existaient de manière immanente. » « Une telle vision globalisante comporte comme corollaire la notion de progrès. La tentation est alors grande de ne pas la limiter aux seuls animaux. Et pourquoi ne pas considérer par analogie un progrès de l'humanité ?<sup>150</sup> ».

Michelet déduit de cette thèse qu'au « sein de la femme, au vrai sanctuaire de la Nature, s'est découvert le mystère de la fraternité universelle. Grâce soient rendues à Dieu ! Ceci est la véritable réhabilitation de la vie inférieure. L'animal, ce serf des serfs se retrouve comme le parent du roi du monde.<sup>151</sup> » Il inclut ses deux commensaux du 13 février dans son admiration pour le père, « si glorieusement continué par son ami et son fils, MM. Serres et Isidore Geoffroy Saint-Hilaire. Je vois avec ce bonheur une jeunesse pleine d'avenir entrer dans cette voie scientifique.<sup>152</sup> ». Déduire la « fraternité universelle » des théories de l'embryologie, c'est, comme le souligne Paul Viallaneix, confirmer l'idée que l'historien se fait de l'homme et de ses rapports avec les autres créatures.<sup>153</sup> »

Au chevet de Mme Dumesnil mourante, Michelet s'adonne à la lecture des ouvrages d'organogénie de Serres et de Geoffroy-Saint Hilaire. Il lit également les *Notions de Philosophie naturelle* ainsi que les articles Animal et Cétacés de *L'Encyclopédie Nouvelle* de Pierre Leroux et Jean Reynaud. Ainsi, il reconduit lui-même le lien entre le naturaliste et les tenants des utopies sociales.

De ces « lectures édifiantes d'un nouveau genre, susceptibles de fournir à un esprit affligé les consolations dont il a besoin, en conférant au seuil redoutable de la mort une signification

---

<sup>149</sup> Hervé Le Guyader, *Geoffroy Saint-Hilaire, un naturaliste visionnaire*, op.cit. p. 304

<sup>150</sup> *Ibid.*

<sup>151</sup> Jules Michelet, *Le Peuple*, op.cit. p. 181.

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> *Ibid.*

positive<sup>154</sup> », Michelet tire la vision d'une unité de la création, où les différences ne sont qu'extérieures : « L'organisation intérieure est fort analogue ». Le principe analogique crée un continuum dans l'échelle de la création en même temps qu'une solidarité au-delà de la mort.

Nous discutons les chances de la vie à venir, ou plutôt nous établissons la certitude que toutes les analogies du présent et du passé donnent au progrès futur (...) notre progrès sera certainement double : d'une part, nous serons plus haut dans l'échelle des êtres, c'est-à-dire plus individualisés, mais en même temps plus interprétatifs, c'est-à-dire que voyant tout ce qu'il y a de différences, nous verrons ainsi qu'elles sont généralement extérieures. Plus on voit au fond de la vie et plus on voit de ressemblances. La différence est à la peau ; l'organisation intérieure est fort analogue.<sup>155</sup>

En soulignant, « l'énorme portée morale de ce que l'on croit physique,<sup>156</sup> » Michelet indique clairement, comme l'a mis en lumière le dédicataire du *Peuple*, Edgar Quinet, aux obsèques de Saint-Hilaire, que la vie sociale doit être regardée à la lumière des théories qui postulent une solidarité assise sur une analogie générale de la création. Pour Paul Viallaneix, cette interrogation de Michelet sur les plus récentes découvertes des sciences naturelles lui permet de soutenir son projet « d'universelle réhabilitation des êtres simples dont son expérience d'historien lui a révélé l'opportunité.<sup>157</sup> »

Le scientifique, comme l'historien, se préoccupe de l'amélioration du sort du peuple, en même temps qu'ils militent pour la réhabilitation des bêtes et en particulier une modification du rapport aux animaux domestiques, avec lesquels il s'agit d'installer un lien de fraternité. Dans une note de bas de page du chapitre du *Peuple* consacré aux animaux, Michelet ne manquera pas de faire la promotion du « bel article domestication de M. Isidore Saint-Hilaire dans *L'Encyclopédie universelle* de MM. Leroux et Reynaud.<sup>158</sup> » S'inspirant de cet article, Michelet plaide pour une interdépendance plus égalitaire : « Que celui-ci reprenne donc, avec un sentiment plus doux, le grand travail de l'éducation des animaux, qui jadis lui soumit le globe, et qu'il a abandonné depuis deux mille ans, au grand dommage de la terre. Que le peuple apprenne que sa prospérité tient aux ménagements qu'il aura pour ce pauvre peuple inférieur.<sup>159</sup> »

---

<sup>154</sup> George Gusdorf, *Le Romantisme II*, *op.cit.* p. 629.

<sup>155</sup> *Ibid.*

<sup>156</sup> Paul Viallaneix, *La Voie royale*, *op.cit.* p. 434.

<sup>157</sup> *Ibid.* p. 435.

<sup>158</sup> Jules Michelet, *Le Peuple*, *op.cit.* p. 182.

<sup>159</sup> *Ibid.*

### *1.1.8 Cénacles du progrès et hippophagie*

Fréquenter assidument Isidore Geoffroy-Saint Hilaire au milieu des années 1850 c'est se retrouver au sein des cercles républicains les plus avancés. « C'est dans les locaux de la Revue Encyclopédique et de l'Encyclopédie Nouvelle où se donnaient de brillantes réceptions qu'Isidore rencontre ceux qui vont constituer l'élément du jeune salon paternel : Jean Reynaud, Pierre Leroux, Edgar Quinet, Victor Considérant disciple de Fourier, Alfred de Musset, (...) le polémiste social Stéphane Esquiros et le sculpteur David d'Angers. Hugo y vint une fois en 1838.<sup>160</sup> »

Dans l'effervescence de la naissance de la IIe république, dès février 1848, Isidore Geoffroy Saint-Hilaire avait participé, aux côtés d'Edgar Quinet et d'Etienne Serres, à la commission des hautes études scientifiques et littéraires présidée par Jean Reynaud, nommé sous-secrétaire d'État à l'instruction publique. Il sera plus tard proche de la Société d'économie sociale, association fondée en 1856 par Frédéric Leplay, anthropologue et économiste aux fortes convictions chrétiennes qui sera un des premiers à se pencher sur le sort des ouvriers en entreprenant un tour d'Europe à pied pour étudier la condition des mineurs de fond. En 1855, ce précurseur de la sociologie, publie une somme, *Les ouvriers européens* qui inaugure les études in situ sur la classe ouvrière qui feront bientôt flores.

Préoccupé par la grande question sociale, Isidore Geoffroy Saint-Hilaire est membre du comité d'administration de cette société dont les bases avaient été posées à la suite de l'Exposition universelle de 1855 et dont les statuts, cités par Claude Blanckaert, avaient pour but de constater par l'investigation empirique et selon la méthode des sciences exactes « la condition physique et morale des personnes occupées de travaux manuels, et les rapports qui les lie entre elles, soit avec les personnes des autres classes.<sup>161</sup> »

Pour améliorer le sort des ouvriers malnutris, Isidore Geoffroy Saint-Hilaire se consacre en 1856 à la rédaction d'un ouvrage de vulgarisation qui milite pour la consommation de la viande de cheval. L'hippophagie fait partie des solutions envisagées pour mettre un terme à la carence en viande des couches populaires. Il publie ses *Lettres sur les substances alimentaires et particulièrement sur la viande de cheval* et encourage l'organisation de « Dîners de cheval » sur la mode des banquets organisés dès 1842 en Allemagne pour favoriser la consommation carnée qu'il déclare saine. Claude Blanckaert estime que ce « combat des hippophagistes

---

<sup>160</sup> Franck Bourdier, « Le prophète Geoffroy Saint-Hilaire, George Sand et les Saint-simoniens », Paris, *Histoire et Nature*, No1, 1973, p. 50.

<sup>161</sup> Claude Blanckaert, « Les animaux utiles chez Isidore Geoffroy Saint-Hilaire : La mission sociale de la zootechnie », *Rev synth* 113, 1992, pp. 347–382. <https://doi.org/10.1007/BF03181192>, p. 353.

équivalait à celui de Parmentier tentant d'introduire la pomme de terre dans les mœurs alimentaires.<sup>162</sup> » Il s'agit d'utiliser les nombreuses carcasses abandonnées des chevaux des villes, dont le triste martyr mobilise alors les défenseurs de la cause animale ; dont Victor Hugo et Michelet. Ce projet qui ne sera pas mis réellement en œuvre par les pouvoirs publics reçoit même l'approbation de la toute nouvelle Société de protection des animaux. Commentant les travaux statistiques de Frédéric Le Play sur les ouvriers en Europe, Saint-Hilaire note : « dans la plus grande catégorie des ouvriers français, les journaliers agriculteurs, la quantité de la viande consommée est à peu près nulle ». Il conclut : « Voilà les faits, voilà la vérité, et l'art fameux de grouper les chiffres chercherait en vain à la dissimuler : le peuple manque de viande.<sup>163</sup> »

### ***1.1.9 La Philanthropie carnée de Victor Hugo***

Cette philanthropie carnée est revendiquée par Victor Hugo en exil, lorsqu'à partir de la mi-mars 1862, il organise à Guernesey, dans sa résidence d'Hauteville-House, chaque mardi midi, des repas pour douze enfants pauvres qui seront, à la fin de l'année, une trentaine autour de la table.

« Conformément aux préceptes médicaux de l'époque, la composition du déjeuner devait les préserver des maladies les plus dangereuses : (« ils mangent de la viande et boivent du vin, deux grandes nécessités pour l'enfance) ; ils jouaient ensuite et repartaient à l'école.<sup>164</sup> »

Le poète se trouve aussitôt accusé par son fils Charles de s'adonner à la « mendicité » et de « pratiques féodales ». Bien que grandement mobilisé par la publication, à la fin du mois, des *Misérables* chez son nouvel éditeur, Albert Lacroix, Hugo prend tout de même le temps de répondre à son fils qu'il s'est trouvé de nouveaux « petits frères » :

Est-ce de l'aumône cela ? Non. C'est de la solidarité. J'appelle les enfants pauvres à ma table et je leur ai dit l'autre matin : vous êtes mes *petits frères*. En même temps, je prêche au peuple la grande idée humaine. (...) d'après mon ordre le dîner commence par ces mots dits par le plus grand : mon Dieu soyez béni et finit par ceux-ci : mon Dieu soyez remercié. Oui mon Charles bien aimé, je crois en Dieu, et je tâche que les petits y croient et les grands aussi, c'est-à-dire toi-même<sup>165</sup>

Il est intéressant de noter que dans ce court texte, qui n'avait certainement pas vocation à sortir de Hauteville-House, le poète utilise un des arguments classiques des défenseurs de la

---

<sup>162</sup> *Ibid.* p. 355.

<sup>163</sup> *Ibid.* p. 351.

<sup>164</sup> Jean-Marc Hovasse, *Victor Hugo, Tome II, Pendant l'exil, 1851-1864*, Paris, Fayard, 2008, p. 692.

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

solidarité, contre la charité chrétienne. La solidarité apparaît ici plus horizontale et peut donc ouvrir à la fraternité, tandis qu'avec l'aumône, la charité reste, selon ses détracteurs, un geste vertical propre à humilier celui qui reçoit. Pour cette bonne raison, selon le maître de maison, « l'aumône doit se cacher, la fraternité, non. La fraternité doit l'exemple.<sup>166</sup> » Néanmoins, s'il « prêche » la solidarité comme « grande idée humaine » pour l'opposer à une charité mal ordonnée, il ne l'oppose pas à la croyance en Dieu, comme les plus anticléricaux du camp républicain. Ce billet familial, d'apparence anodine, contient cette articulation majeure de la pensée du poète. Charles Baudelaire, dans *Les Misérables par Victor Hugo* édité en 1885, à propos des attaques sur la figure de l'évêque de Digne et du caractère religieux du livre, « résuma l'ambivalence d'une position qui échappait au manichéisme ambiant » et qui pourrait tout à fait s'appliquer à la position énoncée dans la missive adressée à Charles à propos des Dîners du mardi : « Victor Hugo est pour l'Homme, et cependant, il n'est pas contre Dieu. Il a confiance en Dieu, et pourtant, il n'est pas contre l'homme.<sup>167</sup> » De son côté, Charles Hugo répondit à son père : « j'ai pour tout ce que tu fais le plus profond respect et pour les bonnes actions surtout. Je résume ma pensée en un seul mot : l'église est une chose, la maison en est une autre ».

Les relations entre les trois écrivains et cette famille de naturalistes montrent qu'il ne s'agit pas de la simple appropriation de théories scientifiques par les romanciers pour nourrir une visée solidaire, mais de la co-construction d'une conception partagée de la Nature et de la société. Ce qui domine, c'est le partage de l'intuition fondatrice d'une totalité qui rayonne dans le champ des sciences. Le scientifique est élevé au rang de poète lorsqu'il propose un horizon de progrès qui intéresse à la fois les sciences et le champ social. Cette interdépendance produit cette figure du scientifique-poète ; référence et acteur du camp humanitaire, mais également son reflet inversé, celle de la synthèse que réalise l'écrivain ou, sur la barricade, le progressiste à l'avant-garde de la question sociale. Les deux acteurs produisent un même discours dans lequel domine la question de la totalité originelle de la Nature et la vision d'une autre totalité à venir.

---

<sup>166</sup> *Ibid* p. 693.

<sup>167</sup> *Ibid*.



## *Chapitre 1.2 Le Grand Tout*

### *1.2.1 Dessiner un système général du monde*

Définir la solidarité ne consiste pas seulement à énoncer une doctrine, mais d'abord à dessiner un système d'équilibre universel des forces physiques à l'œuvre dans l'univers, dont l'harmonie se répercuterait dans le champ moral. Il y a chez Hugo Michelet et Sand cette préoccupation de proposer une harmonie générale comme s'il ne pouvait pas exister de solidarité limitée, mais totale, pour la Nature et l'homme. Tous trois font pour cela naître des fictions globalisantes, dont la vocation est, selon l'expression de Dominique Peyrache-Leborgne, « essentiellement unificatrice – moins volonté de tout dire que de dire le tout » et tenter « de conquérir par l'imaginaire la totalité du monde<sup>168</sup> ». Dynamique qui va consister pour le poète à projeter hors de lui cette vision intérieure générale pour « tisser les lignes de nature entre ces réalités vécues sur le mode de l'analogie<sup>169</sup> ».

Les architectures proposées procèdent toutes par élargissement successif de l'homme vers le divin. On peut appliquer à chacune le constat qu'Yvon Le Scanff réserve à George Sand : elles débouchent toutes sur « une vision réenchantée de la Nature dominée par l'idée de totalité du vivant, laquelle a pour corollaire deux principes : l'unité et la continuité<sup>170</sup> ». De chacune de ces architectures si dissemblables sort à tout coup une vision qui révèle une « pensée intégratrice (Nature et esprit), et synthétique (métaphysique, morale et politique) dominée par l'idée d'unité interne et externe, un principe de solidarité qui vaut aussi bien dans la sphère scientifique que dans la sphère pragmatique, enfin l'exigence d'une harmonie et d'un équilibre<sup>171</sup> ».

Ces fantasmagories ont toutes pour vocation de « créer un monde, ou d'amener à l'existence un monde possible (puisque'il n'y a pas d'invention pure), [...] il n'est plus question d'imiter le réel, mais l'acte créateur même, de retrouver en soi, dans son microcosme intérieur le modus operandi de Dieu. D'égaliser, dans une certaine mesure, le génie artistique du démiurge suprême, qui crée le monde comme une œuvre harmonieuse<sup>172</sup> ».

---

<sup>168</sup> Dominique Peyrache-Leborgne, « Victor Hugo et le sublime entre tragique et utopie », *Romantisme*, N°82, 1993, pp. 17-29.

<sup>169</sup> *Ibid.*

<sup>170</sup> Yvon Le Scanff, « George Sand et la philosophie de la Nature », Paris, *Cahiers George Sand* N°43, 2021, pp. 183-199.

<sup>171</sup> *Ibid.*

<sup>172</sup> Didier Philippot, *Victor Hugo et la vaste ouverture du possible*, *op.cit.* p. 218.



Cependant, Victor Hugo en appelle à la prudence. Il signifie que le poète qui prétend mettre à jour les rouages de la création court le risque vertigineux de se prendre pour Dieu : « À certains moments on devine, on sent que la loi va s'affirmer sous une nouvelle forme. On voit venir Dieu. Saisissement suprême ! On surprend son procédé. Un peu plus, il semble qu'on créerait soi-même. C'est comme cela qu'il fait. On a le vertige de mettre la main sur l'outil divin<sup>173</sup> ».

### ***1.2.2 Trois progressions en cercles***

Ce monde hugolien repose sur un modèle géométrique de progression qui n'est pas linéaire, mais procède par inclusions successives de six sphères au moyen d'une solidarité essentielle. Dans un fragment daté de 1845-1850, le poète présente les notions fondamentales mises en jeu, selon lui, par toute philosophie suivant un principe concentrique :

Le moi de l'homme est le centre d'une sphère que Dieu enveloppe de toutes parts. Cette sphère est elle-même composée d'un certain nombre de sphères concentriques qui se fondent l'une dans l'autre par les bords et mènent l'une à l'autre comme les couleurs du spectre solaire. Centre : le moi, le mot. Première sphère : le sexe, l'amour, deuxième sphère : la famille, troisième sphère : la patrie ; quatrième sphère : l'humanité, cinquième sphère : la Nature ; sixième sphère ou pour mieux dire, milieu ambiant : Dieu. Chacune de ces sphères va gardant son centre et augmentant son diamètre et il faut que l'esprit de l'homme les traverse toutes pour arriver à Dieu.<sup>174</sup>

Chaque moi engendre lui-même ses propres cercles qui se superposent et se confondent dans une sphère finale. Rien ne tient vraiment, sinon la vision du poète, dans cette architecture où chacune des unités déborde sur les autres avant d'être toutes enveloppées dans un milieu ambiant qui les contient toutes. Au centre de ce monde des essences enchevêtrées, ces monades leibniziennes ne résident pas seules. Chaque individu représente un monde complet, sans être cependant fermé sur lui-même. Présentée comme un jeu d'équilibres, cette interdépendance est à l'image de l'attraction newtonienne, elle suppose des forces en tension et en complémentarité.

Supprimer l'une de ces sphères ou plusieurs, c'est interrompre la continuité du trajet, c'est supprimer les transitions nécessaires, c'est retrancher les échelons d'une échelle, c'est effondrer les degrés d'un escalier, c'est couper les arches d'un pont ; c'est quelquefois rendre impossible l'arrivée de l'homme à Dieu.<sup>175</sup>

Cette phrase est elle-même construite comme une chaîne qui attache les unes derrière les autres, dans une anaphore, les métaphores les plus classiques pour dire la solidité des liens. Degrés de

---

<sup>173</sup> Victor Hugo, *Proses philosophique des années 1860-1865, op.cit.* p. 686.

<sup>174</sup> Victor Hugo, *Océan*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 1989, p. 33.

<sup>175</sup> *Ibid.*

l'escalier, échelons, arches sont des images familières de ces passages et progressions. L'effet de continuité est produit par leur accumulation, autant que par celle de ce qui les menace : supprimer, retrancher, effondrer, couper viennent signifier, dans une autre continuité renversée, que le mal menace à tout moment de rompre la solidarité du système.

Avec ce réel comparé à une sorte de Janus, cette figure de « l'éternel bifront, astre et pourceau<sup>176</sup> », le caractère harmonique de la création réside pour Hugo dans la combinaison du travail par « antithèse » ou par « identité<sup>177</sup> ». L'unité, dans l'épure du grand schéma transformiste, est produite par des similitudes qui réunissent les corps les plus éloignés. Les lois immuables décrites sur un mode analogique par hypallages et métaphores vont révéler cette unité des essences dans des comparaisons qui font se heurter et se compléter en même temps les mondes physiques et moraux.

Des ressemblances de facture, saisissables à des distances zodiacales, quoi de plus stupéfiant ! Quelle démonstration de l'unité ! La comète s'envole comme une libellule ? Une nébuleuse peut-être un univers dans le cocon. Le firmament et la goutte d'eau ont le même modelé, l'un et l'autre contiennent des mondes. La reptilité de la chenille ressemble à nos misères et à nos vices, il y a des ailes dedans. L'ouragan et la colère sortent du même moule.<sup>178</sup>

Michelet installe dans *La Mer* une graduation différente, mais qui donne également corps à une solidarité générale qui aboutit à Dieu. Chez l'historien, celle-ci se développe progressivement sur trois niveaux, également enchâssés : l'individu, l'humanité et le divin :

Solidarité : Acceptons la loi supérieure qui unit les membres vivants d'un même corps : humanité. Et, au-dessus, la loi suprême qui nous fait coopérer, créer avec la grande Âme, associés (dans notre mesure) à l'aimante harmonie du monde, solidaires dans la vie de Dieu.<sup>179</sup>

Ce paragraphe apparaît comme une sorte de résumé-programme d'une conception organiciste de la solidarité qui est une marque essentielle de la vision romantique du monde. Cette solidarité se déploie ici sur trois niveaux. Le champ lexical presque complet de la notion y est concentré. La dynamique d'échange qui est celle des fluides physiques décrits dans les sciences se résout dans la vision d'un organisme supérieur. On progresse de l'unité corporelle vers un système d'organisation de la société sous forme de « coopération » pour aboutir à « l'association », qui

---

<sup>176</sup> Dominique Peyrache-Leborgne, « Victor Hugo et le sublime », art.cit.

<sup>177</sup> *Ibid.*

<sup>178</sup> Victor Hugo, *Proses Philosophiques des années 1860-1865*, op.cit. p. 686.

<sup>179</sup> Jules Michelet, *La Mer*, op.cit. p. 316.

est la marque d'une totalité supérieure, « aimante harmonie » du monde dont l'apothéose est cette « solidarité », elle-même d'essence divine.

Chez Sand également, comme le montre Yvon Le Scanff, avec le système des trois âmes (spécifique, personnelle, universelle) « en termes de philosophie naturelle, les règnes de la création se comprennent comme des ensembles sphériques et concentriques<sup>180</sup> ». L'englobement se produit de la même façon par l'absorption des plus petits ensembles dans le divin, sphère ultime et sans limite. De Pierre Leroux, George Sand tire sa notion de « trinité » : l'âme spécifique (inconsciente, qui est aussi donnée aux animaux ou aux plantes) et l'âme personnelle « sont subsumées par une troisième, « l'âme universelle » qui n'est que l'accord dialectique et synthétique des deux premières<sup>181</sup> ».

Propre à l'être humain, elle lui permet de mettre en relation son âme avec celle de l'univers. Selon Pierre Salomon, pour George Sand, « La supériorité de l'être humain tient à ce qu'il possède, l'âme universelle. Il faut entendre par là cette partie de nous-mêmes qui met en relations l'âme individuelle et l'âme de l'univers. En même temps que cette haute mission, elle en a une autre plus humble, qui consiste à discipliner les instincts et à nous rendre sévères « pour les obstinations de la vie spécifique<sup>182</sup> ».

### ***1.2.3 Du grand organisme au grand animal***

Ces trois visions se développent toutes au moyen de plusieurs métaphores voisines : celle de la grande âme universelle, de l'âme centrale unique ou encore de la terre comme grand animal. Cette dernière image organiciste est fondamentale dans la pensée romantique de la Nature. George Gusdorf rappelle que dès 1799, Schelling dans sa *Première esquisse d'un système de philosophie de la Nature* postulait qu'il « existe dans la réalité naturelle un ensemble de régulations assurant sa cohérence ; cette nécessité interne correspond à la notion d'organisme, concept majeur de la pensée romantique : « il n'est pas de système, au vrai sens du mot, qui ne soit pas en même temps, un tout organique<sup>183</sup> ». Dans *La Mer et le Vent*, Victor Hugo s'interroge sur cette animalisation de la planète, qui prend alors une figure proche de la divinité grecque de la terre, mère des Titans, Gaïa :

---

<sup>180</sup> Yvon Le Scanff, « George Sand et la philosophie de la Nature », art.cit.

<sup>181</sup> *Ibid.*

<sup>182</sup> Pierre Salomon, « La Théorie des trois âmes dans la philosophie de George Sand », *Bulletin de liaison de l'association des amis de George Sand*, Paris, 1976, pp. 18-25.

<sup>183</sup> George Gusdorf, *Le Romantisme I*, op.cit. p. 419.

Le globe a, comme l'homme, sa peau qui est la terre, et sa muqueuse qui est la boue. Le globe est évidemment un être animé. Est-il vivant ? Ceci est la question. Entre animé et vivant, il existe une nuance, la personnalité. Il y aurait là un moi énorme. Qui oserait l'affirmer, qui oserait le nier ? Quoi qu'il en soit, les eaux sont au vent. Le flot subit le souffle.<sup>184</sup>

Il demeure volontairement dans ce texte une incertitude sur ce que pourrait être un être animé, littéralement doué d'une âme, qui ne serait pas vivant. À moins que le sens du mot animé ne soit en l'espèce celui de : mû par une force extérieure. Cette seconde acception, qui signifie un perpétuel changement d'apparence par le jeu des forces combinées de l'eau et des airs, semble ici plus plausible. Néanmoins, l'animation entendue comme fureur des vents à la surface des océans ne ferme pas totalement l'hypothèse du pneuma grec, du souffle comme principe vital. Cette métaphore du souffle joue ici sur ces deux niveaux pour personnaliser la planète, même si Hugo semble finalement reculer devant cette vision trop animiste, et se contente de poser la question, dans un texte qui donne et retire en même temps la personnalité au globe. Dans une perspective similaire d'animalisation, Michelet propose de ranger la géologie dans les sciences qui relèveraient d'une « grande histoire naturelle ». Ce pas de côté de naturaliste lui permet en effet de considérer la géologie, alors en plein essor, comme « l'étude des mouvements, des changements que fait en lui ce bel animal, la terre<sup>185</sup> » :

On l'étudie comme on ferait de l'éléphant, de la baleine. Seulement, grande différence, celui-ci, tellement énorme et supérieur en grandeur est aussi infiniment lent. Il ne change qu'à force de siècles. Qu'a-t-il besoin de se presser ? Il semble savoir qu'il a en propriété le temps, toute l'éternité devant lui.<sup>186</sup>

Il va se montrer soucieux de réconcilier la lenteur des évolutions postulées par le transformisme lamarckien avec les théories catastrophistes qui considéraient au contraire que les changements de la terre et des espèces résultaient de crises brutales. Thèse soutenue par Cuvier qui hantera jusqu'au bout l'imaginaire révolutionnaire hugolien. Michelet postule à côté des évolutions souterraines lentes que, comme dans le courant d'une vie humaine,

dans la vie animale la mieux réglée, il y a une part pour les crises, parfois des crises morbides, parfois des crises naturelles. Faut-il croire que *l'animal-terre* n'ait subi rien d'analogue, qu'il n'ait eu dans sa longue vie nul passage brusque, violent ?<sup>187</sup>

---

<sup>184</sup> Victor Hugo, *Proses Philosophique des années 1860-1865*, *op.cit.* p. 683.

<sup>185</sup> Jules Michelet, *La Montagne*, *op.cit.* p. 133.

<sup>186</sup> *Ibid.* p. 133.

<sup>187</sup> *Ibid.* p. 135.

Au moyen d'un tiret, Michelet fige le groupe nominal *animal-terre* qu'il souligne par l'italique. Il forge ainsi nettement cette image de « grand animal<sup>188</sup> » qui lui permet de doter la planète de la faculté d'imagination :

La terre n'éprouverait-elle pas quelque chose de cela ? Ne se souviendrait-elle pas du temps où elle fut moins chargée de ses œuvres ? On croirait qu'elle y songe, que sous la superbe enveloppe qui s'est tant épaissie, elle halète parfois.<sup>189</sup>

On retrouve dans le Hugo des *Proses philosophiques des années 1860-1865*, cette comparaison avec les plus grands des mammifères. Tel l'acarus (acarien qui transmet la gale) juché sur l'immense carcasse du pachyderme, l'homme ne peut se représenter l'immensité du monde qui le porte :

Les objets et les êtres ne nous échappent pas moins par leur grandeur que par leur petitesse. Il n'y a pas que le microscopique qui se dérobe à notre prunelle. Arrivée à de certaines proportions, l'énormité est invisible. L'acarus de l'éléphant ignore l'éléphant ; pour lui cet animal est un monde. Qui nous dit, à nous, que le monde n'est pas un animal ?<sup>190</sup>

Le procédé relève ici du chiasme. La métaphore de l'animal comme monde (l'éléphant pour l'acarien) se renverse dans le monde comme animal, conception que George Sand développe à son tour en 1865 dans *Ce que dit le Ruisseau*, nouvelle datée de sa retraite creusoise de Gargillesse dans laquelle elle compare à la veine d'un corps humain le ru qui bientôt s'absorbera dans le courant plus large de la rivière La Creuse, tel l'infiniment petit se fondant dans l'infiniment grand :

N'appartient-il pas à ce grand être organisé que l'on appelle la terre ? N'est-il pas une des innombrables petites veines qui se rattachent à son vaste système artériel ? Qui osera dire que notre planète, source de toute vie à sa surface, soit une matière inerte ; un monde mort où seule la pourriture engendre des êtres vivants qui le peuplent ? Quoi, une cause inorganique produirait la vie organisée ? Allons donc. Laissons à certains ce mépris pour la *Création* qu'ils n'ont jamais comprise.<sup>191</sup>

---

<sup>188</sup> Jules Michelet, *La Mer*, *op.cit.* p.143.

<sup>189</sup> Jules Michelet, *La Montagne*, *op.cit.* p 135.

<sup>190</sup> Victor Hugo, *Proses Philosophiques des années 1860-1865*, *op.cit.* p. 478.

<sup>191</sup> George Sand, *Ce que dit le Ruisseau* in *Laura Voyages et impression*, Paris, Michel Lévy, 1865, p. 342.

## 1.2.4 Une mère nourricière universelle

Cette métaphore du grand organisme-grand animal renferme elle-même le thème panthéiste de la mère nourricière. Pour Paul Viallaneix, chez Michelet « la patrie, personnalisée, féminisée qui veille sur les citoyens, ressemble la mère universelle, qui berce en son sein toutes les créatures<sup>192</sup> ». Michelet et Hugo salueront de la même façon « l'esprit religieux » du naturaliste genevois Charles Bonnet de Genève qui leur a permis de sentir « la grande âme, adorable, unité des êtres par qui ils s'engendrent et se créent.<sup>193</sup> »

L'affrontement de Charles Bonnet de Genève (1720-1793) avec le grand naturaliste de son temps Georges Buffon (1707-1788) sur la classification des espèces fut aussi important pour leurs contemporains que la future Querelle des analogues entre Etienne Geoffroy Saint-Hilaire et Cuvier. Biologiste et philosophe, « il mena des travaux d'entomologie sur la reproduction des pucerons, découvrit la parthénogenèse (reproduction sans fécondation), étudia la respiration des chenilles et papillons (...) comme il perdait la vue, il abandonna l'observation pour la théorie et la philosophie et développa ses idées sur la préformation des êtres et les catastrophes géologiques<sup>194</sup> ».

Dans *La Montagne*, Michelet s'incline devant « l'infinie douceur » d'une Nature qui lui a « ouvert les bras. Elle m'avait grandi de vie et de puissance. Puissé-je en être digne (disais-je), y puiser ses torrents et d'un cœur plus fécond entrer dans son unité sainte !<sup>195</sup> » Autre symbole de cette maternité, le poème « La vache » dans lequel Hugo, qui fait montre d'une « plénitude assez naïve » montre une « capacité d'euphorie et de participation vitale à l'univers naturel<sup>196</sup> » :

Ô mère Nature ! abri de toute créature  
Ô mère universelle, indulgente Nature !  
Ainsi, tous, à la fois mystiques et charnels,  
Cherchant l'ombre et le lait sous tes flancs éternels  
Nous sommes là, savants, poètes, pêle-mêle,  
Pendus de toutes parts à ta forte mamelle !  
Et tandis qu'affamés, avec des cris vainqueurs,  
À tes sources sans fin désaltérant nos cœurs,  
Pour en faire plus tard notre sang et notre âme  
Nous aspirons à flots ta lumière et ta flamme,  
Les feuillages, les monts, les prés verts, le ciel bleu,  
Toi, sans te déranger, tu rêves à ton Dieu.<sup>197</sup>

<sup>192</sup> Paul Viallaneix, *La Voie royale*, op.cit. p. 447.

<sup>193</sup> Jules Michelet, *La Mer*, op.cit. p. 77.

<sup>194</sup> Paule Petitier, Index des naturalistes dans Jules Michelet, *L'Insecte*, Paris, Éditions des Équateurs, 2011. p. 382.

<sup>195</sup> Jules Michelet, *La Montagne*, op.cit. p. 130.

<sup>196</sup> Paul Bénichou, *Les Mages romantiques*, op.cit. p. 314.

<sup>197</sup> Victor Hugo, « La Vache », *Les Voix intérieures*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, p. 858.

Comme le note Pierre Albouy, « l'originalité, pour ainsi dire païenne, de ces vers est que l'animal y soit porteur du divin, l'humanité y est figurée comme une enfance s'y allaitant sans penser<sup>198</sup> ». Comme si l'enfance pouvait relever, au-delà même de tout langage, d'une extrême solidarité fusionnelle de l'homme avec la Nature, dans laquelle il pourrait se passer de l'habituelle médiation du langage poétique.

Fécondité qui, pour Michelet, ne relève ni de l'hypothèse du hasard ni de celle d'un mécanicien tout puissant. L'idée divine impliquant « les doux procédés de la vie, la tendre incubation et l'enveloppement maternel<sup>199</sup> ». La figure de la fécondité maternelle avec l'enveloppement, qui peut être fœtal comme général, individuel et universel, vient se superposer avec celle de l'âme universelle : « Ce qui garde dans l'œuf la délicate vie du plus petit oiseau, cette âme de bonté qu'on sent dans la Nature, c'est en elle que se créent les mondes, les soleils et les voies lactées<sup>200</sup> ». La grande fécondité du plus petit être embryonnaire entre en résonance avec ces voies lactées qui semble signifier une nouvelle fois, non seulement l'immensité, mais cette fécondité païenne qui résonne dans l'infiniment grand et l'infiniment petit où tout communique avec tout par le moyen d'une grande synecdoque où chaque partie dirait le tout, et où le tout serait également à l'image de chaque partie.

### ***1.2 .5 Langages cachés de la Nature***

Ce système joue en particulier dans *Les Contemplations* où Victor Hugo, par la prosopopée, confère le statut de personne à des animaux et à des végétaux. Anthropomorphisation de la Nature qui construit cette vision où tout communique avec tout. C'est notamment le cas dans *Premier mai*, poème où le « Tout » est composé du réseau des voix obscures des plus humbles des créatures qui se répondent dans un concert général.

Les oiseaux dans les bois, molles voix étouffées  
Chantent des triolets et des rondeaux aux fées ;  
Tout semble confier à l'ombre un doux secret ;  
Tout aime, et tout l'avoue à voix basse ; on dirait  
Qu'au nord, au sud brûlant, au couchant, à l'aurore,  
La haie en fleur, le lierre et la source sonore,  
Les monts, les champs, les lacs et les chênes mouvants  
Répètent un quatrain fait par les quatre vents.<sup>201</sup>

---

<sup>198</sup> Pierre Albouy, *La Création mythologique chez Victor Hugo*, op.cit. p. 316.

<sup>199</sup> Jules Michelet, *La Montagne*, op.cit. p. 214.

<sup>200</sup> *Ibid.* p. 214.

<sup>201</sup> Victor Hugo, *Les Contemplations*, Paris, 1995, GF, p. 83.

Le poète ouvre par la fantaisie bucolique à un sentiment de la joie, la joie d'un moi qui se disperse et s'ouvre à l'infini dans un sentiment océanique qui décentre l'homme de sa place de souverain de la Nature. Comme dans « Ce que dit la bouche d'Ombre », « tout dit dans l'infini quelque chose à quelqu'un » :

Dieu n'a pas fait un bruit sans y mêler le verbe.  
Tout, comme toi, gémit ou chante comme moi ;  
Tout parle. Et maintenant, homme, sais-tu pourquoi  
Tout parle ? Écoute bien. C'est que vents, ondes, flammes  
Arbres, roseaux, rochers, tout vit !  
Tout est plein d'âmes.<sup>202</sup>

Comme chez Michelet, soucieux de l'oiseau ou de l'insecte ou des animalcules qui peuplent les océans, on trouve au cœur de la bucolique hugolienne tout un monde infiniment petit, coccinelles, bouton d'or, fauvette animés par le langage poétique. Les bruits, les bourdonnements des plus petits sont reçus comme un langage qui vient signifier au poète une harmonie générale qu'il a charge de révéler comme dans le poème *Unité* où l'humble marguerite personnalisée ose se comparer elle-même au soleil<sup>203</sup>. La prosopopée joue à plein dans ce motif d'un langage mystérieux et secret. Le silence de la Nature ne résulte que de l'impossibilité pour l'homme de pénétrer ses arcanes. Ce qui fait également de Michelet, selon le mot de Paul Viallaneix, un « poète des humbles aussi inspiré que Hugo<sup>204</sup> », c'est bien cette ambition de pouvoir retraduire ce langage harmonique au terme de ses longues promenades dans le massif de Fontainebleau :

Dans ce silence qui n'était pas silence. Je ne sais quoi nous disait pourtant que la morte forêt était vivante et comme prête à parler. Nous entrions plein d'espérance, sûrs de trouver. À notre âme curieuse, nous sentions bien qu'une grande âme multiple allait répondre.<sup>205</sup>

On retrouve aussi chez George Sand cette conception du langage humain comme « manifestation d'un langage naturel plus large qui le déborde, celui de la Nature dans son caractère infini :

Tout parle et chante sous le ciel et probablement dans le ciel ; qui osera décider que, dans la Nature, il y ait une voix inutile, un chant qui n'exprime rien ? Non, il n'y a pas même un cri, un souffle, un rugissement, un murmure, une explosion, un bruit enfin qui ne signale ou ne

---

<sup>202</sup> *Ibid.* p. 361.

<sup>203</sup> *Ibid.* p. 72.

<sup>204</sup> Paul Viallaneix, *La Voie Royale*, *op.cit.* p. 436.

<sup>205</sup> Jules Michelet, *L'Insecte*, *op.cit.* p. 42.



traduise une action, un mode d'existence ou un accident logiquement survenu dans le cours de la vie universelle.<sup>206</sup>

Le langage humain est à la fois une composante d'un langage universel qui le contient, en même temps qu'il s'en trouve séparé, en raison même de la fonction de révélation qui lui incombe. En voulant affirmer cette totalité pour mieux s'y absorber, l'homme romantique signifie ces deux choses : d'abord son inclusion dans le grand Tout de la Nature-naturante mais en même temps son impossibilité d'exister dans l'immédiateté qu'il considère comme la marque des autres langages qu'il décèle, et donc fait exister, dans la Nature.

L'homme seul, en ce monde-ci, sait affirmer son existence par beaucoup de vérités et beaucoup de mensonges. Tout le reste des êtres et des choses exprime le fait de l'existence sans le comprendre.<sup>207</sup>

Dans cette logique, George Sand propose un court texte en italique qui est présenté, au sens littéral, comme une traduction par le poète de ce que dit le ruisseau, selon le titre même de la nouvelle. Les clappements de l'eau cristalline bordée de cresson articulent eux aussi, comme dans une boucle, la solidarité générale de la création :

Et le ruisseau, dont j'avais traduit le langage, me fit connaître que je ne l'avais pas fait mentir, car j'entendis qu'il disait distinctement, comme un résumé de nos hypothèses : *Toujours, toujours partout, dans tout, pour tout, toujours*. Et il recommençait sans se lasser.<sup>208</sup>

Comme le note Yvon Le Scanff, pour George Sand, cette dynamique est celle de « la responsabilité dialectique et spécifique de l'être humain pour représenter et subsumer le vivant comme vivant, en lui conférant une conscience ; la Nature n'est plus alors pure extériorité, l'homme devient sa conscience<sup>209</sup> » :

C'est la progression du grand tout qui s'accomplit à sa propre insu et dont la sainte ignorance est la base de tout dans l'univers. Oui, oui, petit ruisseau, tu chantes et tu parles, et ce que tu dis, tu ne peux ni ne dois t'en rendre compte à toi-même, puisque ton moi est un avec l'infini ; et, comme tu ne peux ni ne sais réclamer les honneurs de l'existence individuelle, c'est à nous de te la donner dans nos pensées et par nos soins. Nous te devons un nom, pour distinguer ta beauté et ton utilité particulières de celles de tous tes frères<sup>210</sup>

---

<sup>206</sup> George Sand, *Ce que dit le Ruisseau*, *op.cit.* p. 342.

<sup>207</sup> *Ibid.* p 348.

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

<sup>209</sup> Yvon Le Scanff, « George Sand et la philosophie de la Nature », *art.cit.*

<sup>210</sup> George Sand, *Ce que dit le ruisseau*, *op.cit.* p. 344.

Ici, le poète adopte la fonction que Dieu attribue dans la Genèse à l'homme : celle de nommer les choses. La fonction de nommer qui reste celle de l'homme, et non de Dieu, échoue par là à faire coïncider pleinement le nom et la chose nommée, ouvrant par-là un espace à la poésie. L'acte de nommer fait sortir la Nature de son indétermination générale pour élever chacune de ses composantes à une forme d'individualité qui est le préalable à tout langage. C'est cette distinction qui fait émerger le murmure du ruisseau du grand bruissement du monde en lui conférant une place particulière dans le réseau des sens qui ne peut trouver son harmonie, dans la perspective sandienne, que dans un lien fraternel, terme ultime de ce paragraphe.

### ***1.2.6 Harmonie égale justice***

En nommant les choses, le poète en démiurge construit cette fraternité qui est le contraire de la dissolution de l'individu dans l'indéterminé. En montrant la beauté de chaque composante de la Nature, il tisse entre elles un lien de solidarité constaté par Hugo dans la similitude des règles physiques qu'il nomme les « merveilles logarithmiques de la fécondité créatrice<sup>211</sup> ». Le système est double. Dans l'ordre physique, il ressort pour les animaux et les plantes en particulier des principes de continuité que les naturalistes se chargent de mettre à jour. Dans l'ordre moral, il relève de la balance de la justice, au profit des plus humbles. Comme le note Paul Viallaneix pour Michelet, « l'harmonie de la création cautionne la justice. Elle la justifie. Il convient que les hommes introduisent dans leurs rapports l'ordre que l'univers leur donne en spectacle ». Dans la préface du second tome de *l'Histoire du XIX<sup>e</sup> siècle*, Jules Michelet écrit que ses aspirations à la solidarité dans l'ordre de la société sont les fruits d'une « justesse » déjà présente dans l'ordre de la nature.

Elles ne viennent pas du cœur seul. Elles sont autorisées par une sérieuse considération du monde. Ce monde présente en tout des lois analogues, une identité admirable dans ses méthodes, ses procédés [...] je ne connais qu'un monde, et voyant partout l'équilibre, la justesse dans les choses physiques, je ne doute pas qu'il y ait partout équilibre et justesse dans les choses morales.<sup>212</sup>

Cette équité de nature est appelée à faire la démonstration de l'équilibre général de la création. Chez Hugo, la justice rend sa place dans l'harmonie générale au ciron pascalien méprisé par Buffon.

---

<sup>211</sup> Victor Hugo, *Proses Philosophiques des années 1860-cp.cit.* p. 686.

<sup>212</sup> Paul Viallaneix, *La Voie royale, op.cit.* p. 450.

Tout est grand dans la création, parce que tout a sa proportion dans l'harmonie universelle. Le petit n'existe que dans l'ordre moral. Le petit résulte de l'homme, comme le grand résulte de Dieu.<sup>213</sup>

De la même manière, chez Michelet, c'est la justice qui va rétablir dans ses droits le plus humble, le plus près du sol, au sens de la racine latine d'*Humus*, l'insecte méprisé dans la communauté des vivants. Il estime, quand il se penche sur ces peuples de l'infiniment petit, que « la réclamation universelle qui nous arrive à la fois de toute la Nature, du fond de la terre et des eaux, du sein de toutes les plantes de l'air même que nous respirons <sup>214</sup>» vient dire « que la justice est universelle, que la taille ne fait rien au droit ; que si l'on pouvait supposer que le droit n'est point égal, et que l'amour universel peut incliner la balance, ce serait pour les petits.<sup>215</sup> »

Avec cette loi de justice déposée au cœur de la nature, l'harmonie se constitue à la fois comme une unité primitive perdue et comme idéal à construire. Cette Nature qui bruisse est pensée comme elle-même dépositaire d'une fonction distributrice et égalitaire. Dans *La Montagne*, Jules Michelet montre comment elle se charge par la beauté de son spectacle d'enseigner au promeneur l'interdépendance de ses composantes dans une chaîne trophique qui devient alors une nouvelle métaphore des liens qui se tissent dans la vision commune des écrivains. Depuis les glaciers, des sommets enneigés protecteurs répartissent équitablement l'eau entre les peuples installés à leurs pieds dans un arbitrage bienveillant :

La sublime impression qu'on reçoit de ces montagnes n'est nullement de fantaisie. Elle est l'intuition naturelle et raisonnable d'une véritable grandeur. C'est le théâtre des échanges, de la haute correspondance des courants atmosphériques, des vents, des vapeurs, des nuages (...) la circulation de la vie, sous forme aérienne ou liquide s'accomplit sur ces montagnes. Elles sont les médiateurs, les arbitres des éléments dispersés.<sup>216</sup>

Les montagnes ressemblent à ces dieux antiques qui assuraient à leur pied une juste fécondité dans la plus parfaite harmonie, sacrifiant leur élévation naturelle en se penchant vers le bas.

Celles-ci devraient augmenter, épaissir. Ce qu'elles distillent par en bas aux couches inférieures semble peu en comparaison des masses qui viennent d'en haut. Le Mont-Blanc en soixante ans est resté justement le même.<sup>217</sup>

---

<sup>213</sup> Victor Hugo, *Océan*, *op.cit.* p. 44.

<sup>214</sup> Jules Michelet, *L'Insecte*, *op.cit.* p. 29.

<sup>215</sup> *Ibid.* p. 33.

<sup>216</sup> Jules Michelet, *La Montagne*, *op.cit.* p. 108.

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

Ce qui se donne à lire dans ce « justement », c'est cette stabilité finale qui dépasse les déséquilibres menaçants des éléments qui ne sont que des stades intermédiaires préparant une unité finale en perpétuelle construction, signifiée par Michelet dans *La Montagne* : « Bel accord. Noble harmonie. Tout ce qui est ailleurs est obscur, ici c'est dans la clarté. Les Alpes sont une lumière. Elles enseignent, rendent sensible la solidarité du globe ». <sup>218</sup> Dans *L'Insecte*, l'historien reprend ce motif :

Quoi de plus divin que les Alpes ? (...) Mais c'est que la grande harmonie, ailleurs vague, est palpable ici. La solidarité de la vie, la circulation de la nature, la bienveillante mutualité de ses éléments, tout est visible, il se fait une grande lumière (...) tout est si bien harmonisé. Les fleuves réfléchissent ou regardent encore la grave assemblée des Montagnes.<sup>219</sup>

### ***1.2.7 Saisissement du contemplateur naïf***

Face à cette juste harmonie, Michelet décrit la subjugation du simple touriste. Figure émergente de l'époque, tenant à la main ce nouvel ouvrage à succès, le guide de voyage augmenté de planches légendées, il n'est pas le naturaliste savant venu étudier les éléments ni son double, le poète contemplateur hugolien. Qu'importe son dilettantisme, ou peut-être en raison même de sa naïveté, ce candide sera bien malgré lui « saisi » par l'immensité écrasante : « un simple touriste venu pour l'amusement sur une belle mer de glace au centre d'un cirque imposant fut saisi : j'ai trouvé la Place de la Concorde du monde.<sup>220</sup> »

Depuis les hauteurs tombe, sans que l'on puisse en définir la nature, ce sentiment de concorde qui est celui d'une inclusion dans une immensité qui fonctionne comme une mécanique bien articulée. Bientôt, avec ce topos des récits de voyage romantiques, l'âme du voyageur va se perdre dans l'immensité et la beauté des paysages qui le renvoient à sa place dans l'immensité harmonique. Ce sentiment du sublime, qui cueille littéralement par surprise, est celui de cette solidarité générale de la création. Ce motif de la promenade dans les alpages suisses figure dans *L'Insecte*, dans un rare passage rédigé par l'épouse de l'historien, Athénaïs Mialaret : « J'y montais souvent, en montant la première pente des montagnes, solitaire et bordée de fleurs (...) J'y restais dans un demi-rêve, où mon cœur, bien qu'ému, sentait les douceurs d'une harmonie sainte<sup>221</sup> ». Cette hypallage du mot solitaire produit un discret glissement de sens qui ouvre à

---

<sup>218</sup> Jules Michelet, *La Montagne*, *op.cit.* p. 108.

<sup>219</sup> Jules Michelet, *L'Insecte*, *op.cit.* p. 38

<sup>220</sup> Jules Michelet, *La Montagne*, *op.cit.* p. 108.

<sup>221</sup> Jules Michelet, *L'Insecte*, *op.cit.* p. 75.

cette fusion propre au rêve. La solitude ne s'oppose pas à l'harmonie de l'infiniment grand. Au contraire, de ce contraste naît la vision d'une interdépendance générale des habitants de la planète : « mais bientôt je m'apercevais que je n'étais pas tout à fait seule. Des abeilles et des bourdons, qui s'étaient aussi levés de bonne heure, étaient déjà au travail. <sup>222</sup> »

### ***1.2.8 Le jardin de l'immensité***

Reflète inversé de cette immensité, le jardin de la maison de la rue Plumet des *Misérables*, oublié au cœur de Paris depuis plus d'un demi-siècle, abrite, de la même manière, ces « innombrables forces de la nature et de la destinée » ces mêmes « ressemblances de l'unité<sup>223</sup> ». Les modestes arpents abandonnés derrière de hauts murs, où « le jardinage était parti et la nature était revenue<sup>224</sup> », offrent la vision d'une Nature puissante mue par une force qui évoque le conatus spinozien, cet « effort sacré des choses vers la vie ». Derrière le chaos apparent de son enchevêtrement, l'interdépendance généralisée poursuit son œuvre féconde d'unité :

Les arbres s'étaient baissés vers les ronces, les ronces étaient montées vers les arbres, la plante avait grimpé, la branche avait fléchi, ce qui rampe sur la terre avait été trouver ce qui s'épanouit dans l'air, ce qui flotte au vent s'était penché vers ce qui se traîne dans la mousse, troncs, rameau, feuilles, fibres, touffes, vrilles, sarment, épines s'étaient mêlés, mariés, confondus.<sup>225</sup>

« La broussaille colossale » ne s'oppose pas au paysage sans limite ou au rigoureux jardin à la française. Elle n'a rien non plus de cet artifice trop habile qui a la faveur des romantiques à cette époque, le jardin à l'anglaise. Ici, en l'absence de la main de l'homme – « la Nature l'avait ressaisi<sup>226</sup> » – la végétation, confrontée à l'inexorable transformation urbaine qui la menace, accomplit ce bouillonnement sans véritable centre. Son unité déborde dans la germination universelle comme sur le pavé de la rue voisine, comme un animal qui agrandirait son territoire :

Cet énorme buisson, libre derrière sa grille et dans ses quatre murs, entrainé en rut dans le sourd travail de la germination universelle, tressaillait au soleil levant comme une bête qui aspire les effluves de l'amour cosmique et qui sent la sève d'avril monter et bouillonner dans ses veines et, secouant au vent sa prodigieuse chevelure verte, semait sur la terre humide, sur les statures

---

<sup>222</sup> *Ibid.*

<sup>223</sup> Victor Hugo, *Proses philosophiques, des années 1860-1865, op.cit.* p. 508.

<sup>224</sup> Victor Hugo, *Les Misérables, op.cit.* p. 902

<sup>225</sup> *Ibid.*

<sup>226</sup> *Ibid.* p. 906.

frustes, sur le perron croulant du pavillon et jusque sur le pavé de la rue déserte les fleurs en étoiles, la rosée en perles, la fécondité, la beauté, la vie, la joie, les parfums.<sup>227</sup>

Le principe qui régit ce vaste système est celui d'un « équilibre de la nécessité ». Nouvelle Anankè hugolienne qui vient dire une solidarité physique, se répercutant dans le monde moral.

Tout est en équilibre dans la nécessité. Effrayante vision pour l'esprit. Il y a entre les êtres et les choses des relations de prodige ; dans cet inépuisable ensemble, de soleil à puceron, on ne se méprise pas ; on a besoin les uns des autres.<sup>228</sup>

Comme la montagne immense de Michelet, le ruisseau creusois de George Sand, le jardin de la rue Plumet hugolien résume le monde : « La végétation, dans un embrassement étroit et profond avait célébré et accompli là, sous l'œil satisfait du créateur, en cet enclos de trois cents pieds carrés, le saint mystère de la fraternité, symbole de la fraternité humaine.<sup>229</sup> »

La solidarité subsumée dans ce « besoin les uns des autres » donnée sous la forme de sa nécessité, qui apparait à la fois comme une conséquence et une condition de l'équilibre général. Besoin des autres qui ouvre à la fraternité comme amplification de l'équilibre général en œuvre dans la nature et qui demande à être révélé, décrypté.

---

<sup>227</sup> *Ibid.*

<sup>228</sup> *Ibid.* p. 904.

<sup>229</sup> *Ibid.* p. 902.



### ***Chapitre 1.3 L'oiseau-poète, le grand intermédiaire***

Poète capable de traduire les langages cachés, scribe des hiéroglyphes formés des lettres de l'« alphabet formidable et profond <sup>230</sup> » que la Nature donne à lire à l'homme, la figure de l'oiseau est tissée par un réseau de significations qui puisent aux plus anciens symboles et convergent vers une vision unitaire dans laquelle l'homme doit reconsidérer sa place, à partir de qualités propres à l'oiseau, qui le dépasserait. Les volatiles, le rossignol au premier chef, bénéficient chez les trois auteurs d'un traitement privilégié. Victor Hugo leur consacre de nombreux poèmes. Avec *L'Oiseau*, Michelet leur réserve une des pièces maîtresses de son cycle naturaliste. Chez George Sand, ils occupent la toute première place puisque, dès le début de son *Histoire de ma vie*, avant même de revenir sur sa prime enfance, elle donne, la mesure de l'importance majeure des volatiles, dont elle fait les premiers des artistes dans l'ordre naturel :

être supérieur dans la création. Son organisation est admirable. Son vol le place matériellement au-dessus de l'homme (...) Qu'on ne parle pas légèrement des oiseaux. Il s'en faut de peu qu'ils ne nous valent ; et comme musiciens et poètes, ils sont naturellement mieux doués que nous. L'homme-oiseau, c'est l'artiste.<sup>231</sup>

Par leur chant, les oiseaux célèbrent l'universalité de l'amour pensé comme un fluide général qui irradie de toutes parts. La communion morale et physique avec eux est totale. L'oiseau, peut, mieux que tous les autres animaux réduits au silence, se substituer à l'homme. « Nous nous entendions, nous aimions, et nous échangeons nos langages. Je parlais pour lui, il chantait pour moi ». <sup>232</sup> Ce caractère équivalent et interchangeable des langues de l'homme et de l'oiseau participe à la solidarité générale, selon la formule de l'épouse de Jules Michelet, Athénaïs Mialaret qui y voit le signe de la « douce alliance des âmes. Comment n'est-elle pas partout, entre nous et nos frères ailés entre l'homme et l'universalité de la Nature vivante. <sup>233</sup> »

Si le langage humain ne peut atteindre à sa perfection, le chant de l'oiseau, véritable musique céleste, prend le relais de l'homme pour décrypter les signes qui forment le grand réseau de signification. La nature est un grimoire. Les oiseaux-poètes forment pour Hugo ce peuple libre et sans attaches, lecteurs de la « Sereine nature qui est le livre des oiseaux et des bohémiens »,

---

<sup>230</sup> Victor Hugo, « La Chouette », *Les Contemplations*, *op.cit.* p. 140.

<sup>231</sup> George Sand, *Histoire de ma vie*, T. 1, Paris, Christian Pirot, 2000, p. 44.

<sup>232</sup> Jules Michelet, *L'Insecte*, Paris, Edition des Équateurs, 2011, p. 31.

<sup>233</sup> Jules Michelet, *L'Oiseau*, *op.cit.* p. 162.



Ce poème de Dieu qui vaut mieux que les miens<sup>234</sup>  
 Oiseaux chantant dans les cimetières au retour du printemps, défiant la mort, tel le grand  
 Virgile,  
 lorsqu'ils sont bien pleins de jeux, d'églogues, de baisers de tous les commérages,  
 Que les nids en avril font sous les verts ombrages ;  
 Ils accourent, joyeux, charmants, légers, bruyants  
 Nous jeter tout cela dans nos trous effrayants  
 Et viennent, des palais, des bois, de la chaumière  
 Vider dans notre nuit toute cette lumière !  
 Quand mai nous les ramène, ô songeur nous disons :  
 « Les voilà ! ». Tout s'émeut, pierre, terre, gazons ;  
 Le moindre arbrisseau parle, et l'herbe est en extase ;  
 Le saule pleureur chante et en achevant sa phrase ;  
 Ils confessent les ifs devenus babillards ;  
 Ils jasant de la vie avec les corbillards ;  
 Ils se moquent du marbre, ils savent l'orthographe<sup>235</sup>

Cette fonction de connaissance des mécanismes de la langue, comme parallèle à celle de l'homme, est particulièrement reconnue par Jules Michelet au rossignol, auquel il consacre deux pleins chapitres avant la conclusion de *L'Oiseau*. Le rossignol, selon la tradition symbolique du laüstic des lais du moyen âge, représente le poète comme messager de l'amour dans sa fonction d'aède, commune à ces deux artistes à part entière, et non calquée de l'homme à l'oiseau. Libre, en pleine forêt, son chant s'élève comme une prière vers les cieux. Pour Jules Michelet, ce chant présente un double aspect, immédiat et second : il est d'abord profane et accessible, ensuite sacré et caché. Il révèle, dans son sens voilé, un langage universel qui témoigne de l'harmonie générale que seuls les poètes peuvent saisir et transcrire :

C'est alors qu'il faut l'entendre, l'entendre dans sa forêt, participer aux émotions de cette puissance fécondante, la plus propre à révéler, peut-être, à saisir ici-bas le grand Dieu caché qui nous fuit. (...) c'est un chant religieux qui emplit toute la forêt. De près, il s'agissait du nid, de l'amante, du fils qui doit naître ; mais de loin autre est cette amante, autre est le fils : c'est la Nature, mère et fille, amante éternelle, qui se chante et se célèbre ; c'est l'infini de l'amour qui aime en tous et chante en tous ; ce sont les attendrissements, les cantiques, les remerciements, qui s'échangent de la terre au ciel.<sup>236</sup>

L'historien se fait aussi le traducteur de ce langage lorsqu'il fréquente le marché aux oiseaux de Paris qui se tient le dimanche dans le quartier de Saint-Germain. Il compare ce lieu à un marché oriental aux esclaves. Son récit distingue, outre une fauvette à tête noire et un pinson

<sup>234</sup> Victor Hugo, « A des Oiseaux envolés », *Les Voix intérieures*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 1985, p. 876.

<sup>235</sup> Victor Hugo, *Les Contemplations*, op.cit. p. 64.

<sup>236</sup> Jules Michelet, *L'Oiseau*, Paris, Flammarion, 1986, p. 161.

rendu aveugle pour amplifier ses vocalises, un autre prisonnier, rossignol dont il comprend alors le chant comme un appel à la liberté :

Quoi que ses yeux fussent fermés, je n'en lisais pas moins en lui. Je sentais une âme d'artiste, toute douceur et toute lumière, sans fiel et sans dureté contre la barbarie du monde et la férocité du sort. Et c'est de cela qu'il vivait, c'est par là qu'il ne mourait pas trouvant en lui en ce grand deuil le tout puissant cordial inhérent à la nature : la lumière intérieure, le chant. Ces deux mots disent la même chose en langue de rossignol.<sup>237</sup>

Il est à noter que le mot « cordial » est utilisé ici comme substantif dans le sens d'un alcool reconstituant, fortifiant, une eau-de-vie. Le chant se trouve apparenté à un fluide puissant qui traverse la nature de toutes parts pour en tisser l'unité. L'historien propose une traduction des vocalises de ce bagnard ailé. Il y reconnaît l'aria pour soprane (le plus aérien des timbres de voix) que le compositeur George Frédéric Haendel plaça dans son opéra *Rinaldo* en 1711, sur les paroles de Giacomo Rossi :

Lascia che so pianga!  
La liberta...

Jules Michelet en propose la traduction suivante :

La liberté, laissez-moi que je pleure<sup>238</sup>

Pour l'historien, ce chant du rossignol en fait un être « à part » qui posséderait des caractéristiques supérieures d'un langage situé à mi-chemin entre celui de l'homme et le silence assourdissant du reste de la création. Cette fonction de lien lui permet alors de symboliser la continuité entre l'homme traducteur et l'énigme profonde d'une création qui refuserait de dévoiler son sens, sauf à quelques êtres artistes. Pour Jules Michelet

Le rossignol a l'épopée, le drame, le combat intérieur : de là une lumière à part. En pleines ténèbres, il voit dans son âme et dans l'amour. Par moments, au-delà, ce semble de l'amour individuel, dans l'océan de l'amour infini<sup>239</sup>

Placé par l'historien au plus haut de l'art du chant. Soprane, il est,

---

<sup>237</sup> *Ibid.* p. 156.

<sup>238</sup> Jules Michelet, *L'Oiseau*, *op.cit.* p.157.

<sup>239</sup> *Ibid.*

Artiste, j'ai dit ce mot et je ne m'en dédis pas. Ce n'est pas une analogie, une comparaison de choses qui se ressemblent, non c'est la chose elle-même. Le rossignol, à mon sens, n'est pas le premier, mais le seul dans le monde ailé, à qui l'on doive ce nom.<sup>240</sup>

### ***1.3.1 L'anthropomorphisme, voie vers le commun***

Dans ce dernier passage, Jules Michelet fournit une clé essentielle de son rapport à une animalité partout présente et plus largement à la Nature. Il réfute que ce qualificatif d'artiste qu'il accole, comme George Sand, au rossignol se résume à la simple attribution d'une qualité humaine à l'animal, à une « analogie », ou à une « comparaison <sup>241</sup>», les deux grands procédés littéraires de l'anthropomorphisme. Il ne s'agit pas pour lui d'une question de ressemblance, mais plutôt, écrit-il, de « la chose elle-même <sup>242</sup>». Le chant de détresse de l'oiseau, qu'il a traduit, et celui de l'homme prisonnier sont bien deux expressions distinctes de la même privation de liberté et non la projection de l'une sur l'autre. Michelet veut convaincre le lecteur que l'oiseau éprouve ce sentiment d'enfermement et qu'il ne s'agit pas du transfert de sa propre tristesse de le voir derrière les barreaux d'une cage.

Il réfute que ce chant, ce fluide, ce cordial qui réchauffe les âmes – dont l'assonance joue sur le parallélisme avec la cordialité, cette sympathie teintée de simplicité que Michelet met en œuvre ici - résulte d'une simple projection de la pensée humaine. Nous reprenons ici l'analyse d'Élisabeth Plas qui considère l'anthropomorphisme « non naïf <sup>243</sup> » de Michelet comme « à la fois justifié et nécessaire, puisqu'il pallie une absence et permet d'exprimer ce qui n'aurait pu être exprimé sans cet abus de langage, de sorte que l'abus n'en est plus un <sup>244</sup> ». Il vise alors « à combler un manque dans le langage <sup>245</sup> ». L'anthropomorphisme n'est plus le signe d'une impasse descriptive face au silence de la Nature, mais, au contraire, une voie d'accès au commun. Les êtres intermédiaires prennent d'autant plus d'importance qu'ils ouvrent à cette dimension égalitaire. Dès lors, renversant la perspective, ce qui existe en soi, pour Michelet, c'est justement ce langage caché de la Nature, qui se manifeste dans le chant du rossignol. Celui-ci, par la perfection de son expression, possède ce qui fait défaut au reste des créatures. Les deux langues de l'homme et de l'oiseau évoluent de manière parallèle, même si la fonction

---

<sup>240</sup> *Ibid.*, p.156.

<sup>241</sup> *Ibid.*

<sup>242</sup> *Ibid.*

<sup>243</sup> Élisabeth Plas, « Anthropomorphisme et empathie dans le cycle naturaliste de Jules Michelet ». *Ro-manesques* : revue du Centre d'études du roman et du romanesque [de l'Université de Picardie-Jules Verne], Classiques Garnier, 2014, Animaux d'écritures : le lien et l'abîme. hal-01429203

<sup>244</sup> *Ibid.*

<sup>245</sup> *Ibid.*

de traducteur que se donne l'historien vient en même temps démentir cette perspective égalitaire. Comme le note Élisabeth Plas, originellement « l'empathie de Michelet naît d'une absence de langage, qui se traduit, dans bien des passages, par une mélancolie, partagée tant par l'auteur que par l'animal ».

Pour Walter Benjamin, la Nature est « toute entière traversée par un langage muet et sans nom, résidu de ce verbe créateur et divin qui s'est conservé dans l'homme (...) Tout langage supérieur est traduction du langage inférieur, jusqu'à ce que se développe dans son ultime clarté le verbe de Dieu qui est l'unité de mouvement de ce langage.<sup>246</sup> ». Chez Michelet « tout se passe comme si l'animal savait, au même titre que le naturaliste, qu'il *aurait pu* parler, qu'il lui « manquait » de ne pouvoir « parler », comme s'il ressentait ce défaut de langage comme une amputation et pressentait les liens qu'il aurait pu, dans un autre monde, tisser avec l'homme. (...) L'anthropomorphisme de Jules Michelet révèle ces continuités, unit les êtres, par-delà les règnes et les genres, devenant ainsi comme un équivalent stylistique de l'empathie<sup>247</sup> ». Le rossignol, artiste de la langue, met à jour cette continuité entre l'homme et la Nature, mais également entre l'homme et les sphères divines.

Ces chants qu'un rossignol, belles, prend sur vos bouches,  
Qui font que les grands bois courbent leurs fronts farouches  
Et que les lourds rochers, stupides et ravis,  
Se penchent, les laissant piller le chènevis,  
Et ne distinguent plus, dans leurs rêves étranges,  
La langue des oiseaux, et celle des anges.<sup>248</sup>

### ***1.3.2 Langue des oiseaux, trace de l'unicité perdue***

Relique de ce temps mythique où toute la Nature parlait, la langue des oiseaux, que dans ces vers Victor Hugo confond avec celle des anges, relie les espaces terrestre et céleste. Elle est un instrument de décryptage des signes disséminés dans la Nature. L'intérêt pour la « langue des oiseaux » avait été relancé au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle par l'archéologue Claude Sosthène Grasset d'Orcet (1828-1900) dont les travaux attirèrent notamment l'attention de George Sand. Il était de tradition d'attribuer à « la langue des oiseaux » des origines mythologiques. Réputée comme une langue d'initiés, elle fonctionne par un système de codage lié à l'alchimie et la poésie hermétique qui utilisait les correspondances, les jeux de mots, ou l'inversion des syllabes

---

<sup>246</sup> Walter Benjamin, « Sur le langage », *Œuvre*, Paris, Folio-Essais, 2000. p. 64.

<sup>247</sup> Elisabeth Plas, « Anthropomorphisme et empathie dans le cycle naturaliste de Jules Michelet », art.cit.

<sup>248</sup> Victor Hugo, « En écoutant les Oiseaux », *Les Contemplations*, op.cit. p. 90.

(verlan). En révélant les arcanes d'une langue perdue qui serait cachée au cœur même de la Nature, elle en exprime l'unité essentielle, dans une tentative de reconstituer les temps d'avant Babel, lorsque régnait la solidarité entre le signe et la signification.

Cette langue hermétique dont le sens premier est volontairement caché aux non avertis et qu'il faut décoder est parfois comparée à l'argot, cet « édifice souterrain bâti en commun par tous les misérables<sup>249</sup> » à la défense et illustration de laquelle Victor Hugo consacre un chapitre dans *Les Misérables*. Cette entreprise de réhabilitation à laquelle il associe Balzac et Eugène Sue passe par une illustration de la dimension formelle de jeu poétique de cette langue. Comme dans la mythologique langue des oiseaux, la consonance, l'association, le codage, sont les ressorts de la richesse de ce parler ésotérique des bas-fonds qui n'a de cesse d'égarer le non-initié :

Si le philosophe parvient à fixer un moment, pour l'observer, cette langue qui s'évapore sans cesse, il tombe dans de douloureuses et utiles méditations. Aucune étude n'est plus efficace et plus féconde en enseignements. Pas une métaphore, pas une étymologie de l'argot qui ne contienne une leçon : parmi ces hommes, *battre* veut dire *feindre*, on *bat* une maladie, la ruse est leur force. Pour eux l'idée de l'homme ne se sépare pas de l'idée de l'ombre : la nuit se dit *sorgue*, l'homme, *l'orgue*. L'homme est un dérivé de la nuit.<sup>250</sup>

Ces langues codées, dont le sens sort d'abord de la sonorité, du chant, de la consonance poétique ou du jeu des associations, apparaissent comme des traces souterraines du langage perdu de la totalité originelle mythique formée par le monde vivant et le monde divin, « cri de la terre entière, du monde et de toute vie ; c'est celui que toutes les espèces animales ou végétales poussent en cent langues diverses : la voix qui sort de la pierre même et du monde inorganique : « des ailes, nous voulons des ailes, l'essor et le mouvement.<sup>251</sup> »

Dans son roman *Teverino* comme dans son *Histoire de ma vie*, George Sand convoque la figure antique d'Apollonius de Tyane que « l'Église condamne comme faux prophète et qui prétendait comprendre le langage des oiseaux.<sup>252</sup> » On sait peu de choses sur ce personnage historique mythique qui, selon Pierre Hadot, « joua un très grand rôle dans la lutte antichrétienne à la fin de l'Antiquité.<sup>253</sup> » Il indique que l'écrivain Philostrate, dans la biographie qu'il lui consacra au début du III<sup>e</sup> siècle, le décrivit comme le sage idéal et s'éleva contre la « réputation de

---

<sup>249</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, *op.cit.* p. 1015.

<sup>250</sup> *Ibid.* p. 1014.

<sup>251</sup> Jules Michelet, *L'Oiseau*, *op.cit.* p. 75.

<sup>252</sup> George Sand, *Teverino*, Paris, Babel, Actes Sud, 2003, p 67.

<sup>253</sup> Pierre HADOT, « APOLLONIUS DE TYANE (fin I<sup>ER</sup> s.) », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], URL : <http://bouquins.universalis-edu.com/encyclopedie/apollonius-de-tyane/>

magicien faite à ce grand homme » en raison « de dons merveilleux dont la compréhension du langage des oiseaux, connaissance de toutes les langues de l'univers<sup>254</sup> ». Pour Pierre Hadot, « le paganisme finissant allait trouver en Apollonius une figure de saint et de thaumaturge à opposer à la figure du Christ. (...) La superstition populaire utilisera longtemps, même dans la Byzance chrétienne, des talismans protecteurs attribués à Apollonius.<sup>255</sup> » Dans ses deux ouvrages, George Sand semble procéder à une discrète réhabilitation de cette figure de l'antiquité réputée thaumaturge, qui voyagea en Inde à la rencontre des brahmanes, prônait le pythagorisme, le végétarisme et pratiqua la vie communautaire, bien avant la communauté de Boussac.

### ***1.3. 3 George Sand, petite fille d'oiselier***

George Sand décrit les affinités électives qui reliaient les oiseaux à certaines personnes comme son propre grand-père qui « ne s'était pas fait oiselier par un simple hasard de situation, mais par une tendance naturelle à se rapprocher des êtres avec lesquels l'instinct l'avait mis en relation<sup>256</sup> ». Dans *Histoire de ma vie*, elle décrit cette sympathie des oiseaux à son égard et sa propre « puissance fascinatrice<sup>257</sup> » sur eux comme un pouvoir héréditaire qu'elle tiendrait de sa famille :

Ma mère était une pauvre enfant du vieux pavé de Paris ; son père Antoine Delaborde était maître paulmier et oiselier, c'est-à-dire qu'il vendait des serins et des chardonnerets sur le quai aux oiseaux. (...) Le parrain de ma mère avait, il est vrai, un nom illustre dans la partie des oiseaux, il s'appelait Barra ; et ce nom se lit encore au boulevard du Temple, au-dessus d'un édifice de cages de toutes dimensions, où sifflent toujours joyeusement une foule de volatiles que je regarde comme autant de parrains et de marraines, mystérieux patrons avec lesquels j'ai toujours eu des affinités particulières.<sup>258</sup>

Elle affirme que le personnage de la jeune fille aux oiseaux de Teverino est tiré de ses propres expériences : « Dans *Teverino* j'ai inventé une jeune fille ayant pouvoir comme la première Ève, sur les oiseaux de la création ». Elle se compare à son personnage :

Je tiens ce *don* de ma mère qui l'avait encore plus que moi, et qui marchait toujours dans notre jardin accompagnée de pierrots effrontés, de fauvettes agiles et de pinsons babillards, vivant sur un arbre en pleine liberté, mais venant becqueter avec confiance les mains qui les avait nourris.<sup>259</sup>

---

<sup>254</sup> *Ibid.*

<sup>255</sup> *Ibid.*

<sup>256</sup> George Sand, *Histoire de ma vie*, *op.cit.* p 42.

<sup>257</sup> *Ibid.*

<sup>258</sup> *Ibid.* p. 41.

<sup>259</sup> George Sand. *Teverino*, *op.cit.* p. 59.

Lorsqu'apparaît la jeune fille aux oiseaux dans *Teverino*, sa description reprend presque mot pour mot le portrait de la mère de l'écrivaine :

Cette enfant marchait littéralement dans une nuée d'oiseaux qui voltigeaient autour d'elle, les uns becquetant sa chevelure, d'autres se posant sur ses épaules, d'autres tous jeunes, sautillant et se trainant à ses pieds, dans le sable. Tous semblaient se disputer le plaisir de la toucher ou le profit de l'implorer, et remplissaient l'air de leurs cris de joie et d'impatience.<sup>260</sup>

Dans les deux cas, le roman comme le récit autobiographique, cette attraction est décrite à la fois comme relevant du dressage, voire de la pure prestidigitation et de la jonglerie, mais en même temps comme un magnétisme, une magie. La fonction d'intercesseur entre une nature où tout communique s'étend aux esprits et à la dimension divine. Elle passe de l'oiseau à certains élus. Si les mouvements des oiseaux sont bien commandés par la nourriture qui leur est lancée pour alternativement les attirer où les éloigner, l'effet produit relève du merveilleux :

Il y eut quelque chose de si gracieux et de si poétique dans toute sa pantomime et son pouvoir sur les habitants de l'air semblait si merveilleux que cette petite scène causa un plaisir extrême aux voyageurs<sup>261</sup>

Le curé qui assiste dans le roman à ce prodige refuse que la jeune fille aux oiseaux soit « investie d'un pouvoir surnaturel <sup>262</sup> ». Mais les explications données par le prélat sont considérées par les autres témoins à travers le personnage de Lady G... comme celles des

ennemis de la poésie et j'aime mieux cent fois croire que la pauvre Madeleine a quelque don mystérieux ; miraculeux même, si vous voulez que de refroidir mon imagination en acceptant de banales réalités. Console-toi, dit-elle à l'oiselière qui pleurait de dépit et qui regardait le curé avec une sorte d'indignation naïve et fière : nous te croyons fée et nous subissons ton prestige<sup>263</sup>

George Sand ne tranche pas la question de savoir si le don de Madeleine Mèlèze qu'elle dit par ailleurs tenir elle-même de sa mère relève du simple dressage, de la manipulation ou d'un mystère plus profond. Entre les « explications du curé qui n'expliquent rien<sup>264</sup> » et la fascination que ressentent les autres personnages du roman, elle préfère laisser la place au « secret<sup>265</sup> » que

---

<sup>260</sup> *Ibid.*

<sup>261</sup> *Ibid.* p. 61.

<sup>262</sup> *Ibid.* p. 67.

<sup>263</sup> *Ibid.*

<sup>264</sup> *Ibid.*

<sup>265</sup> *Ibid.* p. 66.

l'oiselière, pressée de révéler les ressorts de son art pour captiver « l'amour et l'obéissance des oiseaux<sup>266</sup> » se refuse finalement à divulguer. Si tout semble affaire de poignées de graines opportunément jetées, toutes les hypothèses restent ouvertes et le doute demeure chez les spectateurs, comme si George Sand voulait qu'il se prolonge également dans l'esprit de ses amis, témoins de ces mêmes scènes dans son jardin.

Cette mise en suspension, mieux que tout plaidoyer, renforce la possibilité qu'il existe malgré tout, dans la Nature, derrière les tours de passe-passe, dans les nuées comme dans les abysses, des liens occultes qui attendent d'être révélés.

---

<sup>266</sup> *Ibid.*





## Chapitre 1.4 La mer, le grand creuset de la solidarité

Nous proposons dans ce chapitre de mettre en regard les *Travailleurs de la mer* de Victor Hugo, roman de l'exil écrit à Hauteville House publié en 1866, et *La Mer* de Jules Michelet (1861). Les deux textes sont rédigés au moment où la « biologie romantique », selon l'expression de George Gusdorf, accorde un « intérêt privilégié au milieu marin<sup>267</sup> ». Leur rédaction est contemporaine d'une curiosité nouvelle de la recherche scientifique pour ce milieu, « symbolisée dans le domaine français par la création du premier laboratoire marin à Concarneau en 1860<sup>268</sup> », émanation du Muséum d'Histoire naturelle parisien et du collège de France.

Victor Hugo a lu *La Mer*, qui figure dans l'inventaire de sa bibliothèque de Hauteville House. Dans une lettre du 18 janvier 1861, l'exilé remercie Michelet de l'envoi de son livre et lui signale que de son côté il a « presque écrit un volume sur le même sujet et qu'ils se sont rencontrés. Ce quasi-volume ce sont les pages de la *Préface philosophique*<sup>269</sup> ». Hugo a bien étudié l'envoi de Michelet. Il y fait référence dans un des fragments rassemblés dans le volume *Océan* : « La cyclone. Michelet sur la question des tempêtes. De nos jours, la science est remontée du premier effet, les vents, au deuxième effet, l'électricité. La cause, on l'ignore<sup>270</sup> ». Pierre Albouy note que « si dans ce fragment, Hugo contre son usage, fait *cyclone* du féminin, c'est à l'imitation de Michelet<sup>271</sup> » et de son chapitre « La loi des tempêtes ».

Chez les deux auteurs, l'océan est d'abord, comme l'a montré Pierre Albouy à propos de Victor Hugo, une « puissance monstrueuse et hostile<sup>272</sup> ». Cette vision d'un élément marin « presque toujours en opposition avec la terre et l'humanité<sup>273</sup> » est alors commune. Certes, quelques élites commencent à s'adonner aux bains de mer. Mais cette nouvelle mode est d'abord rangée par Michelet dans la catégorie des soins médicaux, une « simple branche de l'hydrothérapie<sup>274</sup> ». Avant que l'historien ne s'attendrisse devant la jeune mère qui va au bain avec son enfant sous le regard admiratif de son époux avec toutefois « l'ambition un peu bien forte de dompter » les éléments. Peu de gens savent nager et ceux qui abordent les rivages sont

---

<sup>267</sup> George Gusdorf, *Le Romantisme II*, op.cit, p. 641.

<sup>268</sup> *Ibid.*

<sup>269</sup> Pierre Albouy, *La Création mythologique chez Victor Hugo*, Paris, José Corti, 1985, p. 322.

<sup>270</sup> Victor Hugo, *Océan, faits et croyances*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 1989, p. 135.

<sup>271</sup> Pierre Albouy, *La Création mythologique chez Victor Hugo*, op.cit. p. 323.

<sup>272</sup> *Ibid.* p. 343.

<sup>273</sup> *Ibid.* p.343

<sup>274</sup> Jules Michelet, *La Mer*, Paris, Folio, 1983, p. 309.

encore pris le plus souvent dans les « terreurs un peu enfantines du vieux monde<sup>275</sup> ». Comme l'a montré Alain Corbin dans *Le territoire du vide*<sup>276</sup>, la plage, la grève ou l'éstran marquent encore une frontière incertaine avec des abysses dangereux associés à l'inframonde. Le voyageur est d'emblée confronté à la puissance inquiétante de cet « Atlantique qui ronge nos côtes<sup>277</sup> » ; incipit des *Travailleurs de la mer* qui donne à voir au premier regard cette « masse immense d'étendue, énorme de profondeur qui couvre la plus grande partie du globe » et « semble un monde de ténèbres<sup>278</sup> ». Mais, si comme l'écrit Hugo, chaque élément est toujours « d'un côté fléau et de l'autre bienfait<sup>279</sup> », le poète-naturaliste se trouve chargé d'aller au-delà de ce *tremendum* archaïque pour décrypter la parole mystérieuse de création que les flots adressent à l'homme. Michelet indique que

Si l'enfant et l'ignorant ont toujours devant ce sphinx une stupeur admirative et moins de plaisir que de crainte, il ne faut pas s'en étonner. Pour nous-mêmes, par bien des côtés, c'est encore une grande énigme.<sup>280</sup>

Pour Hugo, décrypter ce mystère c'est écouter dans le fracas des tempêtes ce « sanglot de la création », venu du fond des âges qui explose dans « l'agitation sans trêve et le bouleversement forcené<sup>281</sup> » qui agitent la surface. Chez Michelet, « plaintif » ou « menaçant », le grand sujet lyrique articule « très distinctement, dans ses voix que l'on croit confuses », ces « graves paroles<sup>282</sup> » de fondation qui sont destinées au premier chef à l'homme.

L'Océan est une voix. Il parle aux astres lointains. Réponds à leur demande dans une langue grave et solennelle. Il parle à la terre, au rivage, d'un accent pathétique, dialogue avec leurs échos ; plaintif, menaçant tour à tour, il gronde ou soupire. Il s'adresse à l'homme surtout.<sup>283</sup>

Le poète, tel l'oiseau, doit alors se faire l'exégète de ce langage confus de la Nature et se trouve chargé de rendre audibles les confuses paroles qui disent, derrière l'antagonisme des vents et des flots, la grande loi d'Unité du globe qui fonde toutes les harmonies : « L'Unité engendrant la complication, c'est la loi des lois<sup>284</sup> », écrit Hugo. Il s'agit, comme le note Pierre Albouy,

---

<sup>275</sup> *Ibid.* p. 45.

<sup>276</sup> Alain Corbin, *Le Territoire du vide*, Paris, Champs Histoire, 2018, 416 p.

<sup>277</sup> Victor Hugo, *Les Travailleurs de la mer*, Paris, Folio Classique, 1980, p. 25.

<sup>278</sup> *Ibid.* p. 44.

<sup>279</sup> Victor Hugo, *La Mer et le vent*, Paris, Rober Laffont, Bouquins, 1985, p. 694.

<sup>280</sup> Jules Michelet, *La Mer*, *op.cit.* p. 47.

<sup>281</sup> Victor Hugo, *La Mer et le vent*, *op.cit.* p. 476.

<sup>282</sup> Jules Michelet, *La Mer*, *op.cit.* p. 317.

<sup>283</sup> *Ibid.* p. 316.

<sup>284</sup> Victor Hugo, *La Mer et le vent*, *op.cit.* p. 534.

de « saisir partout des similitudes entre les choses de l'univers et les formes, attitudes, actions et intentions des êtres vivants et des humains.<sup>285</sup> »

L'ordre universel est un hyménée magnifique. Point de fécondation dans le désordre. Le chaos est un célibat. Nous assistons sans cesse au mariage de nos premiers parents. Adam et Ève sont éternels. Adam c'est le globe, Ève c'est la mer.<sup>286</sup>

Dans une anaphore, Michelet se fait fort de décrypter l'énigme de l'Océan. Il répète trois fois cette question : « Que dit-il ? ». Tout d'abord, « la vie » qui est « métamorphose éternelle », ensuite « l'immortalité » et enfin une « solidarité » qui se développe sur trois niveaux enchâssés. L'individu, l'humanité et le divin.

Ici, le processus s'apparente, selon l'expression de George Gusdorf, à cette progression de « l'évolutionnisme biologique en évolutionnisme moral et spirituel<sup>287</sup> ». Il commence par un mouvement physiologique où l'individu ne se contente pas de penser son absorption dans la Nature, mais paraît subir comme l'Océan, dans ses fluides, les lois d'attraction des corps. La mer apparaît à la fois comme la source de la vie et comme porteuse de cette grande loi de coopération. Nous nous proposons d'examiner successivement deux thèmes qui viennent illustrer ce double mouvement qui régit l'harmonie même de la Nature.

Dans le premier, la goutte d'eau, la plus infime particule, est présentée – notamment à partir des théories de Lamarck – comme la source unique de la vie ; « monade » renfermant la totalité du monde dans sa potentialité.

Dans le second, à l'autre extrémité, la terre et la mer forment une étendue horizontale et solidaire dont la description relève à la fois des sciences naturelles et du merveilleux scientifique. Les rivages sont dépeints comme des frontières incertaines entre les mondes marin et terrestre tandis que la solidification de l'eau ouvre à une fusion entre les continents et les flots. La merveilleuse phosphorescence des eaux rapportée dans les récits en vogue des grandes expéditions maritimes ; l'image de la « mer de lait » ; ou la profusion des harengs qui densifient la mer vient démontrer une forme de solidité/solidarité organique des éléments, où la terre et la mer se confondent en rhizome pour former un grand être unique.

---

<sup>285</sup> Pierre Albouy, *La Création mythologique chez Victor Hugo*, *op.cit.* p. 366.

<sup>286</sup> *Ibid.* p. 536.

<sup>287</sup> George Gusdorf, *Romantisme II*, *op.cit.* p. 178.

### *1.4.1 La goutte d'eau, la monade qui contient le monde*

L'Océan, quand le soleil ne peut plus le réchauffer, devient un espace encore inexploré d'où, depuis l'origine du monde, émerge incessamment la vie. Dans les « fécondes ténèbres<sup>288</sup> » de Michelet ou dans « l'immobilité sourde, aveugle, impénétrable, terrible » qu'Hugo assimile à une « tombe, démesurée, muette, ténébreuse » débute « le mystère<sup>289</sup> » ; se cache l'énigme du vivant. Une simple goutte de liquide sous le microscope va permettre d'observer la « première et timide tentative de la vie qui voudrait s'organiser<sup>290</sup> » et ces animalcules qui « ne demandent qu'à vivre ; à commencer par leur modeste existence la longue série des êtres qui ne deviennent possibles que par eux<sup>291</sup> ». Imperceptible pour l'œil humain, elle inspire aux deux auteurs des formulations étonnamment semblables. Jules Michelet nous convie au spectacle offert par le microscope :

Assistons à l'œuvre divine. Prenons une goutte dans la mer. Nous y verrons recommencer la primitive création. Dieu n'opère pas de telle façon aujourd'hui et d'autre demain. Ma goutte d'eau, je n'en fais pas doute, va dans ses transformations, me raconter l'univers. Attendons et observons.<sup>292</sup>

Chez Hugo,

Dans d'autres profondeurs, la goutte d'eau se fait monde, l'infusoire pullule, la fécondité géante sort de l'animalcule, l'imperceptible étale sa grandeur, le sens inverse de l'immensité se manifeste, une diatomée en une heure produit treize cents millions de diatomées.<sup>293</sup>

Ce mouvement d'expansion est illustré dans un oxymore qui constate la « fécondité géante » de la plus infime particule. La goutte d'eau qui renferme le corps simple de l'infusoire ne présentant aucun organe, devient ainsi la « monade primitive<sup>294</sup> », symbole de l'unité parfaite tiré de la racine grecque du mot *Monas* (unité) qui a donné *Monos* en latin, le seul, l'unique. Le mystère relie l'infiniment petit à l'infiniment grand. « Le firmament et la goutte d'eau ont le même modelé ; l'un et l'autre contiennent des mondes<sup>295</sup> », écrit Hugo. En 1860, il note dans ses fragments : « Microscope. Il y a plus d'animalcules dans une goutte d'eau (un milliard)

---

<sup>288</sup> Jules Michelet, *La Mer*, *op.cit.* p. 118.

<sup>289</sup> Victor Hugo, *Proses philosophiques des années 1860-1865*, *op.cit.* p. 476.

<sup>290</sup> Jules Michelet, *La Mer*, *op.cit.* p. 118.

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

<sup>292</sup> *Ibid.* p. 117.

<sup>293</sup> Victor Hugo, *Les Travailleurs de la mer*, Paris, Folio Classique, 1980, p. 374.

<sup>294</sup> Jules Michelet, *La Mer*, *op.cit.* p. 117.

<sup>295</sup> Victor Hugo, *Proses philosophiques des années 1860-1865*, *op.cit.* p. 543.

qu'il n'y a d'hommes sur la terre<sup>296</sup> ». Michelet décrit lui aussi la révélation sous le microscope de ce monde « monde infini, tellement mêlé au nôtre, qui est partout autour de nous même ». Que la goutte d'eau se fasse « monde » (Hugo) ou « raconte l'univers » (Michelet), elle réactualise en permanence les temps immémoriaux de la création en même temps qu'elle manifeste une force vitale prête à s'épancher.

Qui peut prévoir, deviner, l'histoire de cette goutte d'eau ? – Plante-animal, animal-plante, qui le premier doit en sortir ? Cette goutte d'eau, sera-ce l'infusoire, la monade primitive qui, s'agitant, se fait bientôt vibrion ? Qui, montant en rang, polype, corail ou perle, arrivera peut-être en dix mille ans à la dignité d'insecte ?<sup>297</sup>

Au début des *Misérables*, dans le chapitre *Philosophie après boire*, Hugo campe ironiquement un Sénateur matérialiste et voltairien qui entend démontrer à l'évêque Myriel l'inutilité de Dieu à partir des anciennes théories de la génération spontanée de John Needham. Ce dernier, en 1745, avait repris dans ses expériences l'idée défendue par Buffon de germes de vie. Buffon pensait que « la nature est pleine de germes de vie qui se dispersent lors de la décomposition des substances organiques (vivantes) et qui s'unissent à nouveau, dans le milieu, pour produire spontanément des microbes.<sup>298</sup> »

Voltaire s'est moqué de Needham, et il a eu tort, car les anguilles de Needham prouvent que Dieu est inutile. Une goutte de vinaigre dans une cuillerée de pâte de farine supplée le fiat lux. Supposez la goutte plus grosse et la cuillerée plus grande, vous avez le monde. L'homme c'est l'anguille. Alors, à quoi bon le père éternel.<sup>299</sup>

Si Michelet écarte pour sa part ces anciennes théories de la génération spontanée d'animaux visibles à l'œil nu comme des illusions révolues, il salue leur renaissance « avec tant d'éclat par les expériences de M. Pouchet. Il établit que des débris d'infusoires et d'autres êtres se crée la gelée féconde « la membrane prolifère » d'où naissent, non pas de nouveaux êtres, mais des germes, les ovules d'où ils pourront naître ensuite<sup>300</sup> ». Pour Juliette Azoulai, cette pensée s'inscrit pleinement dans ce contexte intellectuel du début des années 1860, « où les conceptions spontanéistes héritées de Lamarck sont défendues à nouveau par Félix Archimède Pouchet ». Michelet adopte ces théories de cet adversaire malheureux de Pasteur sur

---

<sup>296</sup> Victor Hugo, *Océan*, *op.cit.* p. 142.

<sup>297</sup> Jules Michelet, *La Mer*, *op.cit.* p. 117.

<sup>298</sup> André Brack, « GÉNÉRATION SPONTANÉE - (repères chronologiques) », Encyclopædia Universalis [en ligne], URL : <http://bouquins.universalis-edu.com/encyclopedie/generation-spontanee-reperes-chronologiques/>

<sup>299</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, *op.cit.* p. 32.

<sup>300</sup> Jules Michelet, *La Mer*, *op.cit.* p. 126.

l'hétérogénéité, qui faisait partie du cercle de ses intimes à Rouen. En 1859, Pouchet avait affirmé que « les particules organiques, débris d'anciennes générations d'animaux et de plantes s'organisaient pour former de nouveaux organismes<sup>301</sup> ». Pour lui, « les générations spontanées relèvent d'une vitalité présente en permanence dans la nature actuelle » (...) En prenant une goutte d'eau de la mer, on peut l'observer à n'importe quel moment<sup>302</sup> ».

Dans la biologie de Lamarck, indique George Gusdorf, des micro-organismes aquatiques unicellulaires, les infusoires apparaissent spontanément et à partir d'eux se forment des organismes de plus en plus complexes pour aboutir aux mammifères. À la source de cette biologie se trouve une substance élémentaire. « Elle sera obligée de se transformer pour s'adapter aux conditions du milieu. Ces actions et réactions au contact entre la vie et la matière morte susciteront des formes de plus en plus complexes dans la lignée des vivants ». L'homme doté de conscience sera le point d'aboutissement de cette chaîne biologique qui témoigne de sa transcendance. Il sera le produit ultime de cette « genèse de la vie<sup>303</sup> » Pour Juliette Azoulai, « Lamarck contribuera à ancrer l'imaginaire transformiste dans le monde marin en affirmant : « On peut regarder comme une vérité de fait que c'est uniquement dans l'eau que le règne animal a pris son origine<sup>304</sup> ».

Dans les profondeurs de la mer, le destin animal ou végétal de ces premières formes de vie n'est pas encore accompli. Des grands fonds, dont l'exploration vient juste de débuter avec les travaux d'Etienne Maury, monte vers l'homme un bruissement venu du fond des âges. Pour Michelet, l'Océan est bien ce

Creuset fécond où la création commence et continue dans sa puissance, il en a la vivante éloquence, c'est la vie qui parle à la vie. Les êtres qui par millions, milliards, naissent de lui, ce sont ses paroles. La mer de lait dont ils sortent, la féconde gelée marine, avant même de s'organiser, blanche, écumante, parle. Tout cela ensemble mêlé c'est la grande voix de l'Océan.<sup>305</sup>

---

<sup>301</sup> André Brack Article « GÉNÉRATION SPONTANÉE », Encyclopædia Universalis [en ligne], URL : <http://bouquins.universalis-edu.com/encyclopedie/generation-spontanee-reperes-chronologiques/>

<sup>302</sup> Juliette Azoulai, Azélie Fayolle, Gisèle Séginger. Métamorphoses et biologie marine chez Michelet et Richepin. Les métamorphoses : entre fiction et notion, *Laboratoire LISAA*, 2019, pp. 159-173, Savoirs en texte, 978-2-9566480-5-5. Halshs-02194013

<sup>303</sup> George Gusdorf, *Romantisme II*, *op.cit.* p. 497.

<sup>304</sup> Juliette Azoulai, « Métamorphoses et biologie marine chez Michelet et Richepin ». art. cit.

<sup>305</sup> Jules Michelet, *La Mer*, *op.cit.* p. 316.

À ce monde « infini d'atomes vivants d'animaux microscopiques, véritable abîme de la vie qui fermente dans son sein<sup>306</sup> » de Michelet, répond « la dynamique de l'Océan terrifiante à force de simplicité » d'Hugo :

Va-et-vient perpétuel et inverse, sorte de double courant vertical à travers les flots : les sels qui descendent, les gouttes d'eau déminéralisées par les infusoires qui remontent. (...) c'est là que, lugubrement éclairé par la quantité de lumière qui peut passer à travers une vitre épaisse de douze mille mètres, dans le silence, dans l'immuabilité, dans la solitude, l'atome travaille au monde.<sup>307</sup>

#### ***1.4.2 Histoire naturelle ; fable de création***

Cette observation de la monade sous le microscope procède d'un va-et-vient permanent entre le scientifique et le symbolique, dans un exercice poétique de vulgarisation des sciences naturelles. La destinée encore floue de l'objet primordial en suspension dans la goutte d'eau, - ni végétal, ni animal - renforce la confusion entre l'histoire naturelle et la fable. Michelet va comparer le filament en suspension avec un long « cheveu de deux natures » qui va raconter par son indétermination même un récit fabuleux de création, une théogonie, selon le titre du livre deuxième de *La Mer* : « *Genèse de la mer*<sup>308</sup> ».

Cette goutte, ce qui va en venir, sera-ce le fil végétal ; le léger duvet soyeux qu'on ne prendrait pas pour un être, et qui déjà n'est pas moins que le cheveu premier-né d'une jeune déesse, cheveu sensible, amoureux, dit si bien : cheveu de Vénus ? Ceci n'est point de la fable, c'est de l'histoire naturelle. Ce cheveu de deux natures (végétale et animale) où s'épaissit la goutte d'eau, c'est bien l'ainé de la vie<sup>309</sup>

En botanique, le Cheveu de Vénus est d'abord une fougère, c'est-à-dire une plante préhistorique apparue il y a presque 400 millions d'années et dont le mode de reproduction assuré par des sporanges témoigne de temps immémoriaux. Cette plante renvoie aux origines de la création. Ensuite, cette image fait résonner les récits mythologiques de fondation les plus anciens dans leur dimension maritime. Dans sa *Théogonie*, Hésiode, dans les vers consacrés à la naissance d'Aphrodite anadyomène (Vénus pour les Romains), rapporte qu'elle est née de la mer et du membre d'Ouranos. De l'écume – *aphros* en grec – est née Aphrodite. Il y a dans la mer cette dimension de fécondité primitive qui se manifeste dans la goutte d'eau au microscope lorsque « ce flocon devient multiple, comme un groupe de filaments, de petits cheveux. On croit qu'ils

---

<sup>306</sup> *Ibid.* p. 111.

<sup>307</sup> Victor Hugo, *Proses philosophiques des années 1860-1865*, *op.cit.* p. 481.

<sup>308</sup> Jules Michelet, *La Mer*, *op.cit.* p. 105.

<sup>309</sup> *Ibid.* p. 118.



sont mille fois plus fins que le plus fin cheveu de femme. Voilà la première et timide tentative de la vie qui voudrait s'organiser ». Chaque goutte d'eau, semblable à la suivante, devient le centre de l'univers. « Tout être est un centre du monde<sup>310</sup> », écrit Hugo.

Dans son journal du 26 juin 1860, Michelet évoque le zoologiste allemand Théodore Schwann (1810-1882), un des pères de la théorie cellulaire qui avait établi que tous les organismes sont formés de cellules et de produits cellulaires. Michelet s'émerveille devant « ce procédé si simple de la gelée indécise qui se cellulose, s'organise et fait de toutes choses la mucosité féminine de la nature universelle, d'où glisse la vie, tout cela m'attendrissait d'amour, de piété indienne, d'une sorte de dévotion<sup>311</sup> ». Constatant l'unité du principe de formation des êtres vivant, il en déduit une « profonde fraternité des êtres<sup>312</sup> ».

### ***1.4.3 Quand l'océan solide se mêle à la terre liquide***

À ce glissement de l'unité organique vers la fraternité, à cette poétisation de la source unique de la création dans l'ordre de l'infiniment petit va répondre, dans celui de l'infiniment grand, la vision d'une solidification de la mer qui va métaphoriser à son tour la solidarité primordiale des éléments. La rêverie sur les limites entre la terre, la mer et le vent, loin de favoriser leur dislocation, va construire une harmonie entre des immensités interdépendantes à l'échelle du globe. Pierre Albouy note que dès 1837, Hugo évoquait déjà cette double mutation où la terre se liquéfiait et où l'Océan se solidifiait. Il écrit à Furnes en Belgique : « l'Océan est une plaine, et la terre est une mer. Les collines et les vallons ondulent comme des vagues, et les chaînes des montagnes sont des tempêtes pétrifiées<sup>313</sup> ». Réciproquement en 1860, il définira la mer comme un « tas de montagnes en fuite ayant l'écume pour neige<sup>314</sup> ». Chez Michelet, le chapitre intitulé « La renaissance du cœur et de la fraternité » s'ouvre par une anaphore dans laquelle il fait se succéder le « variable océan de l'air » ; le « fixe océan de la terre » et « enfin l'océan des eaux<sup>315</sup> ». Leur différence, c'est leur mobilité. Cette abolition des limites participe à la construction d'une unité des trois « formes de la Nature qui grandissent notre âme, la font sortir d'elle-même et voguer dans l'infini<sup>316</sup> ».

---

<sup>310</sup> Victor Hugo, *Proses philosophiques des années 1860-1865*, op.cit. p. 541.

<sup>311</sup> George Gusdorf, *Romantisme II*, op.cit. p. 640.

<sup>312</sup> *Ibid.*

<sup>313</sup> Pierre Albouy, *La Création mythologique chez Victor Hugo*, op.cit. p. 316.

<sup>314</sup> *Ibid.*

<sup>315</sup> Jules Michelet, *La Mer*, op.cit. p. 315.

<sup>316</sup> *Ibid.*

Cette duperie des éléments trompe le promeneur qui contemple depuis la grève le balancement des vagues qui le plonge dans une stupeur admirative. Au-dessus de lui, dislocation des éléments et harmonie coexistent et ne cessent de se renouveler dans les déplacements des nuages que le vent précipite. Qui longe la côte de la Manche passe « par une série de mirages », explique Hugo qui joue paradoxalement de l'instabilité des éléments pour suggérer leur unité à l'échelle du globe.

Les grandes lignes et les grandes majestés de la nature, le niveau des mers, la silhouette des montagnes, le sombre des forêts, le bleu du ciel se compliquent d'on ne sait quelle dislocation énorme mêlée à l'harmonie. La beauté a ses lignes, la difformité a les siennes. Il y a le sourire et il y a le rictus. La désagrégation fait sur la roche les mêmes effets que sur les nuées. Ceci flotte et se décompose, ceci est stable et incohérent. Un reste d'angoisse du chaos est dans la création.<sup>317</sup>

Chez Michelet, toute personne qui va à la mer en empruntant le « cours mélancolique des fleuves du nord-ouest, les vastes sables du midi, ou les landes de Bretagne » subit cet enchantement dans « la région intermédiaire qui l'annonce<sup>318</sup> ». Comme l'a noté Paule Petitier, Michelet qui a quitté Paris après avoir perdu tous ses postes dans les grands centres intellectuels parisiens en raison de son refus de prêter allégeance au régime séjourne, sans se fixer dans différentes villes au bord de la mer. « À Nervi, petit port près de Gênes, à Grandville, sur la Manche, à Saint-Georges-de-Didonne, près de la Gironde, à Étretat, Saint-Valéry-en-Caux, Hyères, Toulon<sup>319</sup> ». Si Paule Petitier note que « chez Michelet, les schémas spatiaux sont indissociables de l'exposition du mode de pensée<sup>320</sup> », l'historien – lui-même renvoyé dans la marge – décrit la grève ou la plage à la fois comme le lieu d'une coupure, mais également comme celui d'une continuité, d'un chevauchement, d'une fusion qui transforme la mer elle-même en une figure apaisante. Elle offre la « possibilité de repenser la totalité selon les formes vivantes<sup>321</sup> ». Dans ce balancement, les grèves et les falaises qui mettent la mer « en rapport avec nous » laissent découvrir « une grande puissance, sauvage au premier aspect, - mais divine au fond, donc amie<sup>322</sup> ». Impossible pour le promeneur, sur ces rivages, de distinguer ce qui ressort de l'élément liquide ou solide. Ce qui domine c'est la vision, à laquelle on accède progressivement. Si l'on pressent la « redoutable personne » avant même de la voir, les

---

<sup>317</sup> Victor Hugo, *Les Travailleurs de la mer*, *op.cit.* p. 34.

<sup>318</sup> Jules Michelet, *La Mer*, *op.cit.* p. 45.

<sup>54</sup> Paule Petitier, « Bords de mer : la pensée de la marge chez Michelet », *Tangence*, No 57, 1998, pp. 96-110. <https://doi.org/10.7202/025971ar>

<sup>320</sup> *Ibid.*

<sup>321</sup> *Ibid.*

<sup>322</sup> Jules Michelet, *La Mer*, *op.cit.* p. 55.

éléments qui l'annoncent subissent eux-mêmes une transmutation qui fabrique cet espace de l'indétermination. On ne passe de la terre à l'Océan que par une transformation féérique des paysages. La marge qui précède la mer est celle où s'épanouissent des espèces qui oscillent entre les deux mondes.

Le long de ces fleuves, c'est un vague infini de joncs, d'oseraies, de plantes diverses, qui, par les degrés des eaux mêlées et peu à peu saumâtres deviennent enfin marines. Dans les landes, c'est avant la mer une mer préalable d'herbe rudes et basses.<sup>323</sup>

Les plantes qui prospèrent dans l'élément saumâtre sont un « vague infini » avant de devenir « enfin » marins. Aboutissement d'une transformation lente par absorption, presque fonte. Les eaux sont « mêlées ». Quand il s'agit de landes, alors les herbes ne sont pas une terre, mais une « mer préalable », devinée avant que d'être éprouvée. A la frontière des mondes, les arbres qui ploient sous les vents s'ils « tournent le dos à l'ennemi » au « grand tyran »<sup>324</sup> qu'est la tempête sont les figures métaphoriques de cette solidification dans une mort symbolique qui les fige en statues de pierre.

Sur les plages où les coquilles, dissoutes, élèvent une fine poussière, l'arbre est envahi, englouti. Ses pores se ferment, l'air lui manque ; il est étouffé, mais conserve sa forme et reste là, arbre de pierre, spectre d'arbre, ombre lugubre qui ne peut disparaître, captive dans la mort même.<sup>325</sup>

À cette confusion des limites entre le monde et l'inframonde s'ajoute une incertitude sur les espaces que se disputent l'eau et la terre. « L'énigme » de la mer est aussi celle de son étendue :

Chose difficile à préciser. La terre augmente et diminue, elle est toujours en travail ; telle partie s'abaisse, et telle monte. Certaines contrées polaires, découvertes et notées par le navigateur ne se retrouvent plus au voyage suivant. Ailleurs, des îles innombrables, des bancs immenses de madrépores, de coraux se forment, s'élèvent et troublent la géographie.<sup>326</sup>

Sans cesse, les équilibres bougent et cette impossibilité de fixer définitivement les répartitions des surfaces vient renforcer l'unité du globe. Dans cette instabilité provisoire, les antagonismes sont harmonieux. Il s'agit d'effacer la frontière qui, au premier regard, sépare irrémédiablement les deux mondes et de les rendre ainsi solidaires d'abord au sens physique.

---

<sup>323</sup> *Ibid.* p. 46.

<sup>324</sup> *Ibid.* p. 46.

<sup>325</sup> *Ibid.* p. 46.

<sup>326</sup> *Ibid.* p. 47.

#### 1.4.4 Phosphorescence, c'est fusion

Certains phénomènes naturels offrent plus que d'autres aux voyageurs le mirage de cette fusion par la solidification des flots. Celle-ci se manifeste en particulier dans la phosphorescence de la mer. Ce thème, avec sa combinaison froide d'eau et de feu, fait partie des *mirabilia* de la nature depuis l'antiquité. Avec l'essor de la biologie marine, Michelet et Hugo témoignent tous deux, du renouveau de cette fascination pour la luminescence. La plupart des récits de voyage maritimes rapportaient l'émerveillement devant ce phénomène. Juliette Azoulay indique qu'un des « textes canoniques est celui de François Péron, savant naturaliste embarqué dans l'expédition Baudin, voyage scientifique vers l'hémisphère sud et la Nouvelle-Hollande (l'actuelle Australie), commandité par Napoléon Bonaparte en 1800 ». George Bory de Saint-Vincent, dont Michelet salue à plusieurs reprises, le « génie <sup>327</sup> » fait partie de cette même expédition. De 1823 à 1830, le savant participe à la publication chez Rey et Gravier du *Dictionnaire classique d'histoire naturelle* « pour lequel il rédige de nombreux articles dont *Mer* et *Matière* que Michelet apprécie fort, car il y trouve exposé sa conception du mucus originel ; forme primordiale et indifférenciée de la vie<sup>328</sup> ». La métaphore de la « mer de lait » est « utilisée traditionnellement par les navigateurs, pour désigner la phosphorescence de la mer », souligne Juliette Azoulay. Michelet, au livre deuxième de *La Mer* intitulé *La genèse de la mer* décrit ce phénomène dans son chapitre *Fécondité*.

Dans la nuit de la Saint-Jean (du 24 au 25 juin cinq minutes après minuit, la grande pêche du hareng s'ouvre dans les mers du Nord). Des lueurs phosphorescentes ondulent ou dansent sur les flots. « Voilà les *éclairs* du hareng », c'est le signal consacré qui s'entend de toutes les barques. Des profondeurs à la surface, un monde vivant vient de monter suivant l'attrait de la chaleur, du désir et de la lumière.<sup>329</sup>

Dans les *Travailleurs de la mer* Hugo décrit également ce spectacle extraordinaire de la phosphorescence :

Les marins de la Manche connaissent tous ces indescriptibles phosphorescences, pleines d'avertissements pour le navigateur. (...) À cette lumière, les choses perdent leur réalité. Une pénétration spectrale les fait comme transparentes. Les roches ne sont plus que des linéaments. Les câbles des ancres paraissent des barres de fer chauffées à blanc. Les filets des pêcheurs semblent sous l'eau du feu tricoté. Une moitié de l'aviron est ébène, l'autre moitié sous la lame est d'argent. En retombant de la lame dans le flot ; les gouttes d'eau étoilent la mer. Toute barque traîne derrière elle une comète. Les matelots mouillés et lumineux semblent des hommes qui brûlent. On plonge sa main dans le flot, on la retire gantée de flamme ; cette flamme est morte, on ne la sent point. Votre bras est un tison allumé.<sup>330</sup>

---

<sup>327</sup> *Ibid.* p. 63.

<sup>328</sup> Jean Borie, notes pour Jules Michelet, *La Mer*, *op.cit.* p. 373.

<sup>329</sup> *Ibid.* p. 108.

<sup>330</sup> Victor Hugo, *Les Travailleurs de la mer*, *op.cit.* p. 388.

Cette abolition de la réalité bouleverse les limites physiques et mentales et renverse les polarités. L'Océan devient la voute étoilée. Les principes d'humidité et de chaleur se confondent dans une incandescence froide. « Il semblait que l'eau fût incendiée. Aussi loin que le regard pouvait s'étendre, dans l'écueil et hors de l'écueil, la mer flamboyait ». Le corps de l'homme lui-même fusionne avec l'élément. Celui qui y plonge le bras se fait immédiatement absorber par le phénomène. « Les matelots mouillés et lumineux semblent des hommes qui brûlent. On plonge sa main dans le flot, on la retire gantée de flamme ; cette femme est froide on ne la sent point<sup>331</sup> ». On assiste à une mutation presque alchimique de l'élément liquide en élément solide, dont la description, comme dans la rêverie sur la goutte d'eau, relève davantage du fantastique que du scientifique. Pour Michelet, la mer, même d'apparence pure, prend souvent cette consistance d'un « flot solidifié » : A d'autres endroits, « dans le Golfe du Bengale, en 1854, le capitaine Kingman navigua pendant trente mille dans une énorme tache blanche (...) Vue de près, cette eau blanche était une gélatine ». Peron a navigué sur une « couche d'œufs », tandis qu'au Groenland il s'agit d'une étendue de méduses microscopiques. La phosphorescence proviendrait également des « animalcules lumineux, qui par moments attirés à la surface, y apparaissent en trainées, en serpents de feu, en guirlandes étincelantes ». Partout la mer, « même la plus pure, prise au large, loin de tout mélange, est légèrement blanchâtre et un peu visqueuse ». Au Groenland, « la mer est énormément peuplée. On navigue jusque à deux cent mille de longueur ou quinze en largeur sur des eaux d'un brun foncé (...) Ces eaux nourissantes sont denses d'atomes gras appropriés à la molle nature du poisson » qui s'y confond. Partout, elle tend et va vers sa solidification. Les laminaires, cette algue brune des côtes rocheuses, sorties de l'eau, « en brunissant arrivent à la solidité des peaux et des cuirs, Mais tous jeunes à l'état visqueux, dans leur élasticité, ils ont comme la consistance d'un flot solidifié, d'autant plus fort qu'il est mou<sup>332</sup> ». Chez Hugo, sous l'effet de cette phosphorescence également, les mouvements lents des vagues prennent la consistance d'un épais tissu. « Des trainées bleuâtres imitaient sur la vague des plis de suaire<sup>333</sup> ».

---

<sup>331</sup> *Ibid.*

<sup>332</sup> Jules Michelet, *La Mer*, *op.cit.* p. 115.

<sup>333</sup> Victor Hugo, *Les Travailleurs de la mer*, *op.cit.* p. 388.

### 1.4.5 Sociabilité des harengs

Pour illustrer ce thème de la « mer solide<sup>334</sup> », Michelet va longuement développer le récit de la pêche au hareng. La gigantesque concrétion des flots, attestée par les récits de pêche, va métaphoriser d'abord la sociabilité puis le solidaire. Comme l'a montré Élisabeth Plas dans son étude génétique, pour cette description, l'historien s'appuie dans son chapitre *Fécondité* de *La Mer* sur l'article « Hareng » de l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert<sup>335</sup>

Les *harengs* sortent du nord au commencement de l'année, et se divisent en deux colonnes, dont l'une se porte vers l'occident et arrive au mois de Mars à l'île d'Islande. La quantité des *harengs* qui forment cette colonne est prodigieuse ; tous les golfes, tous les détroits et toutes les baies en sont remplis (...) Cette colonne fait paroître noire l'eau de la mer & l'agite ; on voit des *harengs* s'élever jusqu'à la surface de l'eau, & s'élancer même en l'air pour éviter l'ennemi qui les poursuit ; ils sont si près les uns des autres, qu'il suffit de puiser avec une pelle creuse pour en prendre beaucoup à-la-fois. Lorsque les *harengs* arrivent dans toutes ces mers, ils sont si remplis d'œufs, que l'on peut dire que chaque poisson en amène dix mille avec lui ; ils jettent leurs œufs sur les côtes ; car long-tems avant de les quitter ils n'ont plus d'œufs. Le banc de *hareng* qui vient vers les côtes d'Angleterre à peu près au commencement de Juin, en comprend un nombre si prodigieux, qu'il surpasse tous les nombres connus ; ce banc occupe pour le moins autant d'espace en largeur que toute la longueur de la Grande-Bretagne & de l'Irlande.<sup>336</sup>

Le texte de l'encyclopédie, s'il souligne le caractère « prodigieux » du nombre de poissons – on pourrait les ramasser à la pelle tant ils sont compacts – reste au total descriptif, sans que le phénomène ne vienne faire image de peuple ou même de foule. Michelet franchit cette étape. Dans un mouvement anthropomorphique, il postule que leur sociabilité naturelle est au fondement même de leur solidification. La dérivation des sens va être permise par la racine commune indo-européenne des mots *solide* et *sociable*, « exprimant la notion de *Tout, Entier*<sup>337</sup> ».

Ils montent, ils montent tous d'ensemble, pas un ne reste en arrière. La sociabilité est la loi de cette race. On ne les voit jamais qu'ensemble. Ensemble, ils vivent ensevelis aux ténébreuses profondeurs, ensemble ils viennent au printemps prendre leur petite part du bonheur universel, voir le jour, jouir et mourir. Serrés, pressés, ils ne sont jamais assez près l'un de l'autre, ils naviguent en bancs compacts. « C'est (disaient les Flamands) comme si nos dunes se mettaient à voguer ». Entre l'Écosse, la Hollande et la Norvège, il semble qu'une île immense se soit soulevée et qu'un continent soit près d'émerger. Un bras s'en détache à l'est et s'engage dans le Sund, emplit l'entrée de la Baltique. À certains passages étroits, on ne peut ramer, la mer est solide<sup>338</sup>

<sup>334</sup> Jules Michelet, *La Mer*, op.cit. p. 108.

<sup>335</sup> Élisabeth Plas, « Intertextualité et histoire naturelle, étude génétique du chapitre « Fécondité » de *La Mer* de Michelet », *Génésis*, 2012, <https://journals.openedition.org/genesis/981>

<sup>336</sup> *Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, Encre édition numérique collaborative <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedia/article/v8-265-0/>

<sup>337</sup> Dictionnaire historique de la langue française, Le Robert, Paris, 2016, p. 2255.

<sup>338</sup> Jules Michelet, *La Mer*, op. cit. p. 107.

Ici, ce n'est pas simplement le phénomène naturel qui deviendrait une allégorie de la solidarité humaine. L'animal est donné comme essentiellement sociable. Il fait partie à l'état naturel d'un ensemble, il vit sous cette loi. Ce glissement anthropomorphique s'opère par le passage de « ils montent tous d'ensemble », c'est-à-dire de conserve, à « ensemble ils vivent », ils font société. L'anadiplose du mot « ensemble » fait passer la vision que l'observateur a du banc de harengs à un état de solidarité des animaux entre eux : « Pas un ne reste en arrière ». Expression qui joue à la fois sur le simple constat visuel : on les voit « serrés, pressés » et sur un sens figuré qui signifie en même temps que pas un n'est laissé pour compte. Leur sociabilité franchit une nouvelle étape et devient l'allégorie d'une forme de solidarité. Hugo, lecteur attentif de *la mer*, va reprendre les chiffres exagérés par Michelet pour insister sur la fécondité de l'espèce, mais également sur cette solidification de la mer que nous montre l'historien. « La rogue femelle du hareng, porte 63000 œufs. En quatre ans, un pavot couvrirait le terre et un hareng remplirait la mer<sup>339</sup> ». Seuls les êtres marins les plus hauts dans la chaîne de la création, les plus individualisés, cétacés baleines et plus encore le requin viennent limiter l'inexorable accroissement de ces foules. Il aura fallu que la nature invente un « suprême dévorateur » pour réguler cette masse qui sans cette force de destruction croîtrait inexorablement. Avec la mer, sans « coupure ni démarcation », d'« un seul tenant<sup>340</sup> », comme l'écrit Jean Borie s'écrit un livre qui entend percer les mystères cachés de la fécondité de la vie. Il s'agit, comme chez Hugo, de décrypter, ce qui remonte à la surface, hiéroglyphes tracés dans le sable des grèves comme le témoignage d'une unité enfouie.

---

<sup>339</sup> Victor Hugo, *Océan*, *op.cit.* p. 143.

<sup>340</sup> Jules Michelet, *La Mer*, *op.cit.* p. 24.

## ***Chapitre 1.5 Continuité ; discontinuité de la chaîne des êtres***

Les trois écrivains vont s'approprier cette vision d'une continuité ininterrompue de la création, déjà présente dans le transformisme lamarckien, et qui s'est trouvée renforcée par les récentes découvertes, notamment en paléontologie. « Les progrès de l'esprit d'observation, note George Gusdorf, vont mettre en évidence l'existence de zones de passage entre les degrés de la chaîne des êtres<sup>341</sup> ». L'avancée des sciences vient brouiller les anciennes frontières données comme intangibles :

Les lignes de démarcation ne sont pas nettes, il existe des confins entre le règne minéral et la règne végétal. On voit croître et comme fleurir dans le sein de la terre les filons métalliques, on trouve des plantes, des poissons gravés dans la pierre des carrières ; coraux et madrépores sont des pierres vivantes, ou qui le furent. Le naturaliste hésite devant certains organismes frustes, zoophytes ou plantanimaux qui peuvent se lire dans les deux sens.<sup>342</sup>

Dans ce contexte de bouleversement scientifique, comme le souligne Laura Duprey, le lieu commun de la chaîne avec ses « contours flous et indéterminés » possède, à côté de l'image de l'échelle et de ses barreaux symboliques plus nettement gradués « une portée critique<sup>343</sup> » supplémentaire qui va être étendue au champ de la société. Dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, cette image de la chaîne est devenue « une des figures théoriques dont les naturalistes s'emparent pour contester ou limiter la portée objective des classifications dont la science fait usage, et faire apparaître le caractère problématique de notre définition des espèces<sup>344</sup> ». Cette « lecture<sup>345</sup> » de la création, selon le mot de George Gusdorf, qui semble aussi bien puiser dans les dernières découvertes que refléter en toile de fond un imaginaire du merveilleux, se situe dans la droite ligne de la pensée de Gottfried Wilhelm Leibnitz (1646-1716) selon lequel la Nature ne peut agir par saut : « La série des choses existantes ne saurait admettre aucune lacune, aucun vide, sans quoi elle manifesterait un « saut » inexplicable et irrationnel dans l'ordre du monde<sup>346</sup> ».

Bien souvent, pour de simples commodités d'écriture, la métaphore de la chaîne va voisiner sans difficulté avec celle de l'échelle ou même de la corde sans qu'une distinction théorique nette entre ces différentes images soit nécessairement à l'œuvre. L'idée d'un enchaînement plus

---

<sup>341</sup> George Gusdorf, *Romantisme II*, op.cit. p. 560.

<sup>342</sup> *Ibid.*

<sup>343</sup> Laura Duprey, « L'idée de chaîne des êtres, de Leibniz à Charles Bonnet », *Dix-huitième siècle* N°43, 2011, pp. 617-637. <https://doi.org/10.3917/dhs.043.0617>

<sup>344</sup> *Ibid.*

<sup>345</sup> George Gusdorf, *Romantisme II*, op.cit. p. 560.

<sup>346</sup> Laura Duprey, art.cit. <https://doi.org/10.3917/dhs.043.0617>



horizontal coexiste alors avec la hiérarchie verticale d'une échelle qui puise ses racines dans la doxa chrétienne, inscrite dans la continuité de la vision aristotélicienne.

Dans la tradition chrétienne, le monde minéral est au plus bas de l'échelle, puis viennent les plantes, les animaux et enfin au sommet se trouve l'Homme, placé sous les anges et Dieu. En jouant de toutes ces images, les écrivains romantiques vont chercher à mettre en évidence un « principe de continuité<sup>347</sup> » qui doit permettre de rappeler, selon la formule de Paul Viallaneix, « à l'homme orgueilleux, qu'il appartient à la communauté des vivants<sup>348</sup> ».

La métaphore de l'échelle va jouer dans plusieurs directions, selon qu'elle relève du régressif (mouvement vers le bas) ou au contraire de l'élévation (mouvement vers le haut). En bas, on trouvera aussi bien des inframondes coupés de la société, attirés inexorablement vers l'enfer de la solitude, qu'une puissance positive de l'instinct prête à se manifester à la fois dans le progrès de l'individualisation des organismes les plus frustes ou de créatures indéterminées qui tiennent de la plante ou de l'animal.

### ***1.5.1 Une infinité de stades intermédiaires relie les êtres***

En lecteur attentif, Victor Hugo, dans *Les Travailleurs de la Mer* rend un hommage appuyé à Charles Bonnet, le naturaliste genevois qui avait formulé, en 1764, au chapitre IX du premier tome de sa *Contemplation de la Nature* intitulé *Immensité de la chaîne des êtres* une loi biologique selon laquelle la chaîne des êtres est composée d'une infinité de stades intermédiaires entre les organismes vivants. Sa célèbre controverse avec Buffon avait été marquée par « l'hostilité du naturaliste genevois aux systèmes de la Nature, aux nomenclatures qui ont le tort d'imposer à la continuité naturelle des divisions artificielles<sup>349</sup> ». Il écrivait :

Entre le degré le plus bas et le degré le plus élevé de la Perfection corporelle ou spirituelle, il est un nombre presque infini de degrés intermédiaires. La suite de ces degrés compose la chaîne universelle. Elle unit tous les Êtres, lie tous les Mondes, emballe toutes les sphères. Un seul être est hors de cette chaîne, c'est celui qui l'a faite.<sup>350</sup>

---

<sup>347</sup> *Ibid.*

<sup>348</sup> Paul Viallaneix, *La Voie royale*, Paris, Flammarion, 1971, p. 436.

<sup>349</sup> Didier Philippot, *Victor Hugo ou la vaste ouverture du possible*, op.cit. p. 106.

<sup>350</sup> Charles Bonnet, *Contemplation de la Nature*, Amsterdam, Marc Michel Rey, 1764, p. 27.

Dans *La Mer et le vent*, Victor Hugo, reprends à son compte ce principe selon lequel une chaîne sans coupure relie l'ensemble de la création, de l'infiniment grand à l'infiniment petit.

Il n'y a pas d'interruption dans la création ; point d'arche brisée, point de lapsus, un fait et ses dépendances embrassent toute la Nature : la chaîne est plus ou moins longue, mais ne se rompt jamais : Montez cette immense corde à nœuds, prenez un fait après l'autre, et vous arriverez du vibrion à la constellation<sup>351</sup>

Le nombre « infini des degrés intermédiaires<sup>352</sup> », qui unissait chez Charles Bonnet tous les Êtres jusqu'à Dieu sera rebaptisé par Hugo « amalgame » tant les limites entre les règnes sont floues et presque impossibles à déterminer. Cet amalgame, qui au sens physique est ce mélange, cette alliance d'éléments hétérogènes et parfois contraires devient producteur de l'unité naturelle de la création qui se développe sur plusieurs plans en même temps :

La vie, c'est la communication de proche en proche, filière, transmission, chaîne. (...) c'est tout à la fois l'amalgame qui engendre la solidarité et le moi qui crée les directions. Tout s'explique par le mot rayonner.<sup>353</sup>

Ici le mouvement de fusion général ne rentre pas en contradiction avec la nécessaire différenciation de l'individu dans une vision leibnizienne où les monades s'inscrivent, de proche en proche, dans un lien horizontal, un rhizome, ou une toile d'araignée, autre métaphore du réseau qui s'étend dans toutes les directions en même temps. Le verbe « rayonner » qui relève de ce champ vient signifier que le risque de dissolution du moi dans l'indéterminé peut être conjuré par une interdépendance égalitaire clairement désignée par Hugo dans ce passage sous le vocable de « solidarité<sup>354</sup> ». Dans *Lélia*, George Sand salue également les nouvelles découvertes des naturalistes du jardin des Plantes parisien et insiste également sur ce caractère continu création et voit dans la « chaîne universelle non interrompue, l'équilibre et l'accord joignant par d'innombrables anneaux et par une suite insensible la nature inerte à la nature animée, la pierre à la plante, l'insecte à l'oiseau, la brute à l'homme, l'homme à tout et tout à Dieu<sup>355</sup> ».

---

<sup>351</sup> Victor Hugo, *Proses philosophiques des années 1860-1865*, op.cit. p. 684.

<sup>352</sup> Charles Bonnet, *Contemplation de la Nature*, op.cit. p. 27.

<sup>353</sup> Victor Hugo, *Proses philosophiques des années 1860-1865*, op.cit. p. 685.

<sup>354</sup> *Ibid.*

<sup>355</sup> George Sand, *Lélia*, op. cit. pp. 548-549.

### ***1.5.2 Des liens infinis qui sont cachés à l'homme***

Dans *Les Travailleurs de la Mer*, Victor Hugo tire également de Charles Bonnet cette autre idée que ces liens sans limite qui relient l'homme à une Nature divinisée restent pour la plupart obscurs. L'être humain n'a qu'une vision tronquée de cet immense enchaînement et se trouve privé de la connaissance de certaines créatures intermédiaires. Néanmoins, si sa compréhension reste imparfaite, l'Homme pressent bien que la plus grande partie du mécanisme lui est soustraite. Comme chez Charles Bonnet,

Un nuage épais nous dérobe les plus belles parties de cette chaîne immense, et ne nous en laisse entrevoir que quelques chaînons mal liés interrompus et dans un ordre très différent sans doute de l'ordre naturel. (...) Mais si nos connaissances sur la chaîne des êtres sont très imparfaites, elles suffisent au moins pour nous donner les plus hautes idées de cette magnifique progression et de la variété qui règne dans l'Univers<sup>356</sup>

Pour rendre compte de cet aveuglement, Hugo va utiliser l'image du travail parcellisé : « Il y a un travail d'ensemble composé de tous les travaux d'isolement enchaînés, à l'insu même des travailleurs <sup>357</sup> ». La métaphore de l'enchaînement, qui peut s'entendre ici de manière statique comme contrainte, mais également de manière dynamique comme succession vers un but, construit cette vision où est la multiplicité des liens qui relient toutes les parties de la Nature sont insaisissables dans leur étendue, imperceptibles dans leur multiplicité et s'inscrivent dans un processus temporel long. Telles des bulles terminant à la surface des eaux leur course depuis les abysses, des êtres-frontières deviendront les symptômes qui vont permettre au savant comme au poète de soupçonner l'ampleur de ces dimensions cachées de la création.

### ***1.5.3 Des êtres intermédiaires, créateurs de mondes***

Parmi ces indices, le polype, dont l'imaginaire littéraire du XIX<sup>e</sup> siècle a peu à voir avec la rationalité scientifique, a été décrit par Charles Bonnet comme cet « enchaînement entre le végétal et l'animal<sup>358</sup> ». Pour le naturaliste genevois, qui sera suivi en cela par Jean-Baptiste Lamarck, « ces êtres hybrides placés à la frontière d'un autre univers » viennent combler ce « vide entre l'animal et le végétal : le polype est venu le remplir et mettre en évidence l'admirable gradation qui est entre les êtres » :

---

<sup>356</sup> Charles Bonnet, *Contemplation de la Nature*, op.cit. p. 27.

<sup>357</sup> Victor Hugo, *Les Travailleurs de la mer*, op.cit. p. 541.

<sup>358</sup> Charles Bonnet, *Contemplation de la Nature*, op.cit. p. 29.

Quoique les polypes ne soient point probablement les animaux des derniers ordres, rien n'empêche néanmoins que nous ne les regardions comme un des liens qui unissent le Règne végétal au Règne animal. La Nature paraît aller par degrés d'une production à une autre production, point de saut dans sa marche, encore moins de cataractes, il semble que la loi de continuité soit la loi universelle.<sup>359</sup>

Cette perspective de continuité absolue, qui refuse toute coupure, est fortement affirmée dans *La Montagne* où Jules Michelet salue les récentes découvertes de la discipline qu'il baptise « science de la création<sup>360</sup> ». À la source de la vie, dans la vision lamarckienne en particulier, existent bien ces créatures hybrides, à la fois plante et animal. Leurs caractéristiques floues interdisent de les assigner à un seul règne. Ces organismes qui semblent défier les classifications remplissent une fonction d'intercession. Pour Michelet il s'agit de montrer que la vision unitaire de la Nature n'est pas la nostalgie d'un horizon dépassé par les sciences, mais au contraire que les plus récentes observations sont venues confirmer une continuité qui se rend parfois visible dans certaines régions du globe proches de l'équateur où les plantes et les animaux se confondent dans ces espaces où les climats extrêmes font naître ce « grand enchantement<sup>361</sup> », cette « magie d'illusion<sup>362</sup> » qui crée un monde flou, tout de passage et d'indétermination :

Il est des êtres incertains, les corallines, par exemple, que les trois règnes se disputent. Elles tiennent de l'animal, elles tiennent du minéral, finalement elles viennent d'être adjudgées aux végétaux. Peut-être est-ce le point réel où la vie obscurément se soulève du sommeil de pierre, sans se détacher encore de ce rude point de départ, comme pour nous avertir, nous si fiers et placés si haut, de la fraternité ternaire, du droit que l'humble minéral a de monter et s'animer et de l'aspiration profonde qui est au sein de la Nature<sup>363</sup>

Ces madrépores, coraux des mers chaudes, manifestent l'immense progression qui unit l'infiniment grand et l'infiniment petit dans une création continue sur des millions d'années, alors confirmée par la géologie. Les continents ne seraient que sécrétion. D'autres seraient en devenir. Non seulement le polype transgresse, c'est-à-dire étymologiquement passe à travers, les règnes des vivants, mais il relie également l'animé à l'inanimé. Chez Jules Michelet, « La plante-animal, ou polype -moitié vie et moitié rocher » a créé « dans un cercle éternel » les plus hautes montagnes qui ne sont qu'accumulation de débris.

---

<sup>359</sup> *Ibid.* p. 230.

<sup>360</sup> Jules Michelet, *La Montagne*, Paris, Flammarion, 1987, p. 212.

<sup>361</sup> Jules Michelet, *La Mer*, *op.cit.* p.134.

<sup>362</sup> *Ibid.*

<sup>363</sup> *Ibid.*

Cette « vie commune<sup>364</sup> » est d'abord une indétermination, une « oscillation pleine de charme, équivoque toute gracieuse,<sup>365</sup> » qui se manifeste dans l'ordre du merveilleux par la sortie d'un sommeil ou la fin d'un enchantement. Dès lors, les coupures et séparations sont plus que catégories créées par l'homme pour l'aider à structurer une vision du monde qui reste amputée. Pour Michelet, les dernières découvertes liées au fluide électrique ont bien confirmé une énergie vitale universelle transversale, presque surnaturelle : « Dans la fermentation, dans l'électricité, nous avons trouvé les passages par où l'inerte monte à l'état organique. La barrière éternelle qu'on supposait entre eux s'abaisse et disparaît. Nous mettons tout en voie de vivre<sup>366</sup> » et qui remet en cause le système à trois étages de Linné baptisé « systéma naturae » qui s'était progressivement imposé à partir de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle.

Que sont devenus les trois règnes, les belles divisions de la vieille science ? Du minéral au végétal, à la plus haute énergie végétale (le sang de la vigne, l'esprit), nulle barrière de séparation. Moins encore de barrière du végétal à l'animal. Morren<sup>367</sup> a vu dans le marais des végétaux qui, sous la lumière chaude sont animaux quatre heures par jour, puis quand le jour baisse se refont végétaux. Mais l'égalité des deux vies, du végétal, de l'animal, éclate surtout, est complète au moment divin de l'amour. Telles fleurs montent au niveau des plus hauts animaux s'égalent aux mammifères, ont la même semence (...) bref par la fermentation la pierre se crée esprit. La plante, par amour, se crée homme.<sup>368</sup>

Selon Pierre Albouy, Victor Hugo aurait « pu rencontrer en bien des endroits, et peut-être d'abord au chant VIII du poème de Jacques Delille, *Les Trois règnes de la Nature*<sup>369</sup> cet imaginaire unitaire du polype. Cet exposé « vigoureux et précis annoté par Cuvier » se référait lui aussi « au grand maître, en cette matière, le naturaliste Charles Bonnet<sup>370</sup> » :

Le polype parut, tout s'éclipsa soudain,  
Tous ces nomenclateurs qui séparant les classes,  
Aux règnes différents avaient marqué leurs places,  
Virent un corps nouveau fier de ses nouveaux droits,  
Des règnes étonnés braver les vieilles lois,  
Et joignant en lui seul leur nature rivale,  
De leur borne incertaine occuper l'intervalle.  
Eh qui n'admirerait cet être mitoyen,  
Des règnes qu'il unit étrange citoyen<sup>371</sup>

---

<sup>364</sup> *Ibid.*

<sup>365</sup> *Ibid.* p. 133.

<sup>366</sup> *Ibid.*

<sup>367</sup> Charles François Antoine Morren (1807-1858) est un naturaliste belge. Il a notamment publié des ouvrages de vulgarisation dont ses « Notions de élémentaires de sciences naturelles » en 1844. Il enseignait à l'université de Liège et dirigeait le jardin botanique de Liège.

<sup>368</sup> *Ibid.*

<sup>369</sup> Pierre Albouy, *La Création mythologique chez Victor Hugo*, Paris, José Corti, 1963, p. 324.

<sup>370</sup> *Ibid.*

<sup>371</sup> Nadège Lechevrel, « Le Polype Littéraire », *Carnet Biographe*, 2016. <https://biolog.hypotheses.org/2164>

Victor Hugo décrit dans ses *Proses Philosophiques*, des créatures situées au plus profond de cette « descente sans fin de l'échelle des êtres<sup>372</sup> » dont l'expansion réalise l'unité du globe :

D'incommensurables polypiers (identiques aux terrains jurassiques) s'agrègent dans l'obscurité. Les cellules des madrépores groupées, superposées, enchevêtrées, étagées, amoncelées s'escaladent les unes les autres, partent d'en bas arrivent en haut. Des millions et des millions de flots passent, des millions et des millions d'années s'écoulent. La Babel de la mer monte silencieusement du fond du gouffre tout à coup la vague se ride, une cime monstrueuse l'affleure ; c'est un univers qui éclot.<sup>373</sup>

Dans la construction de la première phrase de ce paragraphe, on retrouve le thème de l'amalgame hugolien exprimé par une accumulation des termes : les cellules des madrépores sont « groupées, superposées, enchevêtrées, étagées, amoncelées ». De cette énumération ressort cette idée d'accumulation dont jaillira la plus complexe des créations. Le processus relève davantage de la fantasmagorie que de l'observation scientifique. On croit assister à la poussée fantastique d'êtres qui déboucheraient à la surface au prix d'un effort gigantesque. Davantage vision qu'observation, cette épopée de l'infiniment petit qui déborde en infiniment grand relève de « cette ontologie romantique, qui englobant la totalité du réel, impose sa structure d'intelligibilité à la Nature, dont elle regroupe selon un ordre ascendant toutes les espèces<sup>374</sup> ».

Pour Jules Michelet, ce mouvement ascendant, lui-même créateur de continuité, est celui de l'individualisation. À mesure qu'un être quitte son substrat de départ biologique, ou par analogie, le bas de la société, il devient à la fois plus autonome dans son organisation, et nécessairement plus solidaire. Se séparer de l'indéterminé c'est devenir « en même temps, plus interprétatifs et assimilateurs, c'est-à-dire que voyant tout ce qu'il y a de différences, nous verrons aussi qu'elles sont généralement extérieures. Plus on voit au fond de la vie, et plus on voit de ressemblance<sup>375</sup> ».

Le vocable d'assimilation, joue bien sur les deux registres du biologique et du social pour dire un mouvement de fusion, de création de connexions, de liens. Dans le sens biologique, c'est convertir en sa propre substance des composés extérieurs, tandis que dans le sens figuré il s'agit de faire siens d'autres aspects de la connaissance. Le mouvement d'assimilation devient un

---

<sup>372</sup> Victor Hugo, *Proses Philosophiques des années 1860-1865*, *op.cit.* p. 479.

<sup>373</sup> *Ibid.* p. 481.

<sup>374</sup> Georges Gusdorf, *Le Romantisme I*, *op.cit.* p. 477.

<sup>375</sup> Jules Michelet, *Journal 1842*, Paris, Gallimard, 1959, p. 405.

mouvement d'approfondissement. Michelet décrit cette élévation dans un paragraphe où l'on glisse du continuum biologique à la « solidarité » sociale :

La vie s'allume et s'aimante à la vie, s'éteint par l'isolement Plus elle se mêle aux vies différentes d'elle-même, plus elle devient solidaire des autres existences, et plus elle existe avec force, bonheur, fécondité. Descendez dans l'échelle animale jusqu'aux pauvres êtres qui laissent douter s'ils sont plantes ou animaux, vous entrez dans la solitude, ces misérables créatures n'ont presque aucun rapport avec les autres.<sup>376</sup>

Dans ce paragraphe anthropomorphique, la personnification de ces « pauvres êtres » situés au bas de l'échelle de la création les désigne comme de « misérables créatures » par opposition au « bonheur » que produisent les liens dans les classes les plus élevées. Pour l'historien, ce processus qui intéresse les petites vies « dans leur instinct obscur » est rendu possible par un principe vital de continuité, une « attraction, une gravitation intérieure qui est l'amour<sup>377</sup> ». La paronomase du mot aimant, en jouant sur le sens de l'amour et de l'attraction électrique, déplace ce lien biologique vers le lien social. Dans *Le Peuple*, Michelet va ajouter un autre continuum en utilisant la métaphore de la chaîne à l'intérieur même de la société. Il va confondre dans une même phrase les genres et les classes utilisés en biologie pour ranger les espèces et les genres et les classes qui définissent ici les catégories les plus opprimées dans :

La longue chaîne des genres et des classes en lesquels ils se divisent : femmes, enfants, ignorants, pauvres d'esprit, et avec eux, nos humbles compagnons de travail qui n'ont eu que le pur instinct, et derrière ceux-ci, les tribus infinies de la vie inférieure, aussi loin que l'instinct s'étend.<sup>378</sup>

« La longue chaîne » qui propose une graduation supplémentaire à l'intérieur même de la société installe un continuum de catégories qui doivent toutes être réhabilitées. La femme commence cette énumération qui descend à l'enfant pour passer aux animaux domestiques, les « humbles compagnons de travail » et se terminer aux formes de vie les plus élémentaires, insectes ou même polypes.

Chez Michelet, pour lutter contre cette coupure qui viendrait défaire les nécessaires solidarités, il apparaît nécessaire que les classes les plus favorisées – celles qui sont justement en haut en l'échelle - redescendent des hauteurs de la société vers le peuple. C'est dans les fondements que se trouvent les organismes producteurs de la matière qui constituera le ciment de la société.

---

<sup>376</sup> Jules Michelet, *Le Peuple*, *op.cit.* p. 138.

<sup>377</sup> *Ibid.* p. 213.

<sup>378</sup> *Ibid.* p. 192.

Comme le polype qui a produit obscurément le calcaire qui fabriquera peu à peu les continents, le peuple, par la pureté de son instinct, sa grande énergie fédératrice qui fût particulièrement à l'œuvre à l'occasion de la Révolution de 1789, est le véritable producteur de la Nation. La métaphore des couches géologiques va être mobilisée pour qualifier cette force instinctive du peuple qui tisse la Nation et se diluerait jusqu'à son asphyxie dans les hauteurs de la société, si elle est délestée de la solidarité au cours de cette ascension :

En nationalité, tout comme en géologie, la chaleur est en bas. Descendez, vous trouverez qu'elle augmente ; aux couches inférieures, elle brûle. (...) Quel froid, si je monte plus haut ! c'est comme dans les Alpes. J'atteins la région des neiges. La végétation morale disparaît peu à peu, la fleur de nationalité pâlit. C'est comme un monde saisi en une nuit d'un froid subit d'égoïsme et de peur. Que je monte encore un degré, la peur même a cessé, c'est l'égoïsme pur du calculateur sans patrie, plus d'homme mais des chiffres... Vrai glacier abandonné de la Nature. Qu'on me permette de descendre, le froid est trop grand ici pour moi. Si, comme je le crois, l'amour est la vie même, on vit bien peu là-haut. Il semble qu'au point de vue du sentiment national, qui fait qu'un homme étend sa vie de toute la grande vie de la France, plus on monte vers les classes supérieures, moins on est vivant<sup>379</sup>

La première phrase de ce paragraphe illustre sans ambiguïté qu'il s'agit avec ce discours d'apparence naturaliste de mener un discours politique. « En nationalité, comme en géologie » : ce comme, qui est la marque la plus évidente de la comparaison, vient signifier que dans la Nature comme dans la société, l'énergie formatrice se trouve au plus bas. Avec cette image des froids sommets qui sont les couches les plus hautes de la société, Michelet décrit la disparition de la loi morale au profit de l'égoïsme. Dans cette perspective, ce qui marque la raréfaction de la vie c'est bien la disparition du lien. Le « sentiment national » se confond avec la nécessité de la solidarité sociale.

#### ***1.5.4 Quand la monstruosité vient faire lien***

Cependant, il n'existe aucune limite à cette descente de l'échelle. Plus bas que les catégories les plus opprimées du peuple, sous la vie végétative, il existe des inframondes où se loge la monstruosité biologique ou l'anomie sociale. La figure du polype, qui trouve un équivalent dans celle de la pieuvre ou dans la terreur que fait naître dans la société la marginalité des bandes, joue sur cet autre registre, celui de l'apparition de créatures limites qui redessinent des frontières symboliques et, par antinomie, viennent également dire cette vitale solidarité de la chaîne.

---

<sup>379</sup> *Ibid.* p. 142.



Alors même que le « mot polype pouvait depuis l'Antiquité aussi désigner un poulpe (...) Le souvenir des *Métamorphoses* d'Ovide et en particulier de l'hydre de Lerne est à l'origine d'une transformation de l'animal réel en un animal presque fabuleux chez Charles Bonnet<sup>380</sup> ». Victor Hugo, comme le note Didier Philippot, a été « fortement impressionné par cette description<sup>381</sup> » du grand naturaliste :

Vous voyez donc pourquoi le polype peut être retourné sans cesser de vivre et de multiplier (...) ses viscères sont logés dans l'extérieur de sa peau. Cette peau est partout identique. Il est donc indifférent à l'animal que cette peau soit tournée dans un sens ou dans l'autre. Son corps garde toujours la forme de tuyaux ou de sac. Le polype n'était pas fait pour se retourner lui-même, mais il était fait de manière qu'il pouvait l'être.<sup>382</sup>

Hugo va reprendre certains aspects de cette observation pour son travail sur la pieuvre des *Travailleurs de la mer* qu'il appelle également tour à tour dans son roman poulpe, hydre, monstre ou encore méduse. Il utilise en particulier cette métaphore du sac qui matérialise, par sa vacuité réelle ou fantasmée, la peur enfantine de l'engloutissement : « le poulpe, horreur ! Vous aspire. Il vous tire à lui et en lui, et, lié, englué vous vous sentez impuissant<sup>383</sup> » ; ou bien plus loin : « On peut retourner ses huit tentacules. Du dedans au dehors comme des doigts de gants<sup>384</sup> ». Ce gant peut aussi devenir une manche ou un fourreau : « La pieuvre nageant reste, pour ainsi dire dans son fourreau. Qu'on se représente une manche cousue avec un poing dedans<sup>385</sup> ».

Mais la monstruosité de cette « Méduse<sup>386</sup> » ne résulte pas d'une apparence qui, au premier regard, la repousse vers le monstrueux, sa différence provient, au contraire, des analogies que produit sa conformation multiple ; de l'impossibilité de la faire entrer dans les catégories créées par l'Homme, d'en maîtriser l'imaginaire inquiétant par la rationalité scientifique. La figure du monstre ne résulte pas simplement d'une coupure irréductible, mais d'une identité multiple qui relie tout sans se loger nulle part. Le monstre transcende les catégories, il est partout :

La pieuvre nage ; elle marche aussi. Elle est un peu poisson, ce qui ne l'empêche pas d'être un peu reptile. Elle rampe sur le fond de la mer. Elle marche, elle utilise ses huit pattes. Elle se traîne à la façon de la chenille arpeuteuse.<sup>387</sup>

---

<sup>380</sup> Laura Duprey, « L'idée de chaîne des êtres, de Leibniz à Charles Bonnet », art.cit.

<sup>381</sup> Didier Philippot, *Victor Hugo et la vaste ouverture du possible*, op. cit. p. 106.

<sup>382</sup> Charles Bonnet, *Contemplation de la Nature*, op. cit. p. 254.

<sup>383</sup> Victor Hugo, *Les Travailleurs de La mer*, op.cit. p. 439

<sup>384</sup> *Ibid.* p. 438.

<sup>385</sup> *Ibid.* p. 437.

<sup>386</sup> *Ibid.* p. 439

<sup>387</sup> *Ibid.* p. 438.

À tel point qu'Hugo signale que la science finit par rejeter ces êtres limites après les avoir successivement qualifiés de « mollusques, invertébrés, rayonnés. Elle constate leur voisinage, un peu au-delà les calmars, un peu en deçà les sépiaires, elle trouve à ces hydres de l'eau salée un analogue dans l'eau douce, l'argyronètes<sup>388</sup> ». Dans cette polysémie de la figure du monstre, ce contenant effrayant et dont rien ne semble justifier l'existence, se trouve ainsi chargé de mettre paradoxalement à jour cette continuité de la création, d'annihiler les barrières, les classifications qui pourraient défaire l'ultime solidarité qui le raccrocherait à la chaîne des êtres et semble par la même y trouver sa justification. Ces « animaux qui sont fantômes autant que monstres<sup>389</sup> » touchent « la frontière humaine et peuplent la limite chimérique<sup>390</sup> ». En cela ils assurent le passage « de notre réalité à une autre<sup>391</sup> ». Comme le note Didier Philippot, ces monstres « semblent appartenir à ce commencement d'êtres terribles que le songeur entrevoit confusément par le soupirail de la nuit<sup>392</sup> ». « Continuité ininterrompue de la Nature au risque – dont Hugo a parfaitement conscience – de voir se prolonger la chaîne des êtres dans l'abîme, en un mouvement de régression symétrique de l'ascension scalaire, qui de la pieuvre obligerait à descendre jusqu'à Satan<sup>393</sup> ».

### ***1.5.5 Au plus bas, la cadène du chacun pour soi***

C'est ce mouvement de régression qui aboutit dans les *Travailleurs de la Mer* au fond de l'ancre de la pieuvre, dans ces « creux des rochers non visités, dans les caves inconnues<sup>394</sup> » où se terrent ces formes inquiétantes de vie. Cette métaphore du polype caché dans des anfractuosités effrayantes pour attendre sa proie va être également utilisée par Victor Hugo dans *Les Misérables* pour décrire cet autre cul de basse fosse de la chaîne sociale : la retraite de la bande des voleurs dite de « Patron minette » : « Ces quatre hommes n'étaient point quatre hommes, c'était une sorte de mystérieux voleur à quatre têtes travaillant en grand sur Paris ; c'était le polype monstrueux du mal habitant la crypte de la société.<sup>395</sup> »

---

<sup>388</sup> Didier Philippot, *Victor Hugo ou la vaste ouverture du possible*, op. cit. p.106.

<sup>389</sup> *Ibid.*

<sup>390</sup> *Ibid.*

<sup>391</sup> *Ibid.*

<sup>392</sup> *Ibid.*

<sup>393</sup> *Ibid.* p. 109.

<sup>394</sup> Victor Hugo, *Les Travailleurs de la mer*, op.cit. p. 435.

<sup>395</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, op.cit. p 739.

La peur de l'hydre-pieuvre mute dans celle de l'hydre-bande qui figure l'extrémité du mal, irrémédiablement coupée du reste de la chaîne du progrès individuel et collectif, mais dont la crainte est présente à tous les étages de la société. Dans le « bas-fond », titre du chapitre des *Misérables* qui semble faire écho à l'humide tanière du poulpe, « le désintéressement s'évanouit. Le démon s'ébauche vaguement ; chacun pour soi. Le moi sans yeux hurle, cherche, tâtonne et ronge. L'Ugolin social est dans ce gouffre<sup>396</sup> ». Ugolin, placé par Dante dans le dernier cercle de son enfer, incarne l'isolement absolu. La descente dans l'échelle sociale débouche sur ces espaces où le difforme règne : « À une certaine profondeur, les excavations ne sont plus pénétrables à l'esprit de civilisation ; la limite respirable à l'homme est dépassée. Un commencement de monstre est possible. » Cette monstruosité – sociale – résulte justement de cette dissolution du lien dans le « chacun pour soi<sup>397</sup> ». La bande ne décrit pas une appartenance, mais un agrégat sans limites stables, défini comme le lieu paradoxal d'une absence de liens. Elle n'est que rapprochement d'intérêts de circonstance qui portent en germe, dès sa constitution, sa dissolution dans « l'assouvissement individuel<sup>398</sup> ». Cette solidarité inversée du mal s'oppose à d'autres forces qui agissent souterrainement pour le bien, en restant connectées au reste de la société. Ces « mines<sup>399</sup> » philosophiques, politiques ou religieuses ou révolutionnaires forment un autre type d'arborescence :

Tel pioche avec l'idée, tel pioche avec le chiffre, tel pioche avec la colère. On s'appelle et on se répond d'une catacombe à l'autre. Les utopies cheminent sous terre dans des conduits. Elles se ramifient en tous sens. Elles s'y rencontrent parfois et y fraternisent.<sup>400</sup>

On retrouve ici appliquée au champ social, l'idée puisée chez Charles Bonnet de liens invisibles. Victor Hugo reprend la métaphore du « travail d'ensemble composé de tous les travaux d'isolement enchaînés, à l'insu même des travailleurs.<sup>401</sup> » qu'il a tiré de Charles Bonnet, pour décrire cette autre continuité :

Quoi qu'une divine chaîne invisible lie entre eux à leur insu tous ces pionniers souterrains qui, presque toujours se croient isolés, mais ne le sont pas, leurs travaux sont bien divers, et la lumière des uns contraste avec le flamboiement des autres. Les uns sont paradisiaques, les autres sont tragiques. Pourtant, quel que soit le contraste, tous ces travailleurs depuis le plus

---

<sup>396</sup> *Ibid.* p. 735.

<sup>397</sup> *Ibid.* p. 735.

<sup>398</sup> *Ibid.*

<sup>399</sup> *Ibid.* p. 734.

<sup>400</sup> *Ibid.* p. 732.

<sup>401</sup> Victor Hugo, *Les Travailleurs de la mer*, *op.cit.* p. 541.

haut jusqu'au plus nocturne, depuis le plus sage jusqu'au plus fou ont une similitude et la voici : le désintéressement.<sup>402</sup>

Le caractère anémique de la bande du « chacun pour soi » s'oppose à cette fraternité involontaire qui fabrique un autre « système veineux de souterrain du progrès et de l'utopie<sup>403</sup> ». À l'opposé, dans les inframondes de la bande, au plus bas de « l'échelle descendante<sup>404</sup> » ne demeure de la chaîne que sa contrainte. Ainsi en est-il de la longue cadène que Jean Valjean voit passer dans Paris au petit matin. Loin de relier des individus, elle ne fait que juxtaposer des spectres qui vont alors « former des grappes<sup>405</sup> », autre figure de l'indéterminé. Cette cadène n'est pas un lien qui va permettre à l'individu de s'élever sur l'échelle de la société. Elle l'attire inexorablement dans les profondeurs.

Chacun avait son carcan, mais la chaîne était pour tous ; de façon que ces vingt-quatre hommes, s'il leur arrivait de descendre et de marcher étaient saisis par une sorte d'unité inexorable, et devaient serpenter sur le sol avec la chaîne pour vertèbre à peu près comme le mille pieds.<sup>406</sup>

Cette « unité inexorable » est justement ce lien sans solidarité qu'on ne peut défaire. La chaîne des bagnards, « chose formidable comme il en sort de la caverne des songes<sup>407</sup> », autre figure monstrueuse du scolopendre, produit bien une « âme commune,<sup>408</sup> », mais il s'agit de celle de la « détresse et du chaos<sup>409</sup> ». La lumière du petit matin finira par faire émerger de l'ombre où on a voulu les maintenir en les faisant circuler nuitamment des êtres différenciés. Mais la foule tout aussi inquiétante de badauds massés sur le parcours ne découvrira dans le crépuscule naissant que des « faces de cadavres<sup>410</sup> », qui iront bientôt peupler cet autre enfer dantesque : le bagne. La métaphore de la verticalité de l'échelle de la création, doublée par celle de la chaîne, et, en particulier, la réflexion poétique sur l'indifférenciation fondamentale des polypes ou les limites du monstrueux, posent la question des transformations lentes et progressives et des ruptures brutales qui construisent par assimilation la continuité de la création et la similitude des destins.

---

<sup>402</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, *op.cit.* p. 734.

<sup>403</sup> *Ibid.* p. 735.

<sup>404</sup> *Ibid.*

<sup>405</sup> *Ibid.* p. 926.

<sup>406</sup> *Ibid.*

<sup>407</sup> *Ibid.* p. 925.

<sup>408</sup> *Ibid.* p. 928.

<sup>409</sup> *Ibid.*

<sup>410</sup> *Ibid.* p. 926.



## ***Chapitre 1.6 Métamorphoses et palingénésies de l'homme et de l'insecte***

L'échelle des êtres va admettre, tout au long de son développement, ces déplacements, qui sont aussi des transformations. Dans cette conception, à la manière de certains animaux qui subissent des mues, en particulier les insectes, l'être humain doit connaître, au long de sa vie, des mutations qui représentent des stades d'évolution personnelle ou sociale, qui peuvent être assimilés à des progrès ou à des régressions, symbolisés par des phases de mort et renaissance. Cette vision marquée par la perfectibilité, où la source de la vie se trouve dans l'indifférencié de la goutte d'eau ou des madrépores, procède d'une transposition idéalisée et poétisée du transformisme lamarckien et des théories de la récapitulation de l'embryologie d'Étienne Serres, qui stipulait notamment que les espèces inférieures correspondent à des stades du développement des espèces supérieures.

L'Homme démontrerait une autre forme de solidarité avec la Nature en étant également soumis à des changements physiologiques, mais également moraux et sociaux qui apparaissent comme d'autres stades futurs de sa propre évolution. Au cours d'une visite au Jardin des Plantes, qu'il décrit avec des accents mystiques comme une cathédrale, Jules Michelet, dans « un mouvement religieux<sup>411</sup> » s'extasie : « Notre Muséum d'histoire naturelle, dans sa trop étroite enceinte, est un palais de féerie. Le génie des métamorphoses de Lamarck et de Geoffroy semble y résider partout<sup>412</sup> ». Les évolutions lentes postulées par les théories transformistes sont lues comme des épopées où chaque espèce, comme chaque homme, se trouve engagée dans une progression qui implique des métamorphoses où la mort est vaincue.

Dans sa préface aux *Métamorphoses* d'Ovide, Jean-Pierre Néraudeau souligne que l'écrivain détient par ce régime poétique analogique généralisé une « arme infaillible pour conquérir l'inconnu et révéler de secrètes ressemblances qui établissent une mystérieuse parenté entre tous les éléments de l'univers.<sup>413</sup> »

Ce processus des métamorphoses corporelles, visibles dans le cycle de mort et renaissance larve-chrysalide-papillon qui donne à voir un passage du laid au beau, du chthonique à l'aérien, va particulièrement métaphoriser les lentes mutations morales individuelles de l'homme toujours menacé de rester bloqué à un stade intermédiaire ou pire, de régresser. Avec ses ailes

---

<sup>411</sup> Jules Michelet. *La Mer, op cit.* p. 14

<sup>412</sup> *Ibid.* p.141.

<sup>413</sup> Ovide, *Les Métamorphoses*, préface de Jean-Pierre Néraudeau, Paris, Folio, p. 15.

diaphanes, l'insecte réalise « sans métaphore,<sup>414</sup> » écrit Michelet l'élévation ultime vers l'amour : « Le fait le plus général de la vie des insectes, la haute loi de leur existence, c'est la métamorphose. Les changements obscurs chez les autres êtres sont très saillants chez ceux-ci. Les trois âges de l'insecte paraissent trois êtres<sup>415</sup> ». La comparaison est explicite : les modifications de l'insecte, visibles à l'œil nu, correspondent à des mutations internes dissimulées chez les autres créatures, dont celles de la psyché humaine. La métaphore de la métamorphose opère ainsi une fusion entre les règnes les plus éloignés, comme pour assurer une autre continuité irréfragable.

### ***1.6.1 La catabase de Jules Michelet***

Tel Lamarck réhabilitant les grands peuples obscurs, Michelet va se trouver confronté au silence terrifiant de cette multitude. L'historien se demande comment être solidaire de l'insecte sans langage commun. Il pose la question de la méthode et des moyens qui lui sont donnés pour percer le mystère :

Tombé du ciel à l'entrée du sombre royaume, en présence du mystérieux et muet fils de la nuit, quel langage vais-je inventer, quels signes d'intelligence et comment m'ingénier pour trouver un moyen d'arriver à lui ? Mes voix, mes gestes n'agissent sur lui qu'en le faisant fuir. Point de regard dans ses yeux. Nul mouvement sur son masque muet. Sous sa cuirasse de guerre il demeure impénétrable<sup>416</sup>

Pour rejoindre ces multitudes muettes, la voie choisie va être d'annihiler toute échelle physique, toute différence de grandeur entre l'homme et l'insecte, au moyen d'une traversée onirique. Le mouvement de rapprochement va être amplifié par l'acquisition récente d'un microscope. Tel le jeune Swammerdam<sup>417</sup> « aux prises avec la grande énigme<sup>418</sup> », la mise en œuvre de la focale va accentuer le mouvement de plongée, qui sera aussi un renversement des polarités. En descendant vers le plus petit, la vision s'en trouve augmentée. Révolution optique qui n'est pas seulement scientifique, mais également ontologique. L'organe de la vérité procède par transfiguration. Il permet d'étayer l'intuition qui habite l'historien de façon permanente :

---

<sup>414</sup> Jules Michelet, *L'Insecte*, Edition des Équateurs, Paris, 2011, p. 114.

<sup>415</sup> *Ibid.* p. 128.

<sup>416</sup> *Ibid.* p. 31.

<sup>417</sup> John Swammerdam (1637-1680) pionnier de l'utilisation du microscope en biologie est auteur d'une œuvre capitale sur les insectes. Il consacra une douzaine d'année à la dissection des insectes, en se servant d'une loupe à dissection fabriquée selon ses plans. Voir *L'Insecte, op.cit.*, note de la page 390.

<sup>418</sup> *Ibid.* p. 124.

l'identité de tout ce qui vit, au-delà des catégories de la science. Dans *L'Insecte*, il note à ce propos,

Je sentis que ce trop véridique oracle ne changeait pas seulement nos idées sur les grandeurs mais non moins sur les aspects, les couleurs, les formes, transfigurant toutes choses, il faut le dire, du faux, du vrai<sup>419</sup>

Pour figurer cette inclination vers le semblable, qui est aussi le geste d'inclinaison du poète contemplant l'infiniment petit de la Nature, l'historien, sur le mode des plus antiques cultes à mystères grecs, va réaliser une véritable catabase, en prenant la figure d'un myste éleusien : « Aujourd'hui, la même force me mène au contraire sous la terre, à m'embarquer avec vous dans la grande mer vivante des métamorphoses<sup>420</sup> ». C'est dans la forêt de Fontainebleau, qu'il sillonne quotidiennement qu'il va « arriver à la formule<sup>421</sup> ». Sur ce seuil, les mondes opaques de l'homme et de l'insecte vont s'entra-percevoir.

Je sortais seul à midi, et je marchais quelque peu dans la forêt morne et muette, sablonneuse, sans souffle et sans voix. J'y emportais mon sujet et croyais l'y trouver dans cet infini de sable que couvre un infini de feuilles. Mais combien est plus vaste encore celui de la vie animée, l'abîme des imperceptibles où j'aurais voulu descendre !<sup>422</sup>

Il faut donc s'abandonner à cet infini. Mais ce mouvement ne s'opère pas sans risque : « Ce lieu est fort, on n'y est pas impunément. Quelques-uns y perdent l'esprit, tels y furent métamorphosés. Celle-ci est une personne, elle a ses amants et ses détracteurs<sup>423</sup> ». Par cette prosopopée, le texte, qui se situe bien loin de la vulgarisation scientifique, installe encore davantage ce registre du conte qui va permettre tous les déplacements, toutes les modifications d'échelle, afin d'installer la communauté de destin rêvée par l'historien. Dans ce merveilleux, la forêt, à la fois effrayante et attirante, prend l'allure d'une fée qui cacherait un « mystère que rien n'annonce au premier regard<sup>424</sup> » : celui de la réciprocité. Elle change de visage selon l'heure, prise elle-même dans le jeu des métamorphoses que lui impose le passage du temps. Rien n'est stable dans ce monde où les rochers à la faveur d'un orage deviennent de « sombres sphinx, des éléphants couchés à terre et autres monstres de mondes anciens qui ne sont plus<sup>425</sup> ».

---

<sup>419</sup> Jules Michelet, *L'Insecte*, *op.cit.* p. 138.

<sup>420</sup> *Ibid.* p. 59.

<sup>421</sup> *Ibid.* p. 46.

<sup>422</sup> *Ibid.* p. 47.

<sup>423</sup> *Ibid.* p. 49.

<sup>424</sup> *Ibid.* p. 52.

<sup>425</sup> *Ibid.* p. 51.



À la manière alchimique, se produit dans ce lieu fort une décantation des liquides qui concentre la matière dans le fond du creuset.

Les orages sont fréquents ici, mais ils y éclatent peu. Presque toujours, on les attend et la forêt les retient, les arrête, garde pour elle ces richesses d'eaux suspendues, et ne les transmet au fond qu'en les tamisant par les feuilles, les bois, les sables inférieurs. Tout cela arrive en bas, sans qu'on s'en soit aperçu.<sup>426</sup>

Il faut, tel l'initié guidé par le rameau d'or, traverser ces écueils, marcher sur cette surface meuble et toujours changeante. Où donc se trouve la stabilité ? Non dans son étendue, dans son horizontalité, mais dans son assise profonde. Sa verticalité.

D'une lucidité plus grande et d'un œil plus net, nous pénétrions d'un degré de plus dans le monde ténébreux de l'atome, pour en tirer ce qui est, la lumière, surtout l'amour, vraie légitimité de ce monde muet, sa langue et sa voix éloquente pour parler au monde supérieur<sup>427</sup>

### ***1.6.2 Devenir animal : De l'homme-fourmi à la fourmi-humaine***

Cette dimension de voyage vers le microcosme prépare l'unification du haut et du bas qui va être réalisée par la gémination des figures des carriers de la forêt de Fontainebleau – qui sont les tailleurs de pierre les plus humbles – et des fourmis, tous deux travailleurs infatigables prêts à tous les sacrifices :

Les carriers et les fourmis c'est toute la vie de la forêt (...) voilà les habitants du désert et qui en sont l'âme. Les fourmis travaillant le sable, les carriers travaillant le grès. Les uns et les autres de même génie, des hommes fourmis au-dessus, des fourmis presque homme en dessous. J'admiraient la similitude de leur destinée, de leur patience laborieuse, de leur admirable persévérance.<sup>428</sup>

De fait, ces insectes « presque hommes » puisque considérés comme sociaux et ces ouvriers, hommes d'en bas au plus près de l'instinct, sont solidaires : ils connaissent le même devenir sacrificiel, en travaillant la même matière, le sable. Le grès est une roche sédimentaire dure issue de l'agrégation et de la cimentation de grains sable. Le carrier, le modeste ouvrier, est donc au plus près de l'insecte par cette communauté de destin. Michelet va pousser cette ressemblance à la limite du récit fantastique avec la création d'un hybride, homme-fourmi, fourmi-homme. Les hyménoptères prennent la taille et la force de l'ouvrier, tandis que

---

<sup>426</sup> *Ibid.* p. 52.

<sup>427</sup> *Ibid.* p. 53.

<sup>428</sup> *Ibid.* p. 55.

l'humain, comme à son tour scruté par l'œil du microscope, semble rétrécir vers l'animalcule. Ces créatures mixtes mobilisent l'imaginaire du lecteur sur une pure fantasmagorie où ces bestioles possèdent, comme l'homme, leur ingenio propre : leçon de patience de ces deux êtres qui recommencent sans relâche leur œuvre avec une équivalente ardeur.

L'analogie installe cette totale symétrie entre les règnes. Plus de haut, plus de bas. Par cette médiation de l'optique, les échelles physiques comme les hiérarchies sont abolies. Chez Michelet, ces mouvements poétiques croisés ne procèdent pas d'un simple échange des termes de la comparaison ; ils installent davantage un régime croisé de potentialités qui semblent composer une « autre puissance », comme le propose Gilles Deleuze dans *Mille Plateaux* quand il définit les « devenirs animaux » comme « un voisinage, une indiscernabilité, qui extrait de l'animal quelque chose de commun, beaucoup plus que toute domestication, que toute utilisation, que toute imitation<sup>429</sup> ».

Ces devenirs-animaux, – le devenir fourmi de l'homme comme le devenir humain de la fourmi – relève d'un anthropomorphisme qui autorise un partage du monde et annihile ainsi un mystérianisme qui interdirait tout devenir commun. C'est l'expérience fondatrice qu'a faite Jules Michelet dès l'enfance quand, écrit-il, ses premiers rapports avec l'araignée, ce solitaire, « ne furent rien moins qu'agréable<sup>430</sup> ». Travaillant seul à l'imprimerie de son père ruiné, il est alors visité par une araignée qui cherche à partager l'unique rayon de soleil qui irradie ce sous-sol. C'est la créature « aux huit yeux<sup>431</sup> », indique Michelet, qui va choisir de s'installer sur la frontière des mondes. Dans ce récit, qui relève encore de cette prosopopée qui permet tous les déplacements, Michelet nous décrit cette « noire petite fée<sup>432</sup> », qui va décider de conférer à l'enfant son caractère de paisible travailleur, puisque c'est elle qui le voit « occupé comme elle à tisser sa toile ». Dans cette nouvelle scène de conte, l'anthropomorphisme est comme renversé, non plus pour projeter sur l'animal des traits humains, mais pour donner à l'animal la capacité de reconnaître à l'homme des vertus communes : « Elle m'observait certainement de ses huit yeux et se posait le problème : « est-ce n'est-ce pas un ennemi ?<sup>433</sup> ». Cette focalisation depuis le regard de l'insecte élève l'écrivain à une fusion où l'araignée interpelle le jeune travailleur pour lancer : « Si différents nous arrivons cependant ensemble du travail nécessaire

---

<sup>429</sup> Gilles Deleuze, *Mille Plateaux*, Paris, Éditions de minuit, 1980, p. 287.

<sup>430</sup> Jules Michelet, *L'Insecte*, *op.cit.* p. 199.

<sup>431</sup> *Ibid.* p. 200.

<sup>432</sup> *Ibid.* p. 201.

<sup>433</sup> *Ibid.* p. 200.

de la froide obscurité à ce doux banquet de lumière...prend un cœur et fraternisons<sup>434</sup> ». Cette fraternité qui résulte de cet anthropomorphisme renversé de l'animal à l'homme, devient un puissant vecteur d'unification des mondes. L'analogie n'est plus de surface – les corps - mais de profondeur. Elle dépasse les limites de la comparaison immédiate, du *comme*, pour devenir le point de départ de l'interpénétration, du *même*, du collatéral, de ce qui est issu d'un auteur commun sans dépendre les uns des autres. Tout est prêt pour que se crée une « communauté d'action et de destinée », qui trouve son accomplissement dans l'apostrophe solennelle du « tu », ce questionnement véritablement inaugural de l'altérité :

Si tu travailles et si tu aimes, insecte, quel que soit ton aspect, je ne puis m'éloigner de toi. Nous sommes bien quelque peu parents ? Et que suis-je donc moi-même, si ce n'est un travailleur ? Qu'ai-je eu de meilleur en ce monde ? Cette communauté d'action et de destinée, elle m'ouvrira le cœur, et me donnera un sens nouveau pour écouter ton silence. L'amour, la force divine qui circule en toute chose et fait leur âme commune, est pour elle un interprète par lequel elles dialoguent et s'entendent sans se parler.<sup>435</sup>

Dans les chapitres six et sept du livre Premier de *L'Insecte* intitulé *Métamorphoses*, l'écriture de Michelet procède tout particulièrement de ce tissage poétique serré où la métamorphose signifie d'abord, transformation dans le temps clos d'une vie terrestre, animale ou humaine. Comme le note Paule Petitier, l'historien va reprendre vraisemblablement les théories de l'écossais Adam Ferguson (1723-1816) pour comparer sa propre évolution à celle d'une attente d'accomplissement dans un cocon. La théorie de la préformation stipulait depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle que l'embryon était un être où tous les stades du développement ultérieur sont déjà présents :

Je me vois pourvu d'organes qui ne me servent guère ici, de jambes pour ne pas marcher, d'estomac, de dents pour ne pas manger. Patience ! Ces organes me disent que la Nature m'appelle ailleurs ; un temps viendra et j'aurai un autre séjour, une vie où tous ces outils trouveront un emploi...Ils chôment, ils attendent encore !... Je ne suis d'un homme que la chrysalide.<sup>436</sup>

Jules Michelet construit, avec cette destinée comme repliée et prête à se déployer, une solidarité de destin de l'homme et de l'insecte qu'il décrit comme une capacité partagée à vaincre symboliquement la mort. « Oui l'antiquité a eu raison, et la science moderne a raison. C'est mort, et ce n'est pas mort, c'est si l'on veut mort partielle. Et la mort n'est-elle jamais

---

<sup>434</sup> *Ibid.* p. 201.

<sup>435</sup> *Ibid.* p. 33.

<sup>436</sup> *Ibid.* p. 111.

autrement ? N'est-elle pas une naissance ?<sup>437</sup> ». Il place ses propres transformations sous cette double matrice. Elles ne cessent d'osciller entre mutation individuelle et inclusion dans une chaîne temporelle. Les métamorphoses opèrent des transformations qui sont à la fois propres à l'individu et l'inscrivent dans un continuum des générations.

Tout cela de moi à moi, mais non moins de moi à ceux qui furent encore moi, qui m'aimèrent, me voulurent, me firent ou bien que j'aimai, que je fis. Eux aussi, ils ont été ou seront mes métamorphoses. Parfois telle intonation ou tel geste que je surprends en moi, me fait écrier « Ah ! Ceci est un geste de mon père ! (...) Sommes-nous deux ? Fûmes-nous un ? (...) Oh, il fut ma chrysalide. Ces germes ajournés me restent. Tard pour cette vie peut-être, mais pour une autre qui sait.<sup>438</sup>

Les mutations de la chrysalide sont ici la représentation de l'abolition de la mort par la succession des générations, qui implique des réminiscences. On retrouve chez l'Historien la trace des théories de la palingénésie présentes chez le naturaliste Charles Bonnet, qu'il cite à plusieurs reprises comme une des sources importantes de son livre, et dont nous avons vu l'influence sur Victor Hugo. Avant que Michelet ne lui consacre un chapitre dans *L'Insecte*, Charles Bonnet a déjà rendu un hommage appuyé à John Swammerdam, qui, grâce au microscope, a montré « le papillon sous le masque de la chenille<sup>439</sup> ». Cette continuité par la métamorphose conduit Bonnet à comparer l'homme sous le regard de Dieu à l'insecte sous l'œil du naturaliste. Leur destin commun étant celui de cette transformation qui surmonte la mort.

L'homme est-il réellement ce qu'il nous paraît être. L'intelligence que nous supposons en jugerait-elle comme nous ? Ne serait-il point à ses yeux ce qu'est la chenille à ceux d'un naturaliste instruit. La mort ne serait-elle pas pour lui une préparation à une forte métamorphose qui le ferait jouir d'une autre vie.<sup>440</sup>

Pour le naturaliste genevois, les deux créatures procèdent bien d'un même système. Ici le développement de la chenille en papillon ne vient pas simplement métaphoriser des stades de l'évolution des individus au cours de leur vie, elle les range sous un même schéma de développement. L'animal n'est plus l'image physiologique des mutations spirituelles de l'homme, ils connaissent l'un et l'autre les mêmes stades de développement qui permettent de dépasser la mort.

---

<sup>437</sup> *Ibid.* p. 110

<sup>438</sup> *Ibid.* p. 111.

<sup>439</sup> Charles Bonnet, *Essais analytique sur les facultés de l'âme*, Copenhague, Chez les frères Philibert, 1760, p. 464.

<sup>440</sup> *Ibid.* p 473.

La marche de la Nature ne se fait point par sauts. Elle prépare de loin et dans une obscurité impénétrable les productions qu'elle expose au grand jour. Si elle a placé dans la chenille le germe du papillon, dans la graine le germe de la plante qui en doit naître, pourquoi n'aurait-elle pu placer dans le corps humain le germe d'un corps qui lui succédera ?<sup>441</sup>

Dans ses écrits sur la palingénésie, qui seront à la source de la *Palingénésie sociale* de Pierre-Louis Ballanche, - le naturaliste suisse combine les deux formes de mutations. La mutation symbolique dans le cours de la vie et la renaissance des âmes des défunts dans un autre corps. D'une part, il se demande si « l'homme serait-il décomposé à la mort pour être recomposé ensuite. L'âme se séparerait-elle entièrement d'un corps pour être ensuite unie à un autre corps<sup>442</sup> » et d'autre part, concernant le cours même de la vie, il affirme que « l'essence de l'homme est susceptible d'un nombre indéfini de modifications diverses et aucune de ces modifications ne peut en changer l'essence. Newton enfant était essentiellement le même être, qui calcula depuis la route des planètes<sup>443</sup> ».

### ***1.6.3 Ressusciter dans un bain de boue...ou dans un cercueil***

Ces principes de transformation communs à l'homme et à l'insecte font également écho aux mutations personnelles récentes de l'historien, qu'il décrit comme laborieuses.

À mesure que j'ai vécu, j'ai remarqué que chaque jour, je mourrais et je naissais. J'ai subi des mues pénibles, des transformations laborieuses. Une de plus ne m'étonne pas. J'ai passé mainte et mainte fois de la larve à la chrysalide et à un état plus complet ; lequel, au bout de quelque temps, incomplet sous d'autres rapports, me mettait en voie d'accomplir un cercle nouveau de métamorphoses<sup>444</sup>

Michelet écrit son admiration devant le stoïcisme de la chenille face à ces pénibles transformations qui lui sont imposées par la Nature, les événements extérieurs qui viennent bouleverser le cours d'une vie sans que l'on puisse avoir prise sur eux. Le livre a été écrit avec sa seconde épouse Athénaïs Mialaret (1826-1899) peu après que Michelet a perdu ses emplois de professeur au Collège de France et de directeur de la section historique des archives. Il ne s'est pas exilé comme Hugo ou Quinet, mais il vit une forme d'exil intérieur : « Quelle sécurité merveilleuse dans cet être qui quitte tout. Qui laisse là sans hésiter sa forte et solide existence,

---

<sup>441</sup> *Ibid.* p. 481.

<sup>442</sup> *Ibid.* p. 132.

<sup>443</sup> Charles Bonnet, *Essais de palingénésie sociale*, Tome 2, Genève, Claude Philibert et Barthélémy Chirol, 1770, p. 130.

<sup>444</sup> *Ibid.* p. 110.

l'organisme compliqué qui fut lui tout à l'heure, sa propre personne<sup>445</sup> ». Cette parenté dans l'abandon, qui résulte des épreuves qui obligent à se transformer, lui permet de se mirer dans la métamorphose de la larve pour y reconnaître ses propres transformations. Chez Michelet, la métamorphose propose ce double régime de solidarité entre l'homme et l'insecte qui vient donner à ces changements la cohérence d'un récit personnel reconstruit où les ruptures sont réinscrites dans un continuum temporel qui dépasse l'individu pour le situer dans un enchaînement téléologique, un destin. En 1853, malade, il a fait lui-même l'expérience corporelle intime de moments de régénération, en Italie, lors d'une cure dans les antiques bains de boue romains de Nervi, près de Gênes :

Le 19 juin, bien préparé, je fus enseveli, mais à mi-corps seulement. Dans mon cercueil magnifique de marbre blanc, je reçus la première application du noir limon, onctueux, et qui pourtant ne salit guère, n'étant au fond que du sable. (...) le 20 juin, la terre m'envahit du plus haut, jusqu'à l'estomac. Le 21, je disparus, le visage seul resta libre pour respirer, je pus m'apercevoir alors du talent de mon ensevelisseur. Il était sculpteur habile dans le genre égyptien. Je me vis (sauf le visage) tout entier fort bien moulé dans ce funèbre vêtement. Je pouvais déjà me croire habitant du sombre royaume. (...) de cette tombe à l'autre faible est la différence. Notre berceau la terre, où naquit notre race, n'est-elle pas aussi un berceau pour renaître ? Espérons-le.<sup>446</sup>

« L'ensevelisseur » qui prend, par son profil égyptien, la figure d'un embaumeur rattache l'expérience du curiste, comme entouré de bandelettes, à la mythologie osirienne qui puisa dans l'insecte ses « pensées d'immortalité<sup>447</sup> » : « Quand la veuve en deuil, l'éternelle Isis qui se reproduit sans cesse avec les mêmes douleurs s'arrachait de son Osiris, elle reportait son espoir sur le scarabée sacré, et elle essuyait ses pleurs<sup>448</sup> ».

Pierre Albouy note que Victor Hugo, dans une lettre du 5 septembre 1837, sur les vieux boulevards de Montreuil sur mer rêve également à « la manière dont l'être se modifie et se transforme constamment, sans secousse, sans dispartite et comme il passe d'une région l'autre avec calme et harmonie<sup>449</sup> ». Le personnage de Jean Valjean, par ses changements d'identité successifs de Monsieur Madeleine à Fauchelevent, incarne ce processus de palingénésie qui est aussi un processus de rédemption. Il subit également, dans le livre, ce mouvement de catabase qui va lui permettre de mourir pour renaître dans un autre, dernière étape avant de retrouver

---

<sup>445</sup> Jules Michelet, *L'Insecte*, op.cit, p. 109.

<sup>446</sup> Jules Michelet, *La Montagne*, op.cit. p. 129.

<sup>447</sup> *Ibid.* p. 104.

<sup>448</sup> *Ibid.*

<sup>449</sup> Pierre Albouy, *La Création mythologique chez Victor Hugo*, op.cit. p. 324.

bien plus tard dans le récit son identité enfouie de bagnard, quelques heures après le mariage de Marius et Cosette et quelques jours avant sa réelle mort physique.

Jean Valjean va connaître lui aussi une mort symbolique, pour changer d'état. Il va quitter douloureusement une ancienne peau, pour renaître. Il va descendre dans une tombe, enfermé dans un cercueil pour en ressortir afin de prendre sa nouvelle identité au couvent de Picpus où il va trouver dans un jardin, un grelot au pied, un refuge hors du temps, des hommes et de l'histoire, comme frère putatif du jardinier en titre, Fauchelevent.

Pour le lecteur des années 1860, l'épisode réveille une peur alors répandue dans la société française de se voir enterré vivant. Pour y faire face, depuis 1800, le préfet de police de Paris avait demandé aux maires des arrondissements de faire appel à des officiers de Santé pour constater les décès. Cette terreur, appelée Taphophobie, était notamment attachée aux anciennes épidémies de choléra au cours desquelles on procédait rapidement aux inhumations pour éviter la propagation du mal. En 1854, l'Académie de médecine dénonce ces enterrements précipités. Cette peur donne même lieu à des pétitions des Parisiens pour obtenir une modification des procédures. L'une d'elles est examinée par le Sénat dans sa séance du 27 février 1866. Dans *La Comtesse de Rudolstadt*, George Sand utilise ce même ressort de l'ensevelissement vivant pour justifier la mort et la symbolique du mari de Consuelo, Albert de Rudolstadt, dont le lecteur ignore encore s'il est mort ou vivant. Le héros, en état de catalepsie, a été la victime d'une erreur au cours de son inhumation. Il doit à sa mère de ne pas avoir été dévoré par des vers, frayeur ultime utilisée par George Sand pour justifier la palingénésie de son héros donné pour mort et qui continue cependant à hanter le roman :

Il y a vingt-sept ans, répondit la sibylle, que Wanda de Prachalitz, comtesse de Rudolstadt a été ensevelie au château des géants, dans la même chapelle et sous la même dalle où Albert de Rudolstadt, atteint de la même maladie et sujet aux mêmes crises cataleptiques, fut enseveli l'année dernière en victime de la même erreur. Le fils ne se fût jamais relevé de cet affreux tombeau, si la mère, attentive au danger qui le menaçait, n'eût veillé invisible sur son agonie, et n'eût présidé avec angoisse à son inhumation. C'est sa mère qui a sauvé un être encore plein de force et de vie, des vers du sépulcre auquel on l'avait abandonné (...) c'est une étrange histoire, Consuelo, et il faut que tu la connaisses pour comprendre celle d'Albert, sa triste vie, sa mort prétendue et sa miraculeuse résurrection.<sup>450</sup>

Dans *Les Misérables*, Jean Valjean, pour sortir discrètement de l'appentis où il se cache, et pouvoir rentrer à nouveau au vu de tous avec Cosette au couvent, va lui aussi se lover dans le funeste vêtement, la bière vide d'une none décédée que les sœurs veulent soustraire au cimetière

---

<sup>450</sup> George Sand, *Consuelo II, La Comtesse de Rudolstadt*, Paris, Le Livre de Poche, p. 388.

pour la faire reposer dans la chapelle de la communauté. Mais des circonstances inattendues vont obliger Jean Valjean à demeurer plus longtemps que prévu dans le cercueil scellé. Un nouveau fossoyeur se révèle impossible à détourner de sa tâche pour faciliter l'évasion programmée. Ce personnage fugitif du roman révèle à cet instant que son destin initial était celui d'écrivain.

Villageois reprit l'homme. Mon père était portier au Prytanée. Il me destinait à la littérature. Mais il a eu des malheurs. Il a fait des pertes à la bourse. J'ai dû renoncer à l'état d'auteur. Pourtant, je suis encore écrivain public.

Mais vous n'êtes donc pas fossoyeur ? repartit Fauchelevent, se raccrochant à cette branche, bien faible

L'un n'empêche pas l'autre, je cumule.

C'est donc un écrivain-fossoyeur qui va clouter hermétiquement le couvercle de la bière sur Jean Valjean, au grand désespoir du jardinier titulaire. Figure probable d'un Victor Hugo maïeuticien enterrant lui-même symboliquement son héros, pour mieux le faire renaître :

Fauchelevent eut un frémissement. Il se laissa rouler sans la fosse plutôt qu'il n'y descendit, se jeta sur la tête du cercueil et cria :

Êtes-vous la ?

Silence dans la bière.

Fauchelevent, ne respirant plus à force de trembler, prit son ciseau à froid et son marteau, et fit sauter la planche du dessus. La face de Jean Valjean apparut dans le crépuscule, les yeux fermés, pâle.

Les cheveux de Fauchelevent se hérissèrent, il se leva debout, puis tomba adossé à la paroi de la fosse, prêt à s'affaisser sur la bière. Il regarda Jean Valjean.

Jean Valjean gisait blême et immobile

Fauchelevent murmura d'une voix basse comme un souffle

Il est mort<sup>451</sup>

Dès lors, le processus palingénésique peut s'opérer :

Fauchelevent se pencha sur Jean Valjean, et tout à coup eut une sorte de rebondissement et tout le recul que l'on peut avoir dans une fosse. Jean Valjean avait les yeux ouverts et le regardait.

Voir une mort est effrayant, voire une résurrection l'est presque autant. Fauchelevent devint comme pierre, pâle, hagard, bouleversé par tous ces excès d'émotions. Ne sachant s'il avait affaire à un vivant ou à un mort, regardant Jean Valjean qui le regardait.<sup>452</sup>

---

<sup>451</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, op.cit. p. 576.

<sup>452</sup> *Ibid.* p. 577.



Hugo utilise le terme de résurrection, préparant dès cet épisode du couvent de Picpus la figure christique sacrificielle de son héros de la fin de l'ouvrage. Dans les derniers chapitres de la cinquième partie, le schéma de superposition de ces destinées palingénésiques solidaires de l'insecte et de l'homme va réapparaître avec la métaphore de la chrysalide et du papillon. Cosette devenant la prolongation céleste, au-delà de la mort, du bagnard racheté.

#### ***1.6.4 Jean Valjean chrysalide, Cosette papillon***

Marius, qui vient d'épouser Cosette, a reçu de la bouche du bagnard en personne la révélation de son identité jusqu'alors masquée sous le nom de Fauchelevent. Le jeune époux n'a de cesse de s'interroger sur les liens entre le vieil homme, désormais proche de la mort, et la jeune fille qui vient de devenir sa femme.

Jean Valjean était un passant. Il l'avait dit lui-même. Eh bien, il passait. Quel qu'il fût son rôle était fini. Il y avait désormais Marius pour faire les fonctions de la providence près de Cosette. Cosette était venue retrouver dans l'azur son pareil, son amant, son époux, son mâle céleste. En s'envolant, Cosette, ailée et transfigurée, laissait derrière elle à terre, vide et hideuse, sa chrysalide, Jean Valjean.<sup>453</sup>

La métaphore de l'insecte se rattache encore une fois ici au topos de la mort vaincue par la transfiguration. Marius considère la mort de Jean Valjean comme une étape avant la réalisation de la destinée de sa femme. La dépouille du vieil homme sera reléguée du côté du mal, tandis que la pureté de la jeune femme la conduira au ciel, lieu de l'amour divin. Ce qui trouble Marius c'est le lien qui demeure intact entre Jean Valjean et Cosette.

Dernière question enfin, ; mais à celle-ci pas de réponse. Cette question, Marius la sentait comme une tenaille. Comment se faisait-il que l'existence de Jean Valjean eût coudoyé si longtemps celle de Cosette ? Qu'étais-ce que ce sombre jeu de la providence qui avait mis en contact cet enfant avec cet homme ? Y a-t-il des chaînes à deux forgées là-haut, et Dieu se plait-il à accoupler l'ange avec le démon ?<sup>454</sup>

Dans cette autre tempête sous un crâne, le jeune homme est troublé par le « *quid divinum*<sup>455</sup> » qu'il sent chez ce vieillard qui lui inspire le sentiment trouble d'une « horreur sacrée<sup>456</sup> ». « Comment se faisait-il que l'existence de Jean Valjean eût coudoyé si longtemps celle de

---

<sup>453</sup> *Ibid.* p. 1434.

<sup>454</sup> *Ibid.* p. 1432.

<sup>455</sup> *Ibid.* p. 1434.

<sup>456</sup> *Ibid.*

Cosette ? l'ouvrier était horrible, mais l'œuvre était formidable<sup>457</sup> ». Ignorant le crime qui a conduit celui qu'il pense son beau-père devant les juges, le jeune homme finit toujours par « retomber sur ceci : « c'était un forçat, c'est-à-dire l'être, qui dans l'échelle sociale, n'a même pas de place, étant en dessous du dernier échelon. ». Le questionnement obsédant de Marius qui nous est rapporté comme « des déclarations de Marius à lui-même<sup>458</sup> » ou un « cercle d'idées<sup>459</sup> » confirme que les métamorphoses sont vues comme des étapes dans un processus de perfectibilité. Le monologue intérieur du jeune homme débouche sur cette interrogation :

Des explications désespérées de Jean-Valjean quelque épouvantable lumière pouvait sortir, et qui sait si cette clarté hideuse n'aurait pas rejailli sur Cosette ? Qui sait s'il n'en fût pas resté une sorte de lueur infernale sur le front de cet ange ? L'éclaboussure d'un éclair c'est encore de la foudre. La fatalité a de ces solidarités-là, où l'innocence elle-même s'empreint de crimes par la sombre loi des reflets colorants.<sup>460</sup>

Dans ce paragraphe, les multiples oxymores sur le thème de la lumière– « épouvantable lumière » ; « clarté hideuse » ; « lueur infernale » ou encore enfer (vs) ange - construisent entre le vieillard et la jeune femme un lien dont le jeune homme ne perce pas le mystère : Une « solidarité de la fatalité », solidarité dans les épreuves que la mort elle-même ne pourra rompre. Réciprocité qui se donne cependant à voir dans le jeu de reflets auquel se sont livrés les deux personnages pendant les huit ans de leur vie en commun. Le narrateur reprend plus loin à son compte cette métaphore de la chrysalide pour décrire ce lien qui va les unir au-delà de la mort :

Ces jours-là, Jean-Valjean rentrait chez lui très pensif. Y avait-il donc du vrai dans cette comparaison de la chrysalide qui s'était présentée à l'esprit de Marius ? Jean Valjean était-il en effet une chrysalide qui s'obstinerait et viendrait faire des visites à son papillon ?<sup>461</sup>

La jeune fille va triompher en abandonnant le vieil homme qui refuse cette ultime transmission comme pour repousser une échéance fatale. Mais l'appartenance survivra à la dissolution de ce lien. Cosette se trouve chargée de prolonger Jean Valjean au-delà de la tombe. La chrysalide Valjean va se prolonger dans « son » papillon Cosette. Celle-ci va devenir une mutation du même être, inscrite dans une autre solidarité organique et temporelle. Le sacrifice de la chenille-Valjean pour que s'élève dans l'azur le papillon-Cosette fait alors obstacle à la mort, selon le schéma proposé par Jules Michelet dans *L'Insecte* :

---

<sup>457</sup> *Ibid.*

<sup>458</sup> *Ibid.*

<sup>459</sup> *Ibid.*

<sup>460</sup> *Ibid.* p. 1435.

<sup>461</sup> *Ibid.* p. 1436.

Le coup de théâtre est complet. De la momie grise ou noirâtre qui se sèche et s'accourcit, vous voyez l'être nouveau, le ressuscité, le phénix, s'arracher et resplendir dans tout l'éclat de sa jeunesse.<sup>462</sup>

Avec ces images palingénésiques et christiques de mort et de renaissance qui se combinent avec la pensée de la métempsyose, l'homme devient lui-même, symboliquement, le sujet de ces mouvements de transformation qui le rendent solidaire des cycles naturels qui concernent jusqu'aux plus humbles règnes de la création qui sont représentés par les mutations des insectes.

---

<sup>462</sup> *Ibid.* p. 112.

## ***Chapitre 1.7 Le Circulus, une solidarité organique infinie comme horizon social***

Parmi les tropes qui tissent cette solidarité naturelle qui s'étend du sommet de la chaîne de la création avec l'homme jusqu'à sa base avec l'insecte, la circularité ajoute à cet imaginaire l'idée de cycles infinis de la Nature dans l'espace et dans le temps. Avec l'éternel retour des saisons, et le pourrissement comme préalable à toute fécondité, la Nature elle-même, par le mouvement sans cesse reconduit des transformations/transfigurations, vient illustrer un principe applicable à la société tout entière : il demeure au plus profond, dans les souterrains, dans les égouts comme dans la décomposition des matières organiques, une ressource à la fois stable et inépuisable qui – transformée en engrais – peut revivifier les ressources naturelles, comme le lien social. Au moment où se pose la question de l'assainissement dans les grandes capitales européennes, les préoccupations hygiénistes rencontrent sur ce thème la question sociale. Si, de la décomposition des plus viles matières peut sortir la verte prairie virgilienne, ce mouvement circulaire sans fin doit permettre d'assurer le bien-être alimentaire de la population mondiale sans que soit mise en question la future prospérité des classes les plus pauvres. Chacun doit pouvoir être convié au grand banquet de la Nature, selon une métaphore largement partagée autour des événements de 1848, qui s'oppose à l'essor du malthusianisme dans les classes dominantes.

### ***1.7.1 Pierre Leroux et l'expérience agricole de Boussac***

C'est dans cette perspective qu'en octobre 1845 paraît à Boussac, dans la Creuse, le premier numéro de la *Revue Sociale ou solution pacifique du problème du prolétariat* fondée par Pierre Leroux, qui succède à la défunte *Revue Indépendante*, lancée avec George Sand et Louis Viardot en 1841. Pierre Leroux a déjà un long passé militant derrière lui. En 1824, à vingt-sept ans, il avait participé à la fondation du journal libéral *Le Globe*, qui s'arrêtera en raison du schisme de l'école saint-simonienne. Il collabore ensuite à la *Revue Encyclopédique* de Jean Reynaud et crée avec lui l'*Encyclopédie Nouvelle* (1831-1833).

Contraint à un éloignement de Paris par les autorités en raison de son activisme, Leroux entend fonder une imprimerie dédiée, en grande partie, au recyclage de sa propre production. Il choisit

de s'installer à proximité de Nohant où réside George Sand, qui lui a fait connaître la région. L'écrivaine, qui « fut la grande amie de Leroux qu'elle prit pour maître à penser à partir de 1835<sup>463</sup> » lui renouvelle un soutien financier, sans lequel l'entreprise aurait été impossible. Elle fera même paraître dans la revue en décembre 1845 le prologue de *La mare au diable*.

Pierre Leroux ne quittera la Creuse pour regagner Paris qu'au moment des événements de 1848, non sans avoir, dès février, proclamé la République à Boussac, en sa qualité de maire désigné par le gouvernement provisoire. En juin, il sera élu député de la Seine dans l'Assemblée constituante sur les listes supplémentaires des démocrates-socialistes. « Le 22 juin 48, les quatre cent mille électeurs de la Seine donnèrent à Pierre Leroux cinq mille voix de plus qu'à Victor Hugo, sept mille de plus qu'à Louis Bonaparte, quatorze mille de plus qu'à Proudhon et soixante-dix mille de plus qu'à Blanqui<sup>464</sup> ». Le projet de Leroux à Boussac consistait à fonder une association typographique et agricole dans ce qui est alors la plus pauvre sous-préfecture de France. Le *Bulletin de la Société des sciences naturelles et archéologiques de la Creuse* fondée en 1832 note que

L'événement important de cette année 1845 est l'arrivée à Boussac de Pierre Leroux. Ce dernier avait obtenu du ministre de l'Intérieur, Duchâtel, le 22 décembre 1843, un brevet d'imprimeur, assorti de certaines conditions, notamment l'éloignement de Paris (cent lieues minimum). (...) Le choix de Boussac résultait de la proche présence de George Sand à Nohant ainsi que de la constitution d'un groupe d'amis républicains ou libéraux à La Châtre, qui tous ensemble vont fournir les fonds nécessaires à la mise en route de l'entreprise. Dès 1844 son frère Jules Leroux, typographe de métier, arrive de Tulle à Boussac avec toute une partie de la famille, soit dix-neuf personnes. (...) Un autre de ses frères, Achille, s'établit agriculteur aux Bruyères, commune de Boussac-Bourg.<sup>465</sup>

Cette courte description de la colonie, qui comptera jusqu'à quatre-vingts membres au plus fort de son activité, condense les aspects fondamentaux du projet de Leroux. Le premier aspect concerne l'intense travail de l'imprimerie, surveillé, pour Paris, par les autorités locales. Elles finiront par relâcher leur vigilance, tant les écrits de Leroux leur apparaissent obscurs. Le second aspect concerne les activités agricoles destinées à assurer l'autonomie alimentaire de ces néoruraux, qui intriguent au plus haut point les paysans du cru. Les membres de la communauté pensent leur mode d'exploitation des terres comme une partie d'une expérience associative qui se veut à la fois philosophique, politique et sociale. Si l'activité agricole est

---

<sup>463</sup> Bruno Viard, *Anthologie de Pierre Leroux*, Lormont (Gironde), Les Bords de l'eau, 2007, p. 55.

<sup>464</sup> Jacques Viard, *Pierre Leroux et les socialistes européens*, Paris, Actes Sud, 1982, p. 14.

considérée d'emblée comme aussi importante que celle de l'imprimerie, c'est que Pierre Leroux entend bien mettre en œuvre sa théorie stercoraire du *Circulus* qu'il n'aura de cesse de promouvoir, jusque dans son exil à Jersey, après le coup d'État du 2 décembre 1851.

### ***1.7.2 Le fumier, grand opérateur de l'égalité***

Les archives de la communauté ayant été détruites, on ne sait pas si Achille Leroux parvint à donner corps à cette utopie d'autosuffisance. On dispose en revanche de nombreux textes de Pierre Leroux dans lesquels il se fait le propagandiste zélé de sa vision cyclique de la Nature :

En même temps que l'homme est consommateur il est producteur, (...), ce qu'il ne peut assimiler passe, à l'égard de son être, à l'état de détritits ou d'excréments ; or ces détritits, ces excréments sont un produit animal, un composé de forces et de sucs, qui retournant à la terre et combinant avec elle, la rendent de nouveau fertile et productive. Il s'agit donc d'un rapport général de tous les êtres avec la Nature.<sup>466</sup>

En « améliorant le sol par un nouveau système d'engrais où les excréments humains entreraient pour la plus grande part », on doit « faire naître ainsi l'abondance au sein même de ces champs si longtemps stériles.<sup>467</sup> » Pour Leroux, l'utilisation alors inhabituelle de cet engrais humain s'inscrit dans une vision plus large.

Est-ce en effet qu'avec toutes vos richesses, vous produisez quelque chose ? Non c'est la Nature qui produit tout ; et quand vous pénétrez au fond de vos moyens de produire, l'industrie vous renvoie à l'agriculture et celle-ci à vos fumiers. La Nature a établi un « circulus » entre la production et la consommation. Nous ne créons rien, nous n'anéantissons rien, nous opérons des changements.<sup>468</sup>

Cette formule, qui semble parodier la célèbre citation apocryphe d'Antoine Lavoisier selon laquelle « rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme » place le projet agricole de Boussac dans la lignée du créateur de la chimie moderne, sous le principe des métamorphoses, de changements, qui semble pouvoir régénérer à l'infini et de manière stable les ressources de la Nature. Dès lors, le « circulus » apparaît à Leroux, dans l'ordre matériel de la « subsistance », comme le pendant du principe spirituel de solidarité pour constituer aux côtés de la Triade républicaine de 1794 les piliers de sa « doctrine de l'Humanité » qu'il expose et réexpose à

---

<sup>466</sup> *Mémoires de la société des sciences naturelles et archéologiques de la Creuse*. Tome 43<sup>e</sup>, Guéret, Imprimerie Lecante, 1987, p. 91.

<sup>467</sup> *Ibid.* p.13.

<sup>468</sup> *Ibid.* (Première année Mars 1846). p. 96.

l'envi au gré des parutions. Le triptyque – Solidarité, Triade, Circulus – doit assurer l'indépendance des « prolétaires » vis-à-vis des possédants.

La *revue sociale* a été consacrée à la vulgarisation d'une doctrine dont la vérité commence à être éclatante aujourd'hui : la doctrine de l'Humanité. Dans l'ordre général des déductions cette doctrine se compose de trois parties : la première est le dogme ou la *solidarité humaine*, la seconde est l'organisation ou la triade ; la troisième s'occupe du rapport de l'homme à la Nature ; elle a pour objet la subsistance, et nous en désignons les principes par le nom de *Circulus*, qui exprime la loi divine en vertu de laquelle chaque homme étant à la fois producteur et consommateur a un droit incontestable à l'existence.<sup>469</sup>

Après l'échec de cette expérience creusoise, Pierre Leroux déplorera en 1850, le manque « d'application véritable et complète de son projet » qui aurait dû aboutir, selon ses vœux, au rachat du « terrain en quelques années et à assurer de cette manière l'existence indépendante de l'association » : « N'était-ce pas résoudre radicalement le problème du prolétariat ?<sup>470</sup> » se demande Leroux qui avoue avoir manqué de « force et de vertu » pour mener à bien l'entreprise. Dès lors, l'idée de *Circulus*, qui lui vaudra force moqueries et sarcasmes, notamment à la Chambre au cours de son mandat de député de la Seine, ne le quittera plus.

Exilé à Londres après le coup d'État de 1851, débarqué à Jersey avec sa famille en 1852, il deviendra le voisin de Victor Hugo. Il est un des plus illustres membres des cercles de proscrits que fréquente le romancier. Les deux hommes vont entretenir une relation amicale, jusqu'à leur brouille en 1858. Ils partagent notamment de longues promenades que le théoricien socialiste racontera, en se donnant le premier rôle, dans *La grève de Samarez*. Un célèbre daguerréotype sorti de *l'Atelier de Jersey*, artisanat photographique créé par le clan Hugo entre 1852 et 1855, témoigne alors de l'excellence de cette relation.

Auprès des îliens, Leroux tente de relancer sa méthode. Dans un court opuscule baptisé *Aux États de Jersey*, le théoricien socialiste se fait fort de « quintupler, pour ne pas dire plus la production agricole du pays »<sup>471</sup>. Arguant de l'expérience de Boussac trop tôt interrompue à son goût, il prétend avoir « prouvé »

Que la Nature établit un cercle dont la moitié s'appelle production et l'autre consommation, l'une de ses moitiés n'existant pas sans l'autre, et l'une étant l'égale de l'autre. Que ce cercle constitue la vie physiologique de chaque être, et même de chaque organe dans chaque être : nutrition et sécrétion. Que ce cercle constitue également la vie externe des êtres, les relie et en fait les anneaux d'une même chaîne, chacun donnant et recevant à son tour. Que cette loi est

---

<sup>469</sup> *Ibid.* (juin 1850) p.13.

<sup>470</sup> *Ibid.*

<sup>471</sup> Pierre Leroux, *Aux États de Jersey, Sur un moyen de quintupler pour ne pas dire plus la production agricole du pays*, Londres, Universal Library, Jersey L. Nétre book binder ; 1853, p. 27.

plus générale que celle que tout le monde admet (à savoir que la mort entretient la vie). (...) La Nature qui, sans la connaissance de cette loi paraît un labyrinthe obscur où la vie et la mort se combattent n'est en réalité que le réseau multiple et plein d'entrelacements variés à l'infini de cette loi unique : Nutrition et Sécrétion pour servir à la Nutrition d'autres êtres.<sup>472</sup>

Le « circulus » est ici confirmé comme base physiologique d'une vision solidaire où les « êtres » sont liés entre eux dans une « chaîne ». Mais chez Leroux cette expression de « chaîne » ne peut pas être totalement confondue avec la vision antique de la *scala naturae* platonicienne qui hiérarchise les êtres de manière verticale du plus élémentaire au plus complexe, jusqu'à Dieu. Ici l'image est davantage celle d'une horizontalité, d'un rhizome, « réseau multiple et plein d'entrelacements ». En ce sens, elle rencontre l'égalitarisme et est présentée par son promoteur, dans le cadre de grande question sociale, comme « l'idée socialiste de Circulus » dans son opposition à la verticalité de la vertu théologique de Charité.

Je conclus de là que les huit millions de Français mendiants ou indigents, qui reçoivent des secours de la charité publique et privée dans les villes et dans les campagnes pourraient vivre normalement si on entreprenait de déficher, par le moyen de colonies agricoles semblables à celles dont j'offrais de tracer le modèle, une faible partie des terres incultes de la France.<sup>473</sup>

À Jersey, il est probable que les échanges entre le théoricien socialiste et l'écrivain ont porté sur cette théorie. Dans son *Anthologie* de Pierre Leroux, Bruno Viard estime qu'en « dépit de griefs importants la brouille entre Leroux et Hugo reste à déplorer, car elle fait oublier tout ce qui les rapproche ». Il affirme que celui qu'il n'hésite pas à qualifier « d'inventeur du socialisme » montra « au poète que si la terre nourrit les plantes, les bêtes et les hommes, elle se nourrit de leur substance<sup>474</sup> ».

### ***1.7.3 Hugo militant de l'engrais humain***

On retrouve en effet ce principe circulaire exposé dans au moins deux des romans rédigés dans les îles anglo-normandes, dans *Les Misérables*, et dans *Les Travailleurs de la mer*. Le chapitre « L'intestin du Léviathan » qui conte la fuite de Jean Valjean dans les égouts de Paris pour sauver Marius après les émeutes parisiennes de 1832, s'ouvre par un vibrant plaidoyer de l'écrivain pour la théorie du circulus, même si Hugo ne la nomme pas. Cette entrée

---

<sup>472</sup> *Ibid.*

<sup>473</sup> *Ibid.* p. 25.

<sup>474</sup> Bruno Viard, *Anthologie de Pierre Leroux, op.cit.* p. 62.



en matières stercoraires précède la fresque au cours de laquelle est retracée l'histoire des égouts depuis le moyen-âge et où l'auteur milite pour que la Capitale de la France, donc de la future fédération de l'Europe dans sa vision, reconsidère son dispendieux système de traitement des déchets qui sont « la substance même du Peuple ».

La science, après avoir longtemps tâtonné, sait aujourd'hui que le plus fécondant et le plus efficace des engrais, c'est l'engrais humain. Les Chinois, disons-le à notre honte, le savaient avant nous (...) Grâce à l'engrais humain, la terre en Chine est encore aussi jeune qu'au temps d'Abraham. Il n'est aucun guano comparable en fertilité d'une capitale. Une grande ville est le plus puissant des stercoraires. Employer la ville à fumer la plaine, ce serait une réussite certaine. Si notre or est fumier, en revanche notre fumier est or. Que fait-on de ce fumier ? On le balaye à l'abîme.<sup>475</sup>

L'intestin du Léviathan figurait déjà dans la rédaction originelle des *Misères*. Mais le livre deuxième ne comportait alors qu'un chapitre, correspondant aux six de la version finale<sup>476</sup>. Les développements concernant les moyens techniques de récupérer les déjections humaines de la Capitale pour féconder les plaines agricoles ont été ajoutés après l'exil. Et même s'il n'écrit jamais le mot *Circulus*, Victor Hugo se dit prêt, à l'instar de Pierre Leroux, à affronter le « ridicule » du projet :

Vous êtes maîtres de perdre cette richesse, et de me trouver ridicule par-dessus le marché. Ce sera là le chef-d'œuvre de votre ignorance.<sup>477</sup>

Cependant, il serait sans doute inexact d'attribuer la paternité de cette pensée au seul Pierre Leroux. La multiplicité habituelle des sources hugoliennes interdit d'affirmer que l'influence du fondateur de la communauté de Boussac est seule à l'origine des pages qui traitent de « l'engrais humain ».<sup>478</sup>

Selon Jean-Marc Hovasse, il semble bien que Victor Hugo ait connu « un certain Pierre Andriel qui avait épousé, en secondes noces, à la fin de l'année 1833, la mère de Léonie Briard<sup>479</sup> », sa maîtresse. « Cet ingénieur philanthrope » qui avait reçu en 1834 un exemplaire de l'édition originale de *Claude Gueux* nanti d'une chaleureuse dédicace avait publié en 1827 sous les auspices de la Compagnie d'assainissement de Paris un mémoire explicatif au préfet en vue de

---

<sup>475</sup> Victor Hugo, *Les Misérables* op.cit. p. 1281.

<sup>476</sup> *Ibid.* p. 1745.

<sup>477</sup> *Ibid.* p. 1282

<sup>478</sup> *Ibid.* p. 1281.

<sup>479</sup> Jean-Marc Hovasse, *Victor Hugo, Tome I, 1802-1859, Avant l'exil*, Paris, Fayard, 2001, p. 929.

la soumission relative « à la construction d'un clos unique d'équarrissage à Bondy et au transport à Bondy des matières fécales des fosses d'aisance de Paris<sup>480</sup> ».

L'ingénieur chimiste y proposait plusieurs procédés, dont le drainage (collecte puis transport des eaux corrompues), pour assainir le triste quartier de Montfaucon où les équarrisseurs, les chiffonniers et les vidangeurs avaient pris depuis longtemps la place du gibet de sinistre mémoire. Andriel demandait à la ville l'octroi d'une concession exclusive et se faisait fort de garantir en retour à la municipalité d'importants revenus en élaborant, par dessiccation, un engrais appelé « poudrette ». Il suffisait d'opérer la translation dans la plaine maraîchère de Bondy des activités de Montfaucon et de détruire ce « centre d'infection » doublé d'un « spectacle hideux » pour assainir le quartier de La Villette et plus largement la Capitale, par de nouveaux procédés de traitement. « Ayant à raison des connaissances de ses membres les moyens de mettre complètement en valeur les débris des animaux abattus et la totalité des matières solides extraites des fosses d'aisance<sup>481</sup> », l'ingénieur, pour emporter la mise publique, plaidait sa cause en arguant des « motifs les plus graves d'intérêt général » :

La réunion dans un même lieu de cette double source de corruption et d'infection a été commandée par un but unique, par le grand intérêt de la salubrité générale ; l'exploitation de ces éléments corrompus, leur conversion en produits utiles à l'humanité doit s'exécuter par les mêmes moyens.<sup>482</sup>

Dans *les Misérables*, Hugo reprend le procédé du drainage proposé par Andriel pour remplacer, grâce à un système « simple comme le poumon de l'homme », l'égout débouchant dans le fleuve, où se perd « le bien-être de tous ». Progrès technique qui doit contribuer au projet général du roman : l'éradication de la misère.

Le procédé actuel fait le mal en voulant faire le bien. L'intention est bonne, le résultat est triste. On croit expurger la ville, on étiole la population. Un égout est un malentendu ; quand partout le drainage avec sa fonction double, restituant ce qu'il prend, aura remplacé l'égout, simple lavage appauvrissant, alors, ceci étant combiné avec les données d'une économie sociale nouvelle, le produit de la terre sera décuplé, et le problème de la misère sera singulièrement atténué. Ajoutez la suppression des parasitismes, il sera résolu. En attendant, la richesse publique s'en va à la rivière.<sup>483</sup>

---

<sup>480</sup> Pierre Andriel, Jean-Baptiste de Joannis, *Mémoire explicatif de la soumission à M. Le préfet de la Seine*, Paris, Imprimerie De Lachevardiere, 1827.

<sup>481</sup> *Ibid.* p. 13.

<sup>482</sup> *Ibid.* p. 14.

<sup>483</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, *op.cit.* p. 1283.

La machine « déjà en pleine fonction dans plusieurs communes d'Angleterre » est décrite de manière très documentée par Hugo comme un « appareil tubulaire » procédant par cycles, en « aspirant et refoulant<sup>484</sup> ». Personnalisée, elle métaphorise, par une respiration régulière et bienfaisante, les cycles infinis d'une Nature égalitaire, où l'énergie dépensée est intégralement restituée pour assurer l'abondance. Cercle sans fin, gage d'une prospérité qui emprunte au mythe de la corne d'abondance, attribut de la déesse grecque Gaïa, autre personnification d'une terre dispensant des bienfaits illimités :

Ces tas d'ordures du coin des bornes, ces tombereaux de boue cahotée la nuit dans les rues, ces affreux tonneaux de la voirie, ces fétides écoulements de fange souterraine que le pavé vous cache, savez-vous ce que c'est ? C'est la prairie en fleurs, c'est l'herbe verte, c'est du serpolet et du thym et de la sauge, c'est du gibier, c'est du bétail, c'est le mugissement satisfait des grands bœufs le soir, c'est du foin parfumé, c'est du blé doré, c'est du pain sur votre table, c'est du sang chaud dans vos veines, c'est de la santé, c'est de la joie, c'est la vie. Ainsi le veut cette création mystérieuse qui est la transformation sur la terre et la transfiguration dans le ciel. Rendez cela au grand creuset, votre abondance en sortira. La nutrition des plaines fait la nourriture des hommes.<sup>485</sup>

#### *1.7.4 Détritius n'est pas résidu*

Dans l'immense athanor s'opère la putréfaction – une des étapes de l'œuvre au noir alchimique. Le sombre fumier se change en or. Le procédé est semblable à celui du Circulus qui faisait écrire à Pierre Leroux : « en mélangeant les excréments avec la poussière de charbon, j'ai obtenu de la terre. Ne trouvez-vous pas Messieurs que je suis un singulier alchimiste <sup>486</sup> ! » En effet, le théoricien socialiste n'hésitait pas à passer aux travaux pratiques sur sa propre personne rapporte ironiquement Jean Borie : « Pierre Leroux poursuit sa théorie jusqu'à ses ultimes conséquences : un matin, il pila ensemble les cendres de son foyer, quelques fragments de brique, il y mêla les produits de sa nuit (je ne parle pas de ses rêves) et obtint un excellent terreau où il fit venir des haricots superbes.<sup>487</sup> »

Chez Hugo, la transmutation, si elle reste dans l'ordre de l'imaginaire, donne bien vie à cette « herbe verte » et au « mugissement satisfait de grands bœufs le soir.<sup>488</sup> » Ce même *Mugistusque*

---

<sup>484</sup> *Ibid.*

<sup>485</sup> *Ibid.*

<sup>486</sup> Pierre Leroux, *Aux États de Jersey, Sur un moyen de quintupler pour ne pas dire plus la production agricole du pays, op.cit.* p 32.

<sup>487</sup> Jules Michelet, *La Mer, op.cit.* p. 380.

<sup>488</sup> Victor Hugo, *Les Misérables, op.cit.* p. 1283.

*boum* du poème des *Contemplations* emprunté aux églogues virgiliennes, où l'on sent « frissonner dans toute la Nature (...) un vaste emportement d'aimer<sup>489</sup> ».

À la mutation chimique des éléments terrestres répond, dans le champ spirituel, la « transfiguration », terme dont la racine est empruntée au latin *transfiguratio* qui signifie métamorphose. Dans le nouveau testament, la Transfiguration correspond à l'épisode biblique du changement corporel de Jésus Christ, qui révèle après sa résurrection sa nature divine à trois de ses disciples. Par la consonance des deux substantifs - transformation/transfiguration - Hugo met en résonance les mutations chimiques des déjections en herbe grasse avec les évolutions symboliques. Ce qui est descendu au plus bas peut rejaillir au plus haut à tout moment, car il reste toujours, jusque dans les bas-fonds de la société, un principe régénérateur à sauver, une tentative prête à se faire jour.

L'égout dans l'ancien Paris est le rendez-vous de tous les épuisements et de tous les essais.  
L'économie politique y voit un détrit, la philosophie sociale y voit un résidu.<sup>490</sup>

Différence essentielle. Tandis que le détrit est un matériau perdu rendu inutilisable, à l'inverse, la philosophie sociale, qui observe les rapports entre les individus, doit se préoccuper d'abord du résidu, cette matière qui, selon le Littré, « reste après une opération chimique, et qui souvent peut être encore utilisée<sup>491</sup> ». Ce qui peut être encore sauvé et venir régénérer l'énergie du peuple, ce sont les liens sociaux mis à mal au gré des bouleversements de la société, et des révolutions restées à l'état de rêves sur les barricades parisiennes. « Le crime, l'intelligence, la protestation sociale, la liberté de conscience, la pensée, le vol, tout ce que les lois humaines poursuivent ou ont poursuivi, s'est caché dans ce trou<sup>492</sup> ». Cette ignominie, qui côtoie dans le cloaque le sublime, peut en rejaillir transfigurée ; passer de son propre « épuisement » de détrit à « l'essai » du résidu, prêt à reprendre toute sa place à la surface, dans la société.

### ***1.7.5 Le « circulus fatal général » de Michelet***

De la même façon chez Jules Michelet, comme le note Jean Borie dans son introduction à *La Mer*, « il n'y a pas, il ne doit pas y avoir de déchets. Les débris, les cadavres, les excréments à peine expulsés du vivant, y retournent et se réaniment. La vie assure sa propre voirie et se

---

<sup>489</sup> Victor Hugo, *Les Contemplations*, Paris, GF, 1995. p. 255.

<sup>490</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, op.cit. p. 1286.

<sup>491</sup> Littré : <http://littrereverso.net/dictionnaire-francais/definition/residu>

<sup>492</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, op.cit. p. 1286.

perpétue grâce à ses produits de décomposition<sup>493</sup> ». Mais plutôt que chez Pierre Leroux, c'est chez le biologiste Félix-Archimède Pouchet, originaire de Rouen, qu'il puise l'idée de cette circularité des cycles naturels. Pouchet professeur au Muséum d'histoire naturelle est connu comme l'adversaire malheureux de Pasteur dans la discussion sur la génération spontanée. Michelet relève que dans « l'infini vivant de la mer, les milliards et milliards d'êtres qu'elle fait et défait sans cesse <sup>494</sup> », les animalcules qui n'ont de cesse de vivre et de mourir participent par leur décomposition au grand mouvement des courants de l'Océan alors décrit par Etienne Maury qu'il cite : « Chacun de ces imperceptibles change l'équilibre de l'Océan, ils l'harmonisent, et sont ses compensateurs <sup>495</sup> ».

Ne seraient-ils pas ses moteurs essentiels qui ont créé de grands mouvements, mis la machine en mouvement ? Qui sait si ce *circulus* vital de l'animalité marine n'est pas le point de départ de tout le *circulus* physique, si la mer animalisée ne donne pas le branle éternel à la mer animalisable, non organisée encore, mais ne demandant qu'à l'être et fermentant de la vie prochaine ?<sup>496</sup>

Michelet propose un « *circulus* physique général » comme base de l'harmonie de la Nature. Idée qu'il introduira pédagogiquement dans *La Femme*, dans certaines parties didactiques qui ont l'apparence de simples manuels à l'usage des jeunes ménagères pour les aider à assurer l'harmonie bourgeoise de leur foyer en se dévouant au bien-être de leur époux et de leurs enfants.

Dans le chapitre huit baptisé « Le petit ménage, le petit jardin » l'historien met en balance la cuisine et le potager comme les deux pôles domestiques de ce qu'il nomme un « *circulus* fatal général<sup>497</sup> ». Dans les petits mondes domestiques de Michelet se rejouent à chaque instant les grandes lois solidaires de l'univers :

Cuisine et jardin sont deux pièces du même laboratoire, travaillant pour le même but. La première achève au foyer la maturation que l'autre commença par le soleil. Ils échangent entre eux leurs puissances. Le jardin nourrit la cuisine, la cuisine nourrit le jardin. (...) Ne méprisez rien. Le dernier rebut, le moindre débris du café, est avidement saisi par les végétaux, comme une flamme, un esprit de vie ; au bout de trois années entières, ils en sentent encore la chaleur. Il faut dire à votre enfant ces lois nécessaires de la vie. Ce serait une sottise de lui laisser ignorer l'alternation de la substance, sa circulation naturelle.<sup>498</sup>

---

<sup>493</sup> Jules Michelet, *La Mer*, *op.cit.* p. 31.

<sup>494</sup> *Ibid.* p. 78.

<sup>495</sup> *Ibid.*

<sup>496</sup> *Ibid.*

<sup>497</sup> Jules Michelet, *La Femme*, (10e édition), Paris, Calmann Lévy frères, 1879, p.144.

<sup>498</sup> *Ibid.* p.145.

Sans qu'il soit question, comme chez Hugo, de serpentine moyenâgeuse ou d'excréments – l'historien se tenant éloigné de telles considérations – on retrouve dans *la Femme* sur un mode domestique mineur la même « circulation naturelle<sup>499</sup> » qui se manifeste dans les « simples eaux de ménage qu'on jette au loin avec dégoût (...) acceptées (si j'en crois un horticulteur distingué), comme un excellent aliment par les pures et nobles fleurs.<sup>500</sup> »

Derrière l'apparence de ce confort domestique qui se préoccupe de fleurs coupées et préfère l'inoffensif marc de café aux engrais humains s'opère le même cycle de transformation/transfiguration du rebut en pureté que dans le cloaque parisien. Les eaux grasses de la cuisine qui inspirent à la jeune femme ce « dégoût » qui rime avec égout finiront changées en « nobles fleurs » ; comme dans l'ordre de la répulsion morale, l'ignoble et le révoltant en pureté. Métaphore chimique de la maturation qui renvoie encore une fois à la « prairie en fleurs » virgilienne de Victor Hugo.

Nos dédaigneuses demoiselles qui ne connaissent les plantes que pour les couper ne savent pas que la fleur mange aussi bien que l'animal. (...) Sois modeste, souviens-toi des conditions humbles, sévères, auxquelles la Nature vend la vie. Mourir un peu chaque jour, avant de mourir tout à fait ; et chaque jour, à cette table riante et parée, renaître, hélas ! par la mort d'innocentes créatures.<sup>501</sup>

### ***1.7.6 La Nature c'est la grande manducation***

Le bouquet coupé au jardin pour orner la table du salon est une simple étape du cycle des métamorphoses que la mort impose pour préserver la vie. Dans le poème *Cadaver des Contemplations*, Hugo développe cette la métaphore circulaire de la germination, sublimée en une nouvelle églogue virgilienne, où la pourriture devient fleur. Il assimile la putréfaction, dans une perspective atomiste toute lucrétienne, à un « rajeunissement<sup>502</sup> », quand le moi du défunt se fond dans le grand tout de l'infini.

La chair se dit : — je vais être terre et germer  
Et fleurir comme sève, et, comme fleur aimer !  
Je vais me rajeunir dans la jeunesse énorme  
Du buisson, de l'eau vive, et du chêne, et de l'orme  
Et me répandre aux lacs, aux flots, aux monts, aux prés,  
Aux rochers, aux splendeurs des grands couchants pourprés  
Aux ravins, aux halliers, aux brises de la vie nue,

---

<sup>499</sup> *Ibid.*

<sup>500</sup> *Ibid.*

<sup>501</sup> *Ibid.*

<sup>502</sup> Victor Hugo, *Les Contemplations*, op. cit. p. 319.

Aux murmures profonds de la vie inconnue !  
Je vais être oiseau, vent, cri des eaux, bruit des cieux,  
Et palpitation du tout prodigieux !  
Tous ces atomes las, dont l'homme était le maître,  
Sont joyeux d'être mis en liberté dans l'être,  
De vivre, et de rentrer au gouffre qui leur plaît.  
L'haleine, que la fièvre aigrissait et brûlait,  
Va devenir parfum, et la voix harmonie ;  
Le sang va retourner à la veine infinie,  
Et couler, ruisseau clair, aux champs où le bœuf roux  
Mugit le soir avec l'herbe jusqu'aux genoux<sup>503</sup>

Cette figure de la dissolution dans le grand tout de la Nature se confond avec le thème de la grande manducation. Dans l'ordre du végétal ou de l'animal, « toute la Nature que nous avons sous les yeux est mangeante et mangée. Les proies s'entremordent »<sup>504</sup>, selon la formule utilisée par Victor Hugo dans *Les Travailleurs de la mer*. Au chapitre XIV de *La Grève de Samarez*, Pierre Leroux affirme « manger, voilà bien la loi primitive, l'origine et la clé de tous les phénomènes<sup>505</sup> » Comme le note Pierre Albouy, cette doctrine revêt, chez Hugo, les allures d'une obsession<sup>506</sup> »

Cependant des savants qui sont aussi des philosophes, et par conséquent bienveillants pour la création trouvent, ou croient trouver l'explication. Le but frappe entre autres, Bonnet de Genève, ce mystérieux esprit exact, qui fut opposé à Buffon, comme plus tard Geoffroy Saint-Hilaire l'a été à Cuvier. L'explication serait ceci : la mort exige l'ensevelissement partout. Les voraces sont des ensevelisseurs. Tous les êtres rentrent les uns dans les autres. Pourriture c'est nourriture. Nettoyage effrayant du globe. L'homme carnassier est, lui aussi, un enterreur. Notre vie est faite de mort. Telle est la loi terrifiante. Nous sommes sépulcres.<sup>507</sup>

Charles Bonnet avait fait paraître en 1764 sa *Contemplation de la Nature* qui lui avait valu une grande réputation dans toute l'Europe. Au chapitre XVII, intitulé *Les transformations que subissent certaines matières, surtout par l'action des machines organiques*, Bonnet affirme qu'il existe entre tous les règnes et y compris chez l'homme un système qu'il appelait déjà de « circulation »<sup>508</sup>, fondé sur la décomposition d'une quantité de matière invariable. Les êtres vivants, et en particulier les insectes qu'il avait étudiés, sont des « machines organisées » qui

---

<sup>503</sup> *Ibid.*

<sup>504</sup> Victor Hugo, *Les Travailleurs de la mer*, *op.cit.* p. 441.

<sup>505</sup> *Ibid.*

<sup>506</sup> Pierre Albouy, *La Création mythologique chez Victor Hugo*, *op.cit.* p. 334.

<sup>507</sup> *Ibid.* p. 442.

<sup>508</sup> Charles Bonnet, *Contemplation de la Nature (troisième édition augmentée)*, Paris, Librairie Ayverdon, 1767, p. 181 à 183.

mangent, digèrent, « changent, ou décomposent toutes les matières qui entrent dans leur intérieur et qui sont exposées à l'action de leurs efforts » :

Ainsi les animaux qui multiplient prodigieusement, comme quelques espèces d'insectes, ont, peut-être, pour principale fin de métamorphoser une quantité considérable de matière à l'usage des différents composés. C'est par là que les matières les plus viles donnent naissance aux plus riches productions ; et que du sein de la pourriture sort la plus belle fleur ou le fruit le plus exquis.<sup>509</sup>

Dans *L'Insecte*, Jules Michelet soulignera à son tour l'ardente œuvre de destruction de ces infatigables « auxiliaires de la mort<sup>510</sup> ». Évoquant, l'immense travail de manducation des termites, l'historien assure que « la haute loi de la Nature, la loi de salut, dans de telles contrées, c'est la destruction rapide de tout ce qui est décroissant, languissant, stagnant, donc nuisible, sa purification par le creuset de la vie<sup>511</sup> ». L'insecte se fait le « traducteur universel de la Nature qui, précipitant la mort supprimant les langueurs, accélère par cela même le brillant retour à la vie<sup>512</sup> ». Cette mastication incessante et effrayante des milliers de mandibules s'inscrit dans un temps long où les générations nouvelles se nourrissent de la décomposition des mondes enfouis. Le cercle de destruction est alors ouvert sur l'avenir.

### ***1-7-7 L'engrais féérique de George Sand***

Dans une époque où les progrès des fouilles mettent à jour les fossiles géants qui viennent appuyer les théories transformistes et préparent le triomphe du darwinisme, la publication en 1875, dans le journal *Le Temps*, de la nouvelle *La Fée poussière* voit George Sand reprendre à son tour cette idée de Pierre Leroux que la croyance dans le progrès est « indissociable du mouvement continu que l'on observe dans la Nature<sup>513</sup> ». Les générations se nourrissent les unes des autres. *La Fée Poussière* fait voyager dans le temps la jeune héroïne du conte pour lui montrer la succession des animaux dévorants finalement destinés « à engraisser la terre de leurs dépouilles<sup>514</sup> ». Cette dernière ne peut que constater les cycles infinis dont le fumier semble à

---

<sup>509</sup> *Ibid.*

<sup>510</sup> Jules Michelet, *L'Insecte*, op.cit, p. 149.

<sup>511</sup> *Ibid.*

<sup>512</sup> *Ibid.*

<sup>513</sup> Teresa Lozano, « La Nature et le merveilleux dans les Contes d'une Grand-Mère : La fée poussière », *George Sand: La Dame de Nohant ; Les romans champêtres*, Université de Salamanque, 2007, p. 313-331.

<sup>514</sup> George Sand, *Contes d'une grand-mère*, Paris, Garnier-Flammarion, 2004, p. 400.



la fois l'ultime et dérisoire trace et le grand agent de renouveau, comme dans le dialogue que nous restituons ci-dessous :

- Voici votre terre qui appartient à ces dévorants qui vivent les uns des autres. Il vous fallait tous ces massacres et toutes ces stupidités pour nous faire un fumier ? Je comprends qu'il ne soit pas bon à autre chose, mais je ne comprends pas une création de formes animées, pour ne rien faire et ne rien laisser qui vaille.
- L'engrais est quelque chose, si ce n'est pas tout, répondit la fée. Les conditions que celui-ci va créer seront propices à des êtres différents qui succéderont à ceux-ci. (...) <sup>515</sup>

Cette métaphore partagée de la régénération dans une circulation générale se rattache à une double dimension, spatiale et temporelle. Temporelle quand elle assure la succession téléologique des générations ; spatiale quand elle propose, comme horizon politique, la régénération continue et expansive des récoltes pour assurer la subsistance générale.

Cette transformation/transfiguration du déchet le plus repoussant en la plus belle prairie virgilienne est une des armes dans le combat contre l'influence croissante dans la bourgeoisie libérale française des théories antinatalistes de l'économiste anglais Thomas Malthus (1766-1834). Elle nourrit l'utopie d'une croissance illimitée de la production agricole qui permettrait de faire face à l'accroissement de la population mondiale qui commence à apparaître comme inéluctable grâce aux études démographiques.

### ***1.7.8 Le circulus, une utopie anti-malthusienne***

Malthus avait publié en 1798, son *Essai sur le principe de population en tant qu'il influe sur le progrès futur de la société, avec des remarques sur les théories de M. Godwin, de M. Condorcet et d'autres auteurs*. Dans cet ouvrage à grand succès, l'auteur expliquait que « l'espoir humain d'un bonheur social infini est vain, car la croissance démographique dépassera toujours la hausse de la production. La population est donc vouée à être accablée par la famine, la guerre et les maladies si rien ne ralentit sa reproduction <sup>516</sup> ». Dans ce texte, il retournait avec violence la métaphore du grand banquet de la Nature ouvert à tous.

Un homme qui naît dans un monde déjà occupé, si sa famille ne peut pas le nourrir, n'a pas le moindre droit à réclamer une portion quelconque de nourriture, et il est réellement de trop sur

---

<sup>515</sup> *Ibid.*

<sup>516</sup> Donald Gunn Macrae, « MALTHUS THOMAS ROBERT - (1766-1834) », Encyclopædia Universalis [en ligne], <http://bouquins.universalis-edu.com/encyclopedie/thomas-robert-malthus/>

la terre. Au grand banquet de la Nature, il n'y a point de couverts mis pour lui. La Nature lui commande de s'en aller, et elle ne tarde pas à mettre elle-même cet ordre à exécution.<sup>517</sup>

Passage finalement supprimé en 1803, mais qui sera néanmoins largement diffusé en France, notamment par Pierre-Joseph Proudhon dans son pamphlet *Les Malthusiens* et plus tard par Pierre Larousse. Dès lors, le théoricien anglais apparaît « aux yeux des démocrates et socialistes français comme une sorte de figure monstrueuse, symbole de la malfaisance des économistes et du cynisme des libéraux<sup>518</sup> ». « Malthusien » devient même au moment de la Révolution de 1848 une insulte à la mode pour qualifier le camp conservateur. Après le choc des journées de juin 1848, dans une lettre à Charlotte Marliani écrite à Nohant, George Sand assimile les morts du 22 au 26 juin à des victimes des théories de l'économiste anglais :

Je ne crois pas à l'existence d'une République qui commence par tuer ses prolétaires. Voilà une étrange solution donnée au problème de la misère. C'est du Malthus tout pur !<sup>519</sup>

Ultime repoussoir, la pensée malthusienne fait l'objet depuis Boussac de vives attaques. Pierre Leroux à travers l'abbé Lacordaire accuse plus largement l'Église catholique d'être sous l'influence de la doctrine honnie. En contrepoint, il n'hésite pas à proposer, avec quelques précautions rhétoriques toutefois, ses théories sur les excréments humains comme remède positif et définitif à l'accroissement de la population ouvrière :

Oserai-je exprimer une certaine vérité et montrer jusqu'à quel point le principe des économistes sur la rareté de la subsistance humaine comparée à la multiplication humaine est réfuté par la Nature? Pourquoi ne le ferais-je pas ? Pourquoi la délicatesse de notre langue m'empêcherait-elle de répondre, au nom de la Nature, à celui qui a osé écrire : « un homme qui naît dans un monde déjà occupé, si les riches n'ont pas besoin de son travail, est de trop sur la terre. (...) Il suffisait, faut-il le dire, des excréments de l'homme pour répondre à Malthus.<sup>520</sup>

En 1849, il fait paraître une compilation d'articles de la *Revue Sociale* édités entre 1845 et 1846 qu'il intitule *Malthus et les économistes, y aura-t-il toujours des pauvres ?* Dans cet ouvrage, il réfute toute cause naturelle à la paupérisation pour accuser le mode de production, qu'il appelle « accaparement » du capital. À cette classe limitée en nombre – ceux qui possèdent - il

---

<sup>517</sup> Vincent Robert, *Le temps des banquets, politique et symbolique d'une génération (1818-1848)*. Paris, Éditions de la Sorbonne, 2010, pp. 261-292.

<sup>518</sup> *Ibid.*

<sup>519</sup> Claire et Laurent Greilsamer, *Dictionnaire George Sand*, Paris, Perrin, 2014, lettre R section 18.

<sup>520</sup> Pierre Leroux, « Revue sociale ou solution pacifique du problème du prolétariat », *op.cit.* (mars 1846), p. 96.

oppose « l'association humaine », comme il brandit la fécondité du circulus face aux visées malthusiennes.

Oui, c'est l'industrie capitaliste qui tue ; ce n'est pas, comme le dit Malthus, la Nature. (...) l'homme seul ne peut pas vaincre la Nature, c'est l'association humaine qui peut la vaincre (...) l'accapement des richesses dans les mains de ceux qui possèdent le revenu net ou le capital, en leur donnant le privilège et le monopole de la production, est équivalent à la guerre, est la guerre. Eh ! que voulez-vous que ce soit, puisqu'il est l'accapement, et que la mort vient pour les peuples sous la forme multiple du manque de subsistance !<sup>521</sup>

Davantage qu'une simple augmentation de la production agricole, ce qui s'oppose au Malthusianisme c'est toujours l'utopie de la reconstitution d'un lien social. Dans la France de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle en particulier, refuser aux plus démunis un couvert au banquet de la Nature, c'est « toucher à la sociabilité et (...) s'interroger sur la nature même du lien politique, au-delà des discours et des institutions <sup>522</sup> ». C'est priver le Peuple de ce moment de fusion symbolique, dont l'interdiction fut la cause immédiate de la Révolution de 1848.

Dans son poème *L'Âne* écrit en 1857-1858 et qui ne sera publié qu'en 1880, Victor Hugo dénoncera à son tour les politiques de contrôle des naissances :

Le moins d'enfants possible au seuil de la chaumière ;  
Torquemada pour flamme et Malthus pour lumière ;  
Il n'existe qu'un droit pour être, avoir été<sup>523</sup>

Dans son « Guide de l'exposition universelle de 1867 », Hugo reprend sous la forme d'une « table servie sous le même soleil<sup>524</sup> » l'image du banquet ouvert à tous. Au chapitre *L'Avenir*, l'écrivain dépeint lyriquement « l'émigration civilisante » des misérables de toute l'Europe vers les contrées sauvages d'Amérique, d'Asie, ou d'Australie, ces pays de Cocagne, véritables paradis terrestres.

La longue traînée des misérables envahira magnifiquement les grasses et riches solitudes inconnues ; on ira aux Californies ou aux Tasmanies, non pour l'or, trompe-l'œil et grossier appât d'aujourd'hui, mais pour la terre ; les meurt-de-faim et les va-nu-pieds, ces frères douloureux et vénérables de nos splendeurs myopes et de nos prospérités égoïstes, auront, en dépit de Malthus, leur table servie sous le même soleil ; l'humanité essaimera hors de la cité-mère, devenue étroite, et couvrira de ses ruches les continents.<sup>525</sup>

---

<sup>521</sup> Pierre Leroux, *Malthus et les économistes, bouquins aura-t-il toujours des pauvres ?* Imprimerie de Boussac, 1849, p. 60.

<sup>522</sup> *Ibid.*

<sup>523</sup> Victor Hugo, *L'Âne*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, Poésie III, 2002, p. 1080.

<sup>524</sup> Victor Hugo, *L'Avenir*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, Politique, 2002, p. 4.

<sup>525</sup> *Ibid.*

Michelet de son côté réfute la pensée malthusienne au nom d'un principe vital où les phénomènes inéluctables sont préexistants à toute pensée qui tenterait de les réduire. Dans *La Femme*, il oppose au contrôle des naissances l'amour, le mariage et la famille comme des mouvements physiologiques régis par l'instinct qu'il est impossible à l'homme de limiter. Au nom du caractère naturel de ces liens, l'historien prononce une condamnation sans appel des théories natalistes. Il les qualifie de « déraisonnables », car contraire aux lois physiologiques de la fécondation :

La Nature, heureusement, ne se fie pas à nous pour les grandes fonctions de la vie qui la conservent. Elles s'accomplissent d'instinct et comme sous l'empire du sommeil. Notre chimie physiologique, si prodigieusement compliquée, va son chemin sans demander conseil. Il en a été ainsi de la perpétuité de l'espèce humaine, opérée par l'amour et le mariage, par la constitution de la famille. Tout cela n'a presque en rien changé, et l'homme est resté, par ces grandes choses essentielles, dans la ligne raisonnable. La déraison ne s'est trouvée que dans les hauts esprits, les hommes de pensée et d'autorité, dans les guides de l'espèce humaine. Exemple, les économistes, les profonds politiques qui se sont figuré pouvoir réglementer l'amour, retarder ou précipiter le cours de la fécondité. Pas un ne s'est informé de ce que c'est que la fécondation. Ils ignorent que l'on a tranché la thèse Malthusienne, où ils vont toujours à tâtons.<sup>526</sup>

Au nom de cette permanence des forces de la Nature, dans *Le Banquet*, Michelet se tient à égale distance de « nos modernes utopistes » comme des Malthusiens : « vaines promesses des deux côtés. Docteurs de la mort, docteurs de la vie, les uns, pas plus que les autres, ne changeront les conditions immuables de la Nature. Avec quoi la changerions-nous ? Nous n'avons nul pouvoir hors d'elle-même. Pour agir sur elle, c'est à elle qu'il faut bien nous adresser<sup>527</sup> ». Michelet n'épouse pas la thèse d'une prodigalité générale et infinie des ressources naturelles qui lui apparaît pour le peuple, avec la suppression de l'effort pour la famille ou la patrie comme une « pente facile<sup>528</sup> ». Il écarte le fantasme fouriériste des attractions mutuelles aussi bien que ces « étranges excentricités de l'enfance » qui marquèrent selon lui les débuts du socialisme. Il critique une délétère décentralisation proudhonienne aussi bien que « Leroux qui semblait tout réduire à l'étroite association agricole<sup>529</sup> ». Pas plus que le contrôle des naissances, le *circulus* ne trouve grâce à ses yeux.

---

<sup>526</sup> Jules Michelet, *La Femme*, *op.cit.* p. 260.

<sup>527</sup> Jules Michelet, *Le Banquet, Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 1980, p. 625.

<sup>528</sup> *Ibid.* p. 628.

<sup>529</sup> *Ibid.*

Ce débat sur la limitation des naissances ne baissera pas d'intensité pendant de nombreuses années. A telle enseigne que, Pierre Larousse donnera en 1866 dans son *Grand Dictionnaire Universel du XIX<sup>e</sup> siècle*, pour définition à *Antimalthusien* : « Qui est opposé au système, aux principes de Malthus. Grâce à Dieu, sont nombreux en ce monde. Le meilleur argument antimalthusien qu'il soit possible d'opposer à cette déplorable doctrine, c'est la charité.<sup>530</sup> »

Le *circulus* représente, autant qu'une supposée méthode agricole aux vertus inépuisables, une vision de la solidarité qui puise son modèle égalitaire directement dans l'idée que la Nature agit par cycles. Il est présenté par ses partisans comme un modèle à suivre, une théorie dont la mise en pratique, malgré ses vicissitudes, reste possible comme solution au paupérisme. Il procède de ce constat à la fois pratique et totalement poétique, et vise en même temps une efficacité dans le réel, qui le situe à la frontière de la vision unitaire de la Nature et du combat politique qu'il englobe dans une même perspective égalitaire toutes les créatures.

---

<sup>530</sup> Pierre Larousse, *Grand dictionnaire universel du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1866, p. 445.

## *Chapitre 1.8 Élargir la Cité à l'animal*

C'est dans le climat qui aboutira en 1845 à la création de la société protectrice des animaux que la question animale se fait jour chez Hugo et Michelet. Pour les tenants de l'humanisme démocratique, la république universelle ne peut se concevoir sans l'élargissement de la justice à la cause animale. Dès 1843, Michelet a posé cette question avec force dans son cours au Collège de France. Trois ans plus tard, il y revient de manière éclatante, dans le *Peuple* avec sa Réclamation<sup>531</sup> pour l'animal qui demande son inclusion dans une grande cité universelle.

Pour Hugo, on peut voir émerger cette forme de réflexion métaphysique sur l'animal dans le  *récit* de son voyage dans les Pyrénées, datée également de 1843, lorsque sa rêverie se porte sur le martyr des mules qui tirent la diligence de la Coronilla de Aragon et plus largement, sur les rapports de « l'homme avec la bête qui a ses yeux n'est qu'une chose<sup>532</sup> » et sur « les actions brutales que nous commettons sans nécessité et comme par plaisir<sup>533</sup> ». Dans *Les Contemplations*, Hugo datera de 1838 le poème *Melancholia* qui dépeint, parmi tous les opprimés, le martyr d'un cheval battu à mort. Il place *La chouette*, plaidoirie contre les pratiques ancestrales des paysans qui clouent aux portes des granges ces animaux nocturnes, en 1843. Ces poèmes, comme *Le crapaud* de la première série de *La Légende des Siècles* publié en 1859, deviendront bientôt des passages obligés pour les écoliers de la Troisième République. Ce questionnement sur les souffrances animales, qui traversera toute son œuvre, conduira le poète à prendre en 1882 la présidence d'honneur de la ligue populaire contre la vivisection.

En 1850, le spectacle tristement banal des cochers battant à mort leurs chevaux conduit le général-Comte Jacques Philippe Delmas de Grammont – témoin de ces mêmes scènes de violence à Saint-Étienne - à faire voter à la Chambre, le 2 juillet, la première loi de protection pour réprimer ces mauvais traitements. Le texte est présenté dans le bulletin officiel sous le libellé suivant : *Traiter les animaux avec douceur ; ne point les faire souffrir inutilement – Loi Grammont, sociétés protectrices des animaux*. Il concerne plus particulièrement les animaux domestiques des fermes et les chevaux qui peuplent les villes, car les espèces sauvages, et celles dites alors nuisibles ne sont pas concernées. Au lendemain de la révolution de 1848, un climat de peur sociale a entouré le vote de cette loi dans une Assemblée nationale dominée à près de

---

<sup>531</sup> Jules Michelet, *Le Peuple*, *op.cit.* p. 175.

<sup>532</sup> Victor Hugo, *Voyages*, Robert Laffont, Paris, Bouquins, 1987, p. 824.

<sup>533</sup> *Ibid.*

64% par le parti de l'ordre. Majorité où se retrouvent légitimistes, bonapartistes et orléanistes, tous adversaires déclarés de la République. C'est dans ce contexte, comme l'écrit Claude Millet dans son article « souffrance animale » que « la législation sur la souffrance animale entre, au-delà des clivages idéologiques, dans le grand travail politique du XIX<sup>e</sup> siècle, et surtout du second XIX<sup>e</sup> siècle, le travail de la Civilisation, confondue avec le Progrès<sup>534</sup> ». Cependant, derrière ce consensus apparent, plusieurs approches divergentes sont en arrière-plan. Du côté de la jeune Société Protectrice des Animaux il n'est pas encore question de remettre en cause la domination de l'homme sur l'animal et de contester la théologie la plus rigoureuse qui sépare radicalement l'homme de bêtes dépourvues d'âmes.

### ***1.8.1 L'animal, analogon du peuple souffrant***

La démarche de Hugo et Michelet est différente. Laurent Fedi note dans la revue *Romantisme* que Schœlcher, Michelet et Hugo défendent la cause animale dans la perspective d'un anticléricalisme qui « ne voit entre l'homme et l'animal qu'une différence de degré<sup>535</sup> ». Comme l'écrit Élisabeth de Fontenay à propos de Jules Michelet, il s'agit pour eux d'élargir la République en instaurant « contre les religions du livre – et leur abstraction, (..) une communauté des vivants, et mieux encore une cité » et de « donner à l'idée de république universelle une extension non limitative<sup>536</sup> ». Alors que le progrès technique et l'industrialisation commencent à produire des effets massifs sur la Nature, ils exaltent une unité organique donnée à la fois comme origine et comme horizon et veulent ouvrir à une dimension supérieure, qui est une communauté de destin. Pour cela, il faut souligner l'égale condition des hommes du XIX<sup>e</sup> siècle et des bêtes qui, à leur instar, n'ont jamais autant souffert des progrès du machinisme et de la science et considérer les mondes animaux comme des analogons des mondes humains.

Avec cet élargissement, l'engagement pour les droits de l'animal ne doit pas être simplement compris, selon Claude Millet, comme

Une rêverie romantique de plus, mais comme un effort de réorientation politique de ce mouvement global de la Civilisation en un sens démocratique (...) Pas de démocratie, disent Hugo et Michelet, sans ouverture de la cité aux bêtes (...) l'animal ne saurait être oublié sur le chemin qui mène à la démocratie, si le mot démocratie a un sens, c'est-à-dire s'il signifie

---

<sup>534</sup> Claude Millet, « Souffrance animale », Actes du colloque *l'animal au XIXe siècle*, CERILAC, Université Paris Diderot, p. 11. <http://bouquins.equipe19.univ-paris-diderot.fr/Colloque/20animal/Claude/20Millet.pdf>

<sup>535</sup> Laurent Fedi, « Pitié pour les animaux, une leçon morale laïque et ses antécédents », *Romantisme*, 2008/4 N°142, p. 25.

<sup>536</sup> Élisabeth de Fontenay, *Le Silence des bêtes*, Paris, Point Essais, 1998, p. 859.

solidarité des puissants et des faibles. La protection de l'animal est à la fois un des buts de la démocratie et une voie pour y accéder.<sup>537</sup>

L'animal, au-delà de sa « souffrance précisément circonstanciée, celle due à l'exploitation par l'homme, à l'abus, à la violence, à la cruauté et au sadisme », doit devenir une métonymie des simples, figure du « misérable parmi les misérables, toutes espèces confondues <sup>538</sup> ». La douleur muette des animaux vaut alors, selon l'expression de Michelet, pour « tous ceux qui n'en sont même pas à savoir s'ils ont un droit au monde. Tous ceux-là qui gémissent ou souffrent en silence<sup>539</sup> ».

Mais si les animaux maltraités peuvent métaphoriser les plus humbles des travailleurs, ces derniers, eux-mêmes privés de leur capacité de revendication font, comme en miroir, figure d'animaux maltraités. Cette double assimilation va, selon la formule proposée par Jacques Rancière « retracer les frontières sensibles par lesquelles s'atteste la capacité politique<sup>540</sup> ». « Platon, note le philosophe, dans la République, caractérise les plus basses classes (les artisans) comme ceux qui n'ont pas le temps de faire autre chose que leur travail », alors que l'accès au champ démocratique commence quand ces derniers « prennent ce temps qu'ils n'ont pas pour prouver qu'ils sont bien des êtres parlants, participants à un monde commun, et non des animaux furieux ou souffrants<sup>541</sup> ». L'activité politique va dès lors consister à « rendre visible ce qui était invisible », à rendre « audibles comme êtres parlant ceux qui n'étaient entendus que comme animaux bruyants<sup>542</sup> ».

Les textes qui proposent cette extension non limitative de la Cité ne vont pas se contenter de revendiquer, selon la formule de Victor Hugo, une « pitié du fort au faible <sup>543</sup> ». Ils vont ajouter à la verticalité de la pitié, une horizontalité démocratique fondée sur ces analogies, où les caractéristiques morales ou physiques vont être indifféremment attribuées à l'homme ou à l'animal. Leur propos est semblable : il s'agit de provoquer une déstabilisation qui va rapprocher des mondes parallèles pour les fusionner en un monde unique. Hugo et Michelet entendent devenir les hérauts d'une parole qui vaut pour les classes opprimées en général et

---

<sup>537</sup> Claude Millet, Souffrance animale, actes du colloque *L'animal au XIX<sup>e</sup> siècle*, CERILAC, Université Paris Diderot. P.12. <http://bouquins.equipe19.univ-paris-diderot.fr/Colloque%20animal/Claude%20Millet.pdf>

<sup>538</sup> Françoise Armangaud, « L'animalité selon Victor Hugo : un alphabet formidable et profond », Actes du colloque *L'animal au XIX<sup>e</sup> siècle*, CERILAC, Université Paris Diderot.

<sup>539</sup> *op.cit.* p. 31.

<sup>540</sup> Jacques Rancière, *Politique de la littérature*, Paris, Galilée, 2007 p. 12.

<sup>541</sup> *Ibid.*

<sup>542</sup> *Ibid.*

<sup>543</sup> Victor Hugo, *Voyages*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 1987, p. 824.



pour l'animal en particulier, dans le double sens de la préposition *pour*, d'abord en leur faveur et ensuite en leur lieu et place, au milieu d'eux.

### ***1.8.2 Les cochers et les mules de Victor Hugo***

Lorsqu'en 1843, Victor Hugo s'embarque, à trois heures du matin, dans la diligence qui relie Tolosa à Pampelune sa « méditation » se porte sur le martyr des huit mules tirant l'équipage. Le poète est pris dans une « somnolence à la fois opaque et transparente » où le calvaire des équidés ouvre à une interrogation sur la « pitié universelle » et sur l'existence « de certaines lois d'équité mystérieuses » que « blessent les voies de fait inintelligibles et inutiles de l'homme sur les animaux<sup>544</sup> ». « Lois d'équité mystérieuse » qui pourraient s'entendre ici, selon la conception aristotélicienne exprimée dans *Éthique à Nicomaque*, comme une sorte de correctif du juste légal qu'Hugo situe dans le divin quand il fait résulter cette vision d'une justice tempérée par l'amour de quelque « intention secrète et paternelle du créateur<sup>545</sup> ». Tout le texte va procéder d'un renversement entre des équidés personnifiés et un équipage ravalé au rang de bêtes.

La voiture bringuebalante est conduite par trois personnages que le poète ne va pas dépeindre comme des hommes, mais comme des monstres. Le trio, littéralement infernal, est composé d'un enfant de huit à neuf ans, animalisé en mouche du coche, « gnome qui se serait fait postillon » ou « démon traînant le tonnerre » ; d'un « mayoral » (chef d'une corporation au moyen-âge) secouant, tel un « spectre, un fouet gigantesque » et enfin « d'un grand gueux, d'une vingtaine d'années, presque aussi fantastique que le postillon ». Ces trois visions effrayantes conduisent leur diligence au « galop furieux de huit mules pressées, excitées, fouettées, aiguillonnées, exaspérées ». Mais si Hugo ne donne pas les civilités de ces trois postillons infernaux qu'il laisse flotter dans une vision où la « diligence devient un tourbillon », il prend soin à l'inverse de faire dresser, justement par l'un deux, la liste complète des noms des bêtes de somme, leur attribuant du même coup une identité. « Le sagal, écrit Hugo, les appelait par leur noms avec des cris effrayants, *la capitana ! la gallarda ! la generala ! Leona, La carbinera ! La collegiana ! La carcana !* ». Cette scansion vient conférer à ces animaux une individualité alors qu'à l'inverse, dans le bruit que fait la voiture lancée à grande vitesse, « les bouches des gens qui parlent sonnent comme des trompes ». Ce chiasme où l'animal est humanisé alors que l'équipage et les voyageurs eux-mêmes demeurent dans une

---

<sup>544</sup> *Ibid.* p. 824.

<sup>545</sup> *Ibid.*

indétermination flottante qui relève du fantastique et de l'hallucination permet au poète d'accéder lui-même à « des révélations dans cet état étrange de l'âme » :

Je me demandais : que peut-il bien se passer et que se passe-t-il en ces pauvres mules, qui dans l'espèce de somnambulisme où elles vivent, vaguement éclairé des lueurs vacillantes de l'instinct, assourdies par cent grelots à leurs oreilles, presque aveuglées par le guarda-ojos, emprisonnées par le harnais, épouvantées par le bruit de chaînes, de roues et de pavés qui les suit sans cesse, sentent s'acharner sur elles dans cette ombre et dans ce tumulte, trois Satans qu'elles ne connaissent pas, mais qu'elles sentent, qu'elles ne voient pas mais qu'elles entendent ? Que signifie pour elle ce songe, cette vision, cette réalité ? Est-ce un châtement ? Mais elles n'ont pas fait de crimes. Que pensent-elles de l'homme ?<sup>546</sup>

Les questions posées dans ce texte débordent la simple dénonciation de la souffrance infligée par l'homme à l'animal. Elles portent davantage sur l'intériorité de ces animaux, leur intelligence, et malgré les « lueurs vacillantes » de leur instinct, sur ce que « ce que signifie pour elles, ce songe, cette vision, cette réalité ».

« Que pensent-elles de l'homme ? », demande Hugo à la fin de ce paragraphe dans un questionnement où l'écrivain en chargeant les bêtes de ses propres interrogations leur confère une altérité. Ce n'est plus le poète qui interpelle le lecteur sur la souffrance endurée par ces animaux réduits en esclavage ; mais les mules elles-mêmes qui se trouvent dotées de la capacité de questionner la bestialité de l'homme, tandis qu'emportés par leur déchaînement de violence, les cochers, dénués de questionnement sur le mal, se voient privés de toute intériorité.

### ***1.8.3 Proximité de l'animal et de l'enfant***

Cette forme d'intelligence instinctive prêtée à l'animal va constituer, chez Hugo et Michelet, un espace privilégié de brouillage des frontières en créant une proximité avec l'enfant. Ces deux simples parmi les simples vont se trouver chargés d'incarner une pureté originelle des humbles, toujours menacée par la violence, physique pour la bête réputée sans âme et sociale pour l'enfant enchaîné à la machine.

Les malheurs de la bête et de l'enfant se confondent dans cette période où les deux législations avancent de conserve. Peu de temps avant la loi sur les mauvais traitements faits aux bêtes, le 22 mars 1841 le Parlement a interdit le travail des enfants de moins de huit ans. Il s'agit d'un des premiers textes qui voit intervenir la puissance publique dans les relations entre les acteurs du monde du travail. En 1847, dans des « notes en vue d'un discours à la chambre des Pairs »

---

<sup>546</sup> *Ibid.* p. 824.

Hugo conteste l'élaboration d'une seconde mouture de la loi qu'il juge toujours insuffisante. Il s'agit alors d'élever le seuil d'interdiction à dix ans. Dans ce texte, Hugo défend ces « innocents<sup>547</sup> » Il souligne que leur privation de parole les rend incapables de se défendre. Que leur souffrance est muette :

Ils se taisent. Pourquoi ? Parce qu'ils ignorent. Qu'y a-t-il de plus grave et de plus touchant ! Ils ignorent. Ils ne doutent pas que vous vous occupez d'eux. Ils ne savent même pas ce que vous leur faites. Ne sentez-vous pas que ceci vous saisit au plus profond et au plus intime de la conscience ? Ils se taisent ! Et que de choses ils auraient à dire s'ils pouvaient parler ! Ils vous peindraient leur destinée, leur labeur, leurs fatigues avant et après le travail, la privation de soins, d'enseignement, de repos, de sommeil ; (...) Pourquoi des enfants ? Messieurs, l'industrie calcule tout. Il lui faut des âmes qui tiennent peu de place, qui mangent peu et qui ne coutent pas cher. Voilà donc de pauvres êtres contraints de renoncer à être des créatures intelligentes pour leur compte et pour le compte de Dieu. Leur destinée désormais est d'être l'âme d'une mécanique<sup>548</sup>

A côté de l'animal réduit depuis Descartes à l'état de machine prend place l'enfant réduit à « l'âme d'une mécanique », à qui il ne manque que la parole. « Que de choses ils auraient à dire s'ils pouvaient parler », déclare Hugo devant la Chambre, formule qui semble faire écho avec l'adage populaire sur l'intelligence animale : « il ne leur manque que la parole ». « Pauvres êtres » contraints de renoncer à leur intelligence qui résonne dans ce texte comme un « pauvres bêtes ».

*Melancholia*, poème des *Contemplations*, illustre cette proximité de l'animal et de l'enfant. Dans le poème, l'enfant déshumanisé par le travail voisine directement avec l'animal battu à mort. Hugo colle la strophe concernant le cheval sacrifié avec celle dépeignant l'enfant de huit ans (c'est justement l'âge minimum prévu par la loi de 1841), « outil » condamné à travailler quinze heures par jour. Contiguïté qui arrime l'animal à une large revendication d'émancipation pour les êtres réduits au silence. Le paragraphe sur le « travail mauvais » des enfants, leur « servitude infâme », se termine au vers 146 pour retomber abruptement sur

Le pesant chariot porte une énorme pierre ;  
Le limonier suant du mors à la croupière tire,  
Et le roulier fouette, et le pavé glissant  
Monte et le cheval triste a le poitrail en sang<sup>549</sup>

L'enfant rivée à la machine, ce « monstre hideux », et le limonier, cheval de trait écrasé par son fardeau, partagent le destin d'un travail « haï ». Dans cet espace commun vont se loger les

---

<sup>547</sup> Victor Hugo, *Choses vues*, op.cit.p.972.

<sup>548</sup> *Ibid.*

<sup>549</sup> Victor Hugo, *Les Contemplations*, op.cit. p. 118.

tourments de leurs âmes souffrantes. Au vers 140 du poème, l'âme est retirée à l'homme dès l'enfance par un progrès aveugle :

Progrès dont on se demande : Où va-t-il ? Que veut-il ?  
Qui brise la jeunesse en fleur ! Qui donne, en somme,  
Une âme à la machine et la retire à l'homme !<sup>550</sup>

Cette âme soustraite à l'homme pour être donnée à la machine – formulation qui reprend les mots mêmes du discours pour la chambre des Pairs de 1847 – sera prêtée à l'équidé, au terme de son martyr. Au moment précis où meurt ce « pauvre être muet », ce « forçat » sous les coups de fouet d'un roulier ivrogne on voit au vers 180,

Lentement s'éteindre, humble et terni,  
Son œil plein des stupeurs sombres de l'infini,  
Où luit vaguement l'âme effrayante des choses.  
Hélas !<sup>551</sup>

#### ***1.8.4 Jules Michelet et le frère inférieur***

Chez Michelet, ce brouillage des frontières entre l'homme et l'animal est mis en œuvre dans la seconde partie du *Peuple*, baptisée *De l'affranchissement par l'amour, la Nature*. Pour réaliser cette « union touchante qui d'abord liait l'homme aux plus humbles enfants de Dieu<sup>552</sup> », Michelet va tisser un fil insécable entre les « *plus humbles fils de l'instinct*<sup>553</sup> ». Il va procéder, dans la deuxième partie du *Peuple*, à une descente du peuple vers l'enfant, pour aboutir en II-VI ensuite à l'animal, ce « *serf des serfs*<sup>554</sup> » quasi-esclave à libérer. Ce chapitre intitulé « Digression. Instinct des animaux. Réclamation pour eux » est placé au centre même de l'ouvrage (13<sup>e</sup> section sur 26 si l'on compte l'adresse initiale à Edgar Quinet). Arrivé à cette digression-centrale, l'historien marque un temps pour ériger les animaux, « simples par excellence », en symboles de l'oppression subie, en silence, par tous les humbles. La souffrance animale va représenter les souffrances de tous les humbles. Elle se révèle dans des signes à déchiffrer qui vont au-delà du langage. Mais elle n'a rien de spécifique. Elle vient exprimer au plus haut point – par la multiplication de superlatifs – la souffrance infligée par l'homme à des semblables.

---

<sup>550</sup> *Ibid.*

<sup>551</sup> *Ibid.*

<sup>552</sup> Jules Michelet, *Le Peuple*, *op.cit.* p. 179.

<sup>553</sup> *Ibid.* p. 182.

<sup>554</sup> *Ibid.*

Quelque pressé que je sois, dans cette revue des simples, des humbles fils de l'instinct, mon cœur m'arrête et m'oblige de dire un mot des simples par excellence, des plus innocents, des plus malheureux peut-être, je veux dire des animaux (...) L'animal ! sombre mystère ! monde immense de rêves et de douleurs muettes. Mais des signes trop visibles expriment ces douleurs, au défaut de langage. Toute la Nature proteste contre la barbarie de l'homme qui méconnaît, avilit, qui torture son frère inférieur, elle l'accuse devant celui qui les créa tous les deux !<sup>555</sup>

Il y a dans cet oxymore de « frère inférieur » en même temps que le constat d'une distance infranchissable, l'esquisse d'une perspective égalitaire, la promesse d'un horizon où l'homme reconnaîtrait dans l'animal souffrant sa propre condition. La vertu de simplicité est posée ici comme ciment d'une communauté des humbles. Pour Paul Viallaneix, Michelet rêve d'une cité harmonieuse dans laquelle il inclut tous « ces êtres simples qui ne sont qu'élan, instinct, intuition, poésie<sup>556</sup> », qu'il oppose à la société occidentale corrompue par l'orgueil et toujours tentée par l'inégalité<sup>557</sup> ». Ses « spéculations de l'historien, écrit Paul Viallaneix, sont animées par un sentiment mystique de solidarité des créatures » et voudraient « démontrer qu'une étroite solidarité, de fait, sinon de volonté, unit tous les êtres vivants<sup>558</sup> ».

Pour créer ce lien insécable entre les mondes humains et animaux, Michelet comme Hugo établissent une zone de tuilage entre l'animal et l'enfant. Ils vont se trouver rapprochés dans un espace mythique, proximité où régnerait une pureté non corrompue de l'instinct, une innocence originelle qui dépasserait toute forme de langage. Au début, ils sont semblables :

Je remarquais tout à l'heure que tout enfant naissait noble. Les naturalistes ont remarqué de même que le jeune animal, plus intelligent à sa naissance, semblait alors rapproché de l'enfant. A mesure qu'il grandit il tombe à la bête. Il semble que sa pauvre âme succombe sous le poids du corps, qu'elle subisse la fascination de la Nature, la magie de la grande Circé. L'homme se détourne alors, et n'y veut plus voir une âme. L'enfant seul, par l'instinct du cœur, sent encore une personne dans cet être dédaigné, il lui parle et l'interroge. Et lui aussi de son côté, il écoute, il aime l'enfant.<sup>559</sup>

En convoquant le mythe de Circée, dès la première page de sa *Réclamation*, Michelet semble indiquer qu'à la manière d'Ulysse et de ses compagnons de l'Odyssée changés en porcs par la magicienne experte en métamorphoses, une âme se trouve prisonnière dans chaque animal. Seul l'enfant peut encore en percevoir la présence cachée. Ici, la mythologie voisine avec des

---

<sup>555</sup> *Ibid.* p. 175.

<sup>556</sup> Paul Viallaneix, *La Voie royale, op.cit.* p. 442.

<sup>557</sup> *Ibid.* p. 30.

<sup>558</sup> *Ibid.* p. 438.

<sup>559</sup> Jules Michelet, *Le Peuple, op.cit.* p. 175.

références imprécises à des naturalistes pour proposer une analyse plus poétique que scientifique sur laquelle l'historien fonde le rapprochement de l'homme et de l'animal par l'enfance. Dès 1843, dans son cours au collège de France, Michelet ne présentait pas seulement la figure émoussée de l'enfant sans langage comme être naturel, mais il construisait à rebours celle de l'animal comme « *enfant inférieur* », c'est-à-dire comme membre à part entière de la communauté, placé sous l'autorité d'un *pater familias*, revivifiant une fraternité mythique disparue, adoption des temps primitifs, encore vivante pour lui au moyen-âge. La fusion va s'opérer dans cette marge où se confondent l'animal-enfant, et l'enfant-animal :

Je suis descendu dans la campagne, j'ai suivi les serfs à la charrue, et puis j'ai descendu encore, j'ai pris dans la cabane du serf le moindre membre de la famille, l'enfant et l'animal comme enfant inférieur, adopté. Et de cette base si humble, j'ai fait germer la vie.<sup>560</sup>

L'enfant et l'animal comme enfant inférieur adopté - c'est-à-dire inclus dans un régime de filiation et de fraternité – font couple. Ce n'est pas l'enfant qui entend seul la voix de l'animal, mais l'animal qui écoute les babilllements de l'enfant. La communication se fait par « imitation », lorsque, comme au moyen-âge, celui-ci « monte sur la chèvre, manie hardiment le chat noir. Il fait mieux, il les imite, contrefait leur voix... Et la famille sourit<sup>561</sup> ». Solidarité nostalgique où les animaux domestiques alors

réhabilités prenaient alors place dans la famille rustique après l'enfant qui les aime, comme les petits parents figurent au bas bout de la table dans une noble maison. Ils sont traités comme tels aux grands jours, prennent part aux joies, aux tristesses, portent habits de deuil ou de noces (naguère encore en Bretagne). Ils ne disent rien, il est vrai, mais ils sont dociles, ils écoutent patiemment, l'homme comme prêtre en sa maison, les prêche au nom du seigneur.<sup>562</sup>

Élisabeth de Fontenay estime que dans ces pages de feu en se tournant vers le moyen âge pour « instaurer cette continuité plus radicale » entre l'homme et l'animal Michelet s'est engagé dans une « méditation ontologique et historique<sup>563</sup> » dans laquelle il appréhende, « l'animalité non seulement comme le mauvais sort d'un enchantement ou la grâce d'un sommeil, mais comme un rêve, comme représentation muette de l'immensité, de cette ontologie confuse, trouble, car perturbant le propre hégémonique de l'homme<sup>564</sup> ».

---

<sup>560</sup> Paul Viallaneix, *La Voie Royale*, *op.cit.* p. 441.

<sup>561</sup> *Ibid.* p. 179.

<sup>562</sup> *Ibid.* p. 179.

<sup>563</sup> Élisabeth de Fontenay, *Le silence des bêtes*, *op.cit.* p. 856.

<sup>564</sup> *Ibid.* p. 863.

Pour Michelet, les « classes que nous appellerons inférieures », ont en partage cette capacité d'action assise sur une « prescience singulière des choses naturelles<sup>565</sup> ». Cette forme de « prescience singulière » autrement appelée « sagesse instinctive » partagée entre l'homme du peuple et l'animal apparait donc à la fois comme fondement et aboutissement de cette revue des simples. Au chapitre II de la seconde partie baptisé *L'instinct du peuple altéré mais puissant*, Michelet constate, en particulier par l'observation des mœurs des paysans, que les « classes que nous appellerons inférieures, et qui suivent de plus près l'instinct, sont par cela même éminemment capables d'action, toujours prêtes à agir ». Avec l'action instinctive, c'est-à-dire pure, le peuple élargi procède de cette « solidarité profonde » qui fait défaut aux classes dirigeantes lettrées. Il semble, écrit Alain Pons, que Pour Michelet cet « instinct n'est autre que le sens commun, la voix du genre humain<sup>566</sup> ».

Ce sens commun, figure d'une sagesse collective du peuple était apparu dès 1824 dans la traduction que Michelet donne de l'ouvrage majeur du philosophe italien Vico, la *Scienza nuova*. Comme le note Aurélien Aramini dans son introduction au recueil de textes théoriques de l'historien Jules Michelet, en 1847, c'est « l'autorité de Vico que Michelet invoquera au Collège de France pour fonder, contre les élites de la monarchie de Juillet, les droits politiques du peuple sur la « sagesse instinctive » des « masses populaires » qui est la véritable « matrice du genre humain<sup>567</sup> ». De la même façon, les animaux - et en particulier les animaux sociaux comme les insectes où l'individu s'efface au profit du collectif – sont dotés par l'écrivain de cette connaissance brute et directe, qui sépare les humbles des demi-habiles, esprits « mixtes, bâtards, demi-cultivés qui participent aux qualités et aux défauts des classes bourgeoises<sup>568</sup> ».

La réclamation va s'articuler autour de la reconnaissance de droits universels qui viendraient couronner le mouvement de rapprochement avec l'homme et restaurer leur place perdue au sein d'un moi collectif élargi depuis l'avènement de l'ère chrétienne. Pour Hugo et Michelet cette réclamation est finalement programmatique. Elle doit déboucher pour l'animal sur de nouveaux droits qui, bien que non formalisés, sont assimilables aux droits de tous les exclus du suffrage universel (l'enfant, la femme, le pauvre). C'est ce mouvement de reconnaissance qui doit permettre l'élargissement de la Cité, et de la République, à l'animal.

---

<sup>565</sup> Jules Michelet, *Le Peuple*, *op.cit.* p. 161.

<sup>566</sup> Alain Pons, « De la nature commune des nations au peuple romantique, notes sur Vico et Michelet », *Romantisme*, 1975, pp. 36-49.

<sup>567</sup> *Ibid.*

<sup>568</sup> Jules Michelet, *Le Peuple*, *op.cit.* 165.

## *Conclusion de la première partie*

Les différents chapitres de cette première partie ont montré que pour Victor Hugo, Jules Michelet ou George Sand, penser la solidarité comme un fait de nature, c'est d'abord l'envisager sur le mode d'un lien qui régirait une totalité double, à la fois physique et spirituelle. Une absolue continuité.

C'est cette interrogation elle-même qui constitue cette continuité comme outil romantique, comme partie d'une pensée plus large, d'une totalité donnée avant. Elle inclut les poètes ou les scientifiques, tous les contemplateurs qui intuitionnent que la loi du monde, qu'elle soit inscrite dans le temps ou dans l'espace, est une loi de dépendance générale qui serait d'abord cachée au premier regard à l'homme, dans le champ physique, et à son entendement, dans le champ spirituel. Circulation fluide de la Nature pour elle-même, ou de sa confusion avec le divin, puissance unificatrice, qui existerait sans être objectivable comme réalité extérieure.

L'écrivain, comme le scientifique, prend d'abord pour objet ce mystère, qui s'applique à l'infiniment grand du cosmos aussi bien qu'à l'infiniment petit de l'animalcule, qui remonte par la mer du plus profond des abysses, qui descend du ciel avec l'oiseau, ou que l'on rencontre en se penchant vers la fleur. Et qu'il s'applique à lui-même. Dans une dimension d'abord lyrique dont il tente, en vain, de pondérer l'exaltation des sentiments en se tournant vers la science. Mais qui apparaît elle-même poétisée quand elle cherche à décrypter un langage de la Nature qui montre son pouvoir de résister à la confusion entre principes physiques et principes métaphysiques qui ne peuvent se réaliser qu'au prix d'un saut logique considérable, dont la métaphore, l'analogie, la prosopopée et la comparaison sont les outils privilégiés. Interrogation, dont l'incomplétude des concepts échoue finalement à en élucider le sens même quand il s'agit d'inscrire une continuité entre l'âme profonde et ses manifestations.

Cette double désignation de la solidarité comme fait de nature, autant que comme loi de justice, existe d'abord pour l'écrivain comme un désir paradoxal d'immersion dans le grand Tout en même temps que d'arrachement à l'individuation des origines. Si la solidarité devient alors un préalable à tout ordre du monde, elle n'est pas seulement une nostalgie pour un état de nature perdu à jamais qui lui interdirait toute réactualisation, mais elle peut, au contraire, à tout moment être requise ici et maintenant comme un moyen de redonner une perspective harmonique. À partir de cette tension, la solidarité naturelle peut devenir un moyen pour fabriquer de nouveaux mythes des origines pour conjurer les forces de dislocation à l'œuvre dans la société.





## ***SECONDE PARTIE***

### ***SOCIÉTÉ***



## *Introduction de la seconde partie*

Dans cette seconde partie, nous souhaitons interroger l'articulation entre ce que nous avons précédemment tenté d'approcher comme conception romantique de la « solidarité naturelle » et la question de la solidarité, dans le champ de la société. Elle comporte huit chapitres qui, selon le principe de la première partie, interrogent chacun une notion. Il s'agit d'examiner comment les trois auteurs, selon des modalités propres, proposent dans leurs écrits le renouveau d'outils de régulation en cette période où se pose en particulier la grande « Question sociale », ou plutôt des questions sociales, auxquelles il s'agit d'apporter des réponses particulières, à partir de ce concept pivot de solidarité qui s'élabore dans cette instabilité.

Penser la solidarité pour la société, c'est d'abord bâtir ce modèle d'allers-retours incessants du champ de la pensée de la Nature vers le champ social, dans lequel les deux dimensions se trouvent confondues et en synchronicité, dans le sens d'une occurrence simultanée qui ne présente pas à priori de lien de causalité. Ce flot d'énergie commun donné, selon une de ses représentations, comme amour universel assurerait, par porosité, cet équilibre entre les forces de la Nature et celles de la société, qui en serait une composante. L'articulation entre deux champs que nous avons distingués pour structurer notre travail peut s'apparenter à un continuum dans lequel la solidarité naturelle est donnée comme une puissance d'équilibre, un fluide impondérable qui pourrait restaurer, partout et toujours, une harmonie sans cesse menacée par la solidarité inversée du mal. Le romantisme politique met d'abord en scène cette vision double dans laquelle s'absorbe son propre débordement.

Les quatre premiers chapitres installent ce glissement progressif entre les deux dimensions en s'intéressant aux fluides, aux espaces imaginaires de la réconciliation (chapitre II). Parmi les questions qui forgent les sensibilités et les modes de pensées de la transformation de la société dans cette période qui suit la Révolution française, celle de la refondation de la religion condense les deux perspectives. Si les formes de pensée d'un Jules Michelet nettement anticlérical ou d'un Hugo qui revendique de prier tous les jours semblent aux antipodes, il s'agit bien pour eux, comme pour George Sand, de s'interroger sur la nécessité de refonder une

religion nouvelle qui serait d'abord tournée vers le peuple. Dans cette perspective, des figures de la Réforme en rupture comme Jean Huss ou Luther sont interrogées ou revendiquées (chapitres II et III). C'est à partir de la force d'un amour universel que sera notamment questionnée la nécessité de penser la nouvelle religion du peuple, thème central de la période.

Cependant, ces réflexions activent la tension entre la question de la liberté individuelle et le risque de dissolution dans le collectif. Certains lieux d'enfermement permettent comme le couvent de mettre en scène cette tension structurante (chapitre IV).

Dans la seconde moitié de cette seconde partie (V-VI-VII-VIII), nous examinons ce que nous appelons des modalités de mise en œuvre de la solidarité avec les grands débats autour de l'association, la propriété privée ou la question du sacrifice et de la charité et comment ces trois écrivains engagés dans les débats politiques de leur temps, affrontent autour de ces thèmes les contradictions entre la question de la liberté individuelle et de l'égalité générale, sans que leur pensée de la solidarité ne parvienne à régler cette tension fondatrice.

## ***Chapitre 2.1 Comment articuler solidarité naturelle et solidarité sociale***

### ***2.1.1 À la recherche d'un grand fluide général***

La nécessité d'articuler une solidarité envisagée comme une force présidant à l'harmonie de la Nature avec une solidarité sociale à construire oblige à penser un flot d'énergie commun. Pour lier ces deux dimensions, naturelle et sociale, les trois écrivains réaffirment constamment la force d'un amour universel, à la frontière de l'éros et de l'agapè. Celui-ci est métaphorisé par un fluide impondérable – dont l'action effective ne peut être mesurée – qui apparaît comme une mystérieuse force de médiation entre toutes les parties de la Nature et également entre l'individu et la société. Jean Starobinski a montré la « disponibilité métaphorique » de cette « image accueillante » de « fluide imaginaire<sup>569</sup> » et sa plasticité, selon ce qu'il nomme les « conjonctures explicatives<sup>570</sup> », changeantes selon les époques. Pour Jean Starobinski, cette métaphore, sans cesse renouvelée depuis le XVII<sup>e</sup> siècle à partir des *esprits animaux* cartésiens, représente pour l'individu « la transmission, le passage d'une excitation, d'une idée, d'une volonté, d'une émotion d'une énergie d'un point à l'autre de l'appareil nerveux<sup>571</sup> ». Starobinski note que cette image est étendue à l'ensemble de la création par la référence au pneuma des stoïciens qui est « aussi un fluide subtil qui anime à la fois la vie de l'univers et celle des individus<sup>572</sup> ».

Dans l'introduction qu'il donne en 1903 à une réédition de *L'insecte*, le chimiste Marcellin Berthelot, qui fut ministre dans le gouvernement du fondateur du solidarisme Léon Bourgeois, résume l'œuvre naturaliste de Michelet à cette recherche d'une harmonie générale fondée sur cette énergie sans fin de l'amour :

Ce qu'il a cherché dans ses ouvrages naturalistes, ce n'est pas la précision d'un historien ou d'un zoologiste, c'est le symbolisme de sa propre pensée, tout imprégnée par la poursuite essentiellement humaine de l'Amour et de la justice universelle, par la croyance à l'harmonie morale et providentielle, pour l'homme de l'Univers.<sup>573</sup>

---

<sup>569</sup> Jean Starobinsky, « Note sur l'histoire des fluides imaginaires », *L'Œil vivant II, La Relation critique*, Paris, Gallimard, 1970, p. 179.

<sup>570</sup> *Ibid.*

<sup>571</sup> *Ibid.*

<sup>572</sup> *Ibid.* p. 178.

<sup>573</sup> Marcellin Berthelot, *Jules Michelet, L'Insecte, Étude introductive*, Paris, Calmann Levy, 1903, p. 2.

Pour les écrivains humanitaires, qui veulent améliorer la société, l'amour pensé comme fluide est, selon la formule de Jean Maurel à propos de Hugo, ce « principe de communication des éléments divers d'un monde multiple<sup>574</sup> ». Il permet, comme le note Yvon Le Scanff à propos de l'intuition hugolienne, « de continuer le travail de la Nature dans sa dimension profonde (chose en soi) qui est unité, fraternité, solidarité<sup>575</sup> » et malgré le traumatisme consécutif à l'échec de la révolution de 1848, de réconcilier le politique avec l'action.

### **2.1.2 L'électricité, métaphore à la mode du lien impondérable**

La métaphore de l'électricité, lieu commun en vogue au début du XIX<sup>e</sup> siècle, va permettre de donner à l'amour cette force générale de circulation obscurément magique, quasi divine, entre les individus, les groupes, les Nations ou dans l'ensemble des phénomènes naturels, sur terre ou dans l'espace. En mars 1800, le comte italien Alessandro Volta avait publié l'invention de sa pile, empilement de couples de disques zinc-cuivre en contact direct ; chaque couple étant séparé du suivant par un carton humide. Il souligne alors le fait que, lorsqu'on les sépare, « la lame de cuivre prend une charge négative et celle de zinc une charge positive. En 1801, il présente son invention devant l'Institut de France et y énonce la loi des tensions ainsi que la valeur des tensions de contact des métaux<sup>576</sup> ». Se développe alors en France, et dans toute l'Europe, un grand débat notamment « sur l'hypothétique identité du fluide galvanique et du fluide nerveux (...) les lames du cervelet étant même comparées aux éléments de la pile de Volta<sup>577</sup> ». Cette métaphore de l'amitié comme orage électrique fait florès, en particulier dans les milieux du magnétisme animal et les cercles mesmériens. On peut reprendre ici l'analyse de George Gusdorf à propos de la conception romantique des attractions amoureuses. Les polarités féminines et masculines proposent « un cas particulier de la polarité universelle, dont la loi s'impose au Cosmos, y compris les planètes, dotées d'un pôle nord et d'un pôle sud, générateurs d'irradiations qui suscitent à la surface de la sphère un champ de forces spécifiques. Magnétisme et électricité proposent d'autres aspects de cette polarité, immanente à la Nature entière<sup>578</sup> ».

---

<sup>574</sup> Jean Maurel, *Victor Hugo Philosophe*, Paris, PUF, 1985, p. 76.

<sup>575</sup> Yvon Le Scanff, « Hugo et les « Proses philosophiques » (1860-1865) art.cit p.18. <http://groupugo.div.jussieu.fr/Groupugo/14-01-18lescanff.htm>

<sup>576</sup> Bernard Pire, « PILE DE VOLTA », Encyclopædia Universalis, <http://bouquins.universalis-edu.com/encyclopedie/pile-de-volta>

<sup>577</sup> Jean Starobinski, *L'Œil vivant II, La Relation critique*, op.cit. p. 178.

<sup>578</sup> George Gusdorf, *Romantisme I*, op.cit. p.216.

Victor Hugo reprend cette image de la pile de Volta pour assimiler le courant électrique à un principe directeur qui relierait les polarités opposées dans le champ de la physique comme dans celui de la métaphysique.

Le monde est une pile de Volta et en même temps est un esprit ; le Nil et l'Ens s'abordent et s'accouplent ; de l'immatériel au matériel la fécondation est possible, ce sont les deux sexes de l'infini ; il n'y a pas de frontières, tout s'amalgame et s'aime ; flux et reflux du prodige dans le prodige ; mystère énorme, vie.<sup>579</sup>

Dans ce passage, le vocabulaire fait s'entrechoquer les objets et les idées. Les tensions qui animent le flux électrique et mettent en jeu les pôles positifs et négatifs de la pile se résolvent dans une force qui annihile les oppositions. Cette énergie électrique et cosmique fait circuler dans ce texte deux grandes acceptions de l'amour, selon les termes grecs anciens. Tantôt fluide érotique de l'éros avec son cortège de coups de foudre ou d'attraction des aimants-amants ; ou Agapè quand il faut désigner, comme dans le Nouveau Testament, en même temps que l'amour de Dieu pour les hommes, l'amour fraternel entre les hommes. Hugo entremêle les deux champs lexicaux de l'éros et de l'agapè, produisant un dépassement des oppositions que l'on retrouvera chez Michelet, en particulier dans sa description de la reproduction des insectes, donnée comme part infime d'un embrassement universel. Hugo mobilise le vocabulaire de l'éros avec la fusion des « deux sexes de l'infini<sup>580</sup> » dans une androgynie qui est une complétude. « Le Nil et l'Ens », qui signifient ici Le Néant et l'Être « s'accouplent<sup>581</sup> » ; l'immatériel et le matériel se « fécondent<sup>582</sup> ». L'agapè survient finalement dans un élargissement, quand « tout s'amalgame et s'aime<sup>583</sup> ». Chez lui, c'est par cette résolution amoureuse des antithèses que « la lumière doit progresser irrésistiblement aux dépens de l'ombre<sup>584</sup> ». « Les contraires s'épousent, les lointains sont des contacts. Ce qui vous semble divorce est mariage : la haine s'achève en amour<sup>585</sup> ».

Jules Michelet use également de cette métaphore du fluide électrique dans son *Introduction à l'Histoire universelle*, dans laquelle le peuple de France est caractérisé par cette circulation

---

<sup>579</sup> Victor Hugo, *Proses Philosophiques des années 1860-1865*, *op.cit.* p. 709.

<sup>580</sup> *Ibid.* p. 709.

<sup>581</sup> *Ibid.*

<sup>582</sup> *Ibid.*

<sup>583</sup> *Ibid.*

<sup>584</sup> Paul Bénichou, *Les Mages romantiques*, *op.cit.* p. 324.

<sup>585</sup> *Ibid.* p 686.



d'énergie qui fabrique le sentiment unitaire d'appartenance à un ensemble qui élève l'individu, plutôt qu'il vient le limiter :

Ne regardez pas l'individu à part, contemplez-le dans la masse et surtout dans l'action. Dans le bal ou la bataille, aucun ne s'électrise plus vivement du sentiment de la communauté qui fait la vrai caractère d'homme.<sup>586</sup>

Avec cette allitération du « bal » ou de « la bataille » qui signifie dans le bonheur ou dans l'épreuve, qui peut frapper l'individu comme la Nation, se dessine une forme d'élévation au commun. L'être solitaire ne peut être pensé que pris dans une communauté qui le dépasse et le sublime dans le même mouvement. Dans *La mer*, Michelet accole directement cette idée de « commun » à la circulation de l'énergie électrique. Les harengs, animaux, dont « la sociabilité est la loi<sup>587</sup> » sont portés au moment de la reproduction dans le flot doté d'une « électricité commune<sup>588</sup> ».

### ***2.1.3 L'amour, constructeur de la cité***

Ce qui est recherché, c'est une puissance naturelle qui présiderait à la constitution de la communauté. Dans *L'Insecte*, Michelet décrit l'amour comme cette onde dont la réalité se rend visible dans le spectacle de la Nature : « L'amour, la force divine qui circule en toutes choses et fait leur âme commune<sup>589</sup> ». On y retrouve cette idée de fluide général de « l'amour universel<sup>590</sup> » qui donne partout force à la vie. Dans *La Montagne*, l'amour est confondu avec la gravitation et devient cette grande force de l'équilibre général : « Chaque astre avec sa part de l'Âme universelle, doué, soutenu d'elle, dans son attraction pour son prochain Soleil, s'aime, en aimant l'ensemble s'unit et s'harmonise, se crée en s'accordant au tout<sup>591</sup> ».

Dans cette permanente confusion de l'éros et de l'agapè, l'acte de reproduction est transformé par l'historien-naturaliste en principe premier des sociétés égalitaires, en particulier la monarchie de l'abeille ou mieux encore la république égalitaire de la fourmi :

À juger par les signes visibles, les œuvres et les résultats, c'est lui, entre tous les êtres, qui aime le plus. L'amour lui donne des ailes, de merveilleux iris de couleurs et jusqu'à des

---

<sup>586</sup> Aurélien Aramini, *Jules Michelet, Philosophie de l'Histoire*, Paris, Flammarion, 2016, p. 409.

<sup>587</sup> Jules Michelet, *La Mer*, *op.cit.* p. 108.

<sup>588</sup> *Ibid.*

<sup>589</sup> *Ibid.*

<sup>590</sup> Jules Michelet, *L'Insecte*, *op.cit.* p. 33.

<sup>591</sup> Jules Michelet, *La Montagne*, *op.cit.* p. 379.

flammes visibles. L'amour c'est pour lui la mort instantanée ou prochaine avec une seconde vue étonnante de la maternité pour continuer sur l'orphelin une protection ingénieuse. Enfin, ce génie maternel va si loin, que dépassant, éclipsant les rares associations d'oiseaux et de quadrupèdes, il a fait créer à l'insecte des républiques et des cités.<sup>592</sup>

Michelet nomme également amour la loi d'interdépendance qui se manifeste d'un règne à l'autre. L'insecte ailé qui permet à la plante de se reproduire se transforme pour l'historien en « médiateur de l'amour<sup>593</sup> ». Jules Michelet reproduit sur ce thème un long passage entre guillemets d'un traité de physiologie, considérée comme une science d'observation, de Karl Frédéric Burdach (1776-1847), anatomiste et physiologiste allemand, professeur à l'université de Königsberg dont la pensée était « influencée par la Naturphilosophie allemande<sup>594</sup> ». Selon George Gusdorf ce « théoricien de la médecine romantique » entendait par Biologie chez l'être humain une « discipline globale qui rassemble la morphologie, la physiologie et la psychologie<sup>595</sup> ».

Avec un soin maternel, la plante en son propre corps donne un lieu où l'œuf de l'insecte se développe. Elle nourrit la jeune larve qui ne peut agir encore, mais qui enfin sortant de sa végétation dans l'œuf, se meut librement, se nourrit. La fécondité créatrice de la plante répare aisément ce que lui a soustrait l'insecte. Et tous deux ainsi, l'animal et la plante arrivent harmoniquement au point le plus haut de la vie. (...) la plante en fleur, l'insecte ailé atteignent comme de concert, un développement analogue, manifesté par les couleurs, les belles formes symétriques, le raffinement de la substance. Des fleurs papilionacées, par exemple, on dirait presque des insectes devenus plantes. (...) Ils sentent ainsi leur unité ; l'amour les attire l'un vers l'autre. La plante ici joue la femelle, base fixe de la création engagée dans la Nature. L'insecte semble le petit mâle qui se détache de la terre, voltige en l'air ; rappelé toutefois à l'unité du tout terrestre. Il est une anthère ailée qui répand la vie aux fleurs<sup>596</sup>.

Dans cet extrait, chaque moment de la reproduction de la plante par le truchement de l'insecte pollinisateur (ici l'abeille) est élevé à un acte d'amour. Amour qui est donné comme une force qui attire l'un vers l'autre un insecte qui devient une plante, et une plante qui a elle-même l'apparence d'un papillon. Le choix d'un processus de reproduction, qui implique plusieurs règnes dans l'indétermination de leur apparence, vise à démontrer cette identité harmonique de la création. Ce qui les « attire l'un vers l'autre », cet amour, autre nom de l'acte de reproduction

---

<sup>592</sup> Jules Michelet, *L'Insecte*, *op.cit.* p. 33.

<sup>593</sup> *Ibid.*

<sup>594</sup> *Ibid.* Note p. 383.

<sup>595</sup> George Gusdorf, *Le Savoir romantique de la Nature*, Paris, Payot, 1975. p. 172.

<sup>596</sup> Jules Michelet, *L'Insecte*, *op.cit.* p. 281.

(éros), n'est qu'une parcelle infime d'une force plus générale, une forme d'agapè étendue à la Nature qui régirait « l'unité du tout terrestre<sup>597</sup> ».

Ainsi l'amour c'est l'amour, l'universelle égalité entre les êtres et les espèces. Plus d'orgueil. Il est le même au plus haut et au plus bas, chez la fleur et chez l'étoile. Il n'y a ni haut ni bas – ni dans le ciel ni dans l'amour – qui est aussi le ciel même.<sup>598</sup>

Il y a la même correspondance entre le microcosme et le macrocosme qu'entre le spirituel et le physique. Paul Viallaneix note que chez Michelet, « mieux encore que la justice, l'amour témoigne de l'harmonie qui règne entre « choses morales » et les « choses physiques<sup>599</sup> ».

Pour Paul Viallaneix, quand il entame la rédaction du *Peuple*, l'historien en « conçoit fortement l'idée directrice : l'amour seul est constructeur de la cité<sup>600</sup> ». Le progrès social doit passer par l'amour, car chez lui, comme chez Sand, l'idée domine que rien ne peut sortir de beau de l'affrontement.

L'historien refuse en particulier la vision trop répandue dans les journaux, où à la Une, les romans-feuilletons à la mode dépeignent la classe laborieuse comme classe dangereuse, selon l'expression forgée par Louis Chevalier. Il veut au contraire mettre à jour la « solidarité profonde<sup>601</sup> » qui préside à la constitution du corps social. À propos du processus de rédaction du *Peuple* Michelet écrit que, refusant de rechercher dans le peuple, « le bizarre, l'exceptionnel, le monstrueux<sup>602</sup> » mis en exergue, selon lui, par les moralistes et les caricaturistes de l'époque il veut au contraire :

trouver en descendant sous cette terre stérile et froide, les profondeurs où recommence la chaleur sociale, où se garde le trésor de la vie universelle, où se rouvriraient pour tous les sources tariées de l'amour<sup>603</sup>

Pour l'historien, la nouvelle société industrielle du XIX<sup>e</sup> siècle ne pêche pas moins gravement que les précédentes contre l'amitié. Chez Michelet, si la Révolution française « n'a pas proclamé en vain l'égalité et la fraternité des citoyens » et a inauguré « dans l'histoire spirituelle

---

<sup>597</sup> *Ibid.*

<sup>598</sup> Jules Michelet, *La Montagne*, *op.cit.* p. 261.

<sup>599</sup> Paul Viallaneix, *La Voie royale*, *op.cit.* p. 451.

<sup>600</sup> Jules Michelet, *Le Peuple*, *op.cit.* p. 7.

<sup>601</sup> *Ibid.*

<sup>602</sup> *Ibid.* p.153.

<sup>603</sup> *Ibid.* p. 155.

de l'humanité, l'ère de « l'amitié<sup>604</sup> » ; l'expansion du machinisme au XIX<sup>e</sup> siècle, en spécialisant le travailleur, le sépare de ses frères et le voue « à un isolement sauvage ». Il donne à l'homme, « parmi tant d'avantages, une malheureuse faculté, celle d'unir les forces sans avoir besoin d'unir les cœurs, de coopérer sans aimer, d'agir et de vivre ensemble sans se connaître, la puissance morale d'association a perdu tout ce que gagnait la concentration mécanique <sup>605</sup> ».

### **2.1.4 Solidarité divine ; fraternité humaine**

Le lien social est alors pensé comme émergence de ce fluide amoureux général. Dans une lettre à Frédéric Morin du 21 juin 1862, commentant le texte de sa préface philosophique aux *Misérables*, Victor Hugo introduit ce lien de conséquence entre la Nature et la cité : « la perfection contemplée démontre la perfectibilité. De là le dégagement vrai des lois politiques et sociales ; corollaire des lois naturelles<sup>606</sup> » Il explicite cette conception dans un important passage de *Philosophie* :

Rien n'est solitaire, tout est solidaire.

L'homme est solidaire avec la planète, la planète est solidaire avec le soleil, le soleil est solidaire avec l'étoile, l'étoile est solidaire avec la nébuleuse, la nébuleuse, groupe stellaire est solidaire avec l'infini. Ôtez un terme de cette formule, le polynôme se désorganise, l'équation chancelle, la création n'a plus de sens dans le cosmos, et la démocratie n'a plus de sens sur la terre. Donc, solidarité de tout avec tout, et de chacun avec chaque chose. La solidarité des hommes est le corollaire invincible de la solidarité des univers. Le lien démocratique est de même nature que le rayon solaire.<sup>607</sup>

Le mot « corollaire », qui fait dépendre ici la solidarité entre les hommes de l'harmonie du cosmos, se dit d'un fait résultant inévitablement d'un autre fait. Chez Hugo, pour que l'homme soit solidaire dans le champ social, il doit se rattacher à un principe universel et divin qui ne laisse rien séparé dans la création. C'est justement parce qu'elle est commandée par cette loi physique et spirituelle en même temps que la solidarité peut devenir cet horizon du progrès qui dépasse la simple fraternité entre les hommes. De l'équilibre gravitationnel newtonien découle, comme une fatalité, cette nécessité d'une transformation sociale pour qu'elle soit assise sur le bon et le bien, contre une solidarité inversée du mal qui viendrait détruire l'harmonie. Le passage est constitué de formules qui impliquent ce lien de conséquence et de nature. Un objet, une matérialité – le rayon solaire – est équivalent à une abstraction, le lien démocratique. Dans

---

<sup>604</sup> *Ibid.* p. 29.

<sup>605</sup> *Ibid.*

<sup>606</sup> Jacques Seebacher, *Victor Hugo ou le calcul des profondeurs*, Paris, PUF, 1993, p. 252.

<sup>607</sup> Victor Hugo, *Proses philosophiques des années 1860-1865*, op.cit. p. 508

cette comparaison, ce qui est rendu visible par le poète avec la matérialité évanescence de la lumière c'est le lien qui fabrique la solidarité comme principe égal d'organisation dans le cosmos et sur la terre.

On retrouve ici l'influence des travaux de Charles Bonnet de Genève, à qui Victor Hugo rend un hommage appuyé dans les *Travailleurs de la mer*, ou dans ses *Proses philosophiques des années 1860-1865*. Dans son ouvrage *La palingénésie philosophique ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants*, le naturaliste suisse utilisait au mot près cette même formulation : « rien n'est solitaire » pour proposer également la vision d'une interdépendance générale de la création, subsumée dans le divin.

Ainsi rien n'est solitaire ou séparé, car s'il existait un être absolument isolé, il serait impossible d'assigner la raison suffisante de l'existence d'un tel être. Et il ne faudrait pas dire que Dieu a voulu le créer isolé, parce que la volonté divine ne peut-elle-même se déterminer sans raison suffisante et qu'il n'y en aurait point pour créer un être qui ne tiendrait absolument à rien, et pour les créer avec telle ou telle détermination particulière.<sup>608</sup>

Pour Hugo, si Dieu n'existe pas, impossible de passer de l'individu au peuple : « c'est le règne de la séparation, de la dissociation, de l'inintelligibilité. Au contraire, le moi, qu'on pourrait appeler moi pur ou moi vide, est le gage de l'unité de l'Univers<sup>609</sup> ». Le poète nomme « adhérence<sup>610</sup> » cette impossibilité de constater dans la création, selon la formule de Charles Bonnet, un être « qui ne tiendrait absolument à rien<sup>611</sup> ». Avec cette extension sans limite dans le temps et dans l'espace, la solidarité dépasse la fraternité qu'Hugo limite à une conception purement humaine. La solidarité, au contraire, est rattachée par Hugo à cette cause divine, à la fois comme passé mythique et horizon social inévitable :

La grande chose de la démocratie, c'est la solidarité.

La solidarité est au-delà de la fraternité, ; la fraternité n'est qu'une idée humaine, la solidarité est une idée universelle ; universelle c'est-à-dire divine ; et c'est là, c'est à ce point culminant que le glorieux instinct démocratique est allé. Il a dépassé la fraternité pour arriver à l'adhérence. Adhérence avec quoi ? avec Pan ; avec Tout. Car le propre de la solidarité, c'est de ne point admettre d'exclusion. Si la solidarité est vraie, elle est nécessairement générale. Toute vérité est une lueur de l'absolu.

---

<sup>608</sup> Charles Bonnet, *La Palingénésie philosophique ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants* T1/2, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1779, p. 242.

<sup>609</sup> *Ibid.*

<sup>610</sup> Victor Hugo, *Proses philosophiques des années 1860-1865*, *op.cit.* p. 508.

<sup>611</sup> Charles Bonnet, *La Palingénésie philosophique ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants*, T1/2, *op.cit.* p. 242.

Le poète, qui selon son habitude propose une construction nourrie à diverses sources, utilise également les théories de Charles Fourier pour construire cette idée d'un liant général. Dans le poème *Ce que dit la bouche d'ombre*, il emprunte au socialiste utopique la notion d'être aromal.

Nul simulacre obscur ne suit l'être aromal ;  
Homme, tout ce qui fait de l'ombre a fait le mal.<sup>612</sup>

Dans sa *Théorie de l'Unité universelle*, rééditée entre 1841 et 1845, Charles Fourier avait forgé cet adjectif d'*aromal*. Il postulait notamment un système compliqué et obscur de distribution d'arômes qui aurait régi les relations entre les astres comme entre les êtres. Pour lui, ces fluides jouaient un rôle déterminant dans l'harmonie de l'univers ; l'être aromal, éthéré, s'opposant ici à l'être charnel.

Sans faire de Hugo un fouriériste doctrinaire, Pierre Albouy estime que l'influence du penseur utopiste sur l'écrivain a été importante. Il signale que Hugo connaissait depuis 1836 un de ses épigones, Victor Hennequin, qui dut être interné. « Il avait lu le second ouvrage de ce fouriériste délirant et, au témoignage de sa fille Adèle, trouvait « très belles quelques-unes des idées énoncées par Fourier<sup>613</sup> », sans toutefois adhérer sans réserve à sa doctrine. Pierre Albouy note que Victor Hugo possédait l'ouvrage plus sérieux du journaliste et militant socialiste Hippolyte Renaud baptisé *solidarité*, qui offrait une vue synthétique de la théorie fouriériste des passions : « L'homme, le ciel, les planètes et l'existence forment un tout, ils représentent l'ordre de la Nature où tout est vrai et bon. C'est le code divin qui fonde l'essai de transformation sociale, (...) tout le système du mouvement est lié. Toute portion de l'univers communique avec le reste des choses et le symbolise. Ainsi se fondent poétiquement les harmonies sociales de l'univers, depuis celles des astres jusqu'à celles des insectes<sup>614</sup> ». Par un glissement de sens, l'expression « d'harmonies sociales de l'univers » vient signifier que le progrès social est un horizon dont la source se trouve dans l'harmonie des sphères.

### ***2.1.5 Une nouvelle énergie pour la foi sociale***

Chez George Sand, ce principe d'un lien entre une solidarité naturelle universelle et la solidarité sociale fondé sur l'amour se retrouve dans ses romans qualifiés de « socialistes », en particulier *Mauprat* ; (1837) *Le Compagnon du Tour de France* (1840) ou encore *Le Péché de M. Antoine* (1845) ou *Le Meunier d'Angibault* (1845). Ces textes correspondent à la période au cours de laquelle elle fréquente de Pierre Leroux et où elle lit notamment des articles de

---

<sup>612</sup> Victor Hugo, *Les Contemplations*, op.cit. p. 364.

<sup>613</sup> Pierre Albouy, *La Création mythologique chez Victor Hugo*, op.cit. p. 382.

<sup>614</sup> Jacqueline Russ, *Le Socialisme utopique français*, Paris, Bordas, 1987, p. 84.

*l'Encyclopédie nouvelle*. Après l'abbé Félicité de Lamennais (1782-1854) et l'avocat républicain Michel de Bourges (1797-1853), George Sand est désormais convaincue de l'importance des idées professées par Pierre Leroux qui lui voue en retour une admiration réciproque.

Dès 1835, le philosophe avait trouvé, selon l'expression de Jacques Viard un « vulgarisateur en la personne de George Sand. (...) En décembre 1836, Leroux envoie à George Sand tout ce qui a paru, depuis trois ans déjà, de *l'encyclopédie nouvelle*<sup>615</sup> ». Pierre Leroux avait contribué de 1831 à 1833 à la *Revue encyclopédique* dirigée par son ami Jean Reynaud et ensuite créé avec lui cette *Encyclopédie nouvelle* (1833-1842). Dans l'article *Amour* de ce dictionnaire, dénommé également *Encyclopédie à deux sous*, l'amour est bien donné comme cette force en action confondue avec Dieu qui agit dans le champ des sociétés, depuis celles des insectes jusqu'aux hommes en tant que fondement de la vie sociale et comme un horizon de progrès, basé sur une vision idéalisée du passé :

C'est Dieu, c'est l'amour qui fait tout cela. Il est la loi, la raison de la République des fourmis, comme des sociétés humaines, de la vie humanitaire. L'amour, voilà donc le grand mot de l'Évangile (...) là est tout l'histoire de l'homme et l'univers, là est la tâche de l'avenir, l'idéal que tend à réaliser l'humanité (...) C'est la charité ou Dieu lui-même qui unit les hommes par une sainte communion. Les nourrissant de sa propre substance, qui, indivisible, devient à la fois celle de tous et celle de chacun, elle crée ces grandes unités mystiques, le peuple, l'humanité.<sup>616</sup>

L'homme lui-même est considéré comme démiurge : « L'homme en certaines limites est un dieu, un libre créateur<sup>617</sup> », capable de participer de cette « loi universelle qui embrasse toutes les autres ». L'article *Association* de *L'Encyclopédie Nouvelle* stipule que le droit d'association est fondé sur « l'essence même de la nature humaine, sur la sociabilité, et ne relève que de Dieu<sup>618</sup> » Quant à l'occurrence *Société* rédigée par Jean Reynaud, elle propose une loi universelle d'essence divine qui viendrait englober la loi de solidarité humaine :

Le genre humain est solidaire non seulement de lui-même, non seulement des Nations, non seulement des sociétés particulières instituées dans le sein des Nations, il l'est des individus jusque dans le cercle le plus intime de leur personnalité. Entre toutes les choses, même entre celles que nous jugeons au-dessus des lois apparentes de la société, en dehors desquelles tant de phénomènes humains se produisent, s'élève la loi universelle qui les embrasse tous également.

---

<sup>615</sup> Jacques Viard, *Pierre Leroux et les socialistes européens*, Paris, Actes-Sud, 1982, p. 28.

<sup>616</sup> Pierre Leroux, *Jean Reynaud, Encyclopédie Nouvelle*, Genève, Slatkine reprints, 1991, p. 468.

<sup>617</sup> *Ibid.* p. 469.

<sup>618</sup> *Ibid.*

Le roman de George Sand, *Mauprat* porte la marque finale de la vision de Pierre Leroux. Dans l'édition de 1852, George Sand rajoute une conclusion à l'édition publiée en 1837. Celle-ci prend la forme d'un plaidoyer pour une éducation à la fois commune et différenciée et contre la peine de mort qui doit beaucoup aux théories de Leroux. L'amour y est présenté comme l'essence même de la sociabilité, dans une formulation religieuse qui s'inspire du commandement donné par Jésus aux apôtres lors du dernier repas : Ce « aimez-vous les uns les autres », rapporté dans l'Évangile johannique :

Tout le monde a besoin d'être aimé pour valoir quelque chose, mais il faut que ce soit de différentes manières. Celui-ci avec une indulgence infatigable, celui-là avec une sévérité soutenue. En attendant que l'on ait résolu le problème d'une éducation commune à tous, et cependant appropriée à chacun, attachez-vous à vous corriger les uns les autres.

Vous me demandez comment ? Ma réponse sera courte : en vous aimant beaucoup les uns les autres. C'est ainsi que les mœurs agissant sur les lois vous en viendrez à supprimer la plus odieuse et la plus impie de toutes les lois : la loi du talion, la peine de mort, qui n'est autre chose que la consécration du principe de fatalité ; puisqu'elle suppose le principe incorrigible et le ciel implacable.<sup>619</sup>

En 1845, dans *Le Péché de M. Antoine*, George Sand met en scène le personnage d'Émile, jeune homme qui rêve de bâtir une communauté agraire d'inspiration communiste qui représente pour lui l'horizon ultime du progrès social de l'humanité. Il s'oppose dans le roman à son père qui dirige une usine et représente la vision du capitalisme que l'écrivaine veut dénoncer. Dans le roman écrit sous la Restauration et publié paradoxalement sous forme d'un feuilleton dans le journal conservateur *L'Époque*, le jeune homme est mû par une ardente foi sociale. Dans l'introduction, George Sand indique que *Le péché de M. Antoine* visait à « soutenir directement ou indirectement les thèses les plus hardies contre le vice de l'organisation sociale ». L'écrivaine souligne qu'en 1845, sous le gouvernement Guizot de Louis Philippe,

Ces idées dont ne s'épouvantaient que peu d'esprits conservateurs, n'avaient encore réellement germé que dans un petit nombre d'esprits attentifs et laborieux. Le pouvoir, du moment qu'elles ne revêtaient aucune application d'actualité politique, s'inquiétait assez peu des théories, et laissait chacun faire la sienne, émettre son rêve, construire innocemment la cité future au coin de son feu, dans le jardin de son imagination.<sup>620</sup>

---

<sup>619</sup> George Sand, *Mauprat*, Paris, Gallimard, Folio Classique, 1981. p. 434.

<sup>620</sup> George Sand, *Le péché de M. Antoine*, Québec, La bibliothèque électronique, A tous les vents (No 584), version de référence Alterédit, 2007, p. 4. <https://beq.ebooksgratuits.com/vents/Sand-Antoine.pdf>



Cependant, George Sand ne présente pas l'horizon de la communauté agraire défendue par Émile comme une stricte utopie. Elle note que des « essais d'associations ouvrières ont été cependant tentés dans la portion la plus instruite, la plus morale, la plus patiente du peuple industriel des grandes villes<sup>621</sup> ». Dans le roman, le personnage d'Émile met en exergue cette nécessité de l'amour comme lien dans sa vision à la fois régressive d'un communisme perdu et d'un horizon social harmonieux qui se voit opposer un individualisme qui menace d'éteindre dans l'œuf cet élan de justice sociale.

Dans une société où tout serait en harmonie, l'amour deviendrait, à coup sûr, un stimulant au patriotisme et au dévouement social. Mais lorsque les intentions hardies et généreuses sont condamnées à une lutte pénible avec les hommes et les choses qui nous entourent, les affections personnelles nous captivent et nous dominent jusqu'à produire l'engourdissement des autres facultés.<sup>622</sup>

Cette conception de l'amour comme lien universel, à la fois dans la Nature et comme nécessité sociale pour aller vers un horizon du progrès montre que la vision politique est aussi une vision religieuse. Hugo traduit cette préoccupation de fonder de nouveaux mythes harmoniques pour nourrir la démocratie quand il oppose la religion de l'Humanité, qu'il appelle de ses vœux, à l'individualisme :

Supprimer la solidarité dans l'absolu, ce serait lui enlever toute raison d'être dans le relatif. Par conséquent, au point de vue de la spéculation pure plus de démocratie. La religion de l'humanité ne serait autre chose que l'individualisme de la terre. Résultat effrayant<sup>623</sup>

Ce refus de l'individualisme doit être compris dans le cadre de la recherche d'une nouvelle religion qui est alors l'horizon spirituel de nombreux socialistes utopiques. Comme le note Claude Millet, les « utopistes ont indiqué aux prophètes romantiques la nécessité d'une religion nouvelle. Mais celle-ci restait à inventer <sup>624</sup>». Dans cette conception, les poètes et écrivains ont pour fonction de participer à forger cette religion de l'humanité qui va proposer de nouveaux mythes, dont celui de cette solidarité sociale fondée sur la force de l'amour qui doit conjurer les forces de désunion qui menacent la société.

---

<sup>621</sup> *Ibid.*

<sup>622</sup> *Ibid.* p. 405.

<sup>623</sup> Victor Hugo, *Proses philosophiques des années 1860-1865, op.cit.* 509.

<sup>624</sup> Claude Millet, *Le Romantisme, op.cit.* p. 60.

## ***Chapitre 2.2 Pour une nouvelle religion du peuple***

Nous souhaitons, dans ce chapitre, examiner l'articulation, telle qu'elle nous semble pensée par chacun des trois auteurs selon ses modalités propres, entre cette nouvelle « religion de l'amour » entrevue au chapitre précédent et la question sociale. Il ne s'agit pas de construire des points de passage qui apparaîtraient artificiels entre les trois visions du religieux et du divin, mais d'essayer de cerner comment chacune des œuvres est traversée par le thème d'un christianisme « rendu caduque par la Révolution française<sup>625</sup> », selon l'expression de Franck Paul Bowman. Toutes trois participent à un moment de cette nécessité portée par le camp progressiste, encore plus fortement autour de la Révolution de 1848, de coupler la refondation du religieux avec une interrogation sur la justice qui doit être rendue aux classes défavorisées, souffrant du développement de la nouvelle société industrielle.

Selon l'expression de Paul Bénichou, avant la IIe République, ce « vœu d'un christianisme libéré et modernisé se trouve un peu partout<sup>626</sup> ». Face à une Église considérée comme une alliée de la restauration monarchique, le débat est très vif dans le camp réformiste. À côté d'un Saint-Simon qui demande « un nouveau christianisme (...) qui dirigera la société vers le plus grand but de l'amélioration la plus rapide du sort de la classe la plus pauvre<sup>627</sup> » ; le théoricien du catholicisme social, Félicité de Lamennais (1782-1854) donne « vie à l'image de Jésus ami des pauvres et des opprimés et modèle du révolutionnaire<sup>628</sup> » dans son célèbre ouvrage *Paroles d'un croyant* (1834). Élu député à l'Assemblée constituante en 1848, il présente, dans ses *Paroles d'un croyant*, Jésus « comme l'ami et l'image du pauvre<sup>629</sup> ». « Lamennais définit cette liberté en termes de justice et d'amour. La charité, amour fraternel, comporte une exigence de justice et condamne ainsi la misère, notamment la misère économique<sup>630</sup> ». Le père du catholicisme social, fondateur en 1830 avec Montalembert et Lacordaire du journal *L'avenir* dont la devise est *Dieu et la liberté*, prône « une théorie chrétienne du progrès : grâce au Christ, l'humanité se libère de ses chaînes pour arriver à cette « grande ère, l'âge de la plénitude du Christ<sup>631</sup> ». George Sand, par l'entremise de Franz Liszt, l'avait rencontré à Paris en avril 1835

---

<sup>625</sup> Franck-Paul Bowman, *Le Christ des Barricades*, Paris, Lexio, 1987, p. 168.

<sup>626</sup> Pierre Bénichou, *Les Mages romantiques*, *op.cit.* p. 284.

<sup>627</sup> Franck-Paul Bowman, *Le Christ des Barricades*, *op.cit.* p. 171.

<sup>628</sup> *Ibid.* p. 188.

<sup>629</sup> *Ibid.* p. 190.

<sup>630</sup> *Ibid.*

<sup>631</sup> *Ibid.*

au « procès monstre » des insurgés qui seront tous condamnés à la déportation ou à de lourdes peines après la seconde révolte des Canuts lyonnais.

En 1837, dans le *Livre du Peuple* Lamennais applique à la religion elle-même le dogme de la résurrection. L'ancienne religion doit mourir pour se relever du tombeau dans un processus palingénésique qui, dans « le lointain des âges », doit la revivifier dans une « religion future de la race humaine tout entière » fondée sur un triptyque républicain devenu les « saintes maximes d'égalité, de liberté, de fraternité, immuablement établies » d'où devait émaner une organisation sociale régie par la « même loi de justice<sup>632</sup> » :

Les intérêts privés peu à peu se fondront en un seul intérêt, celui de tous, parce que, soustraits à l'influence du froid et stérile égoïsme, tous apprendront, tous sentiront qu'il n'y a de vie que dans l'amour, d'apaisement de l'âme dans le dévouement qu'il inspire. Semblable à la colombe qui repose sur son nid, il pénétrera de sa douce chaleur le germe divin caché au fond de la nature humaine, et l'on verra éclore comme un monde nouveau. Dans ce monde, illuminé de la splendeur du souverain Être, le lien sacré qui opère l'union des créatures et de leur auteur apparaîtra aux hommes tel qu'il est ; et la religion, dépouillée des vêtements vieillis qui la recouvrent, du corps infime usé par les ans où elle gît comme en un tombeau, se montrera dans sa pureté et sa sainteté éternelle. L'Évangile du Christ, scellé pour un temps, sera ouvert devant les Nations et toutes, elles viendront y lire la loi, y puiser la vie.<sup>633</sup>

Dans le champ politique, nombre de théoriciens, en particulier chez les socialistes utopiques, sont partie prenante de ces débats où les frontières entre le théologique et le politique sont souvent floues. Pour Pierre Leroux « le christianisme, valable dans le passé est aujourd'hui anachronique ; s'il s'y trouve une idée vraie, elle se retrouve au fond de toute religion. Pourtant, lui aussi « emprunte » beaucoup à Jésus pour sa « religion de l'humanité ». (...) sa pensée se centre sur l'amour fraternel comme source de solidarité dont Jésus fut selon lui exemplaire<sup>634</sup> ». Pour un saint-simonien dissident comme Philippe-Joseph Buchez, « 1789 est la réalisation de l'Évangile, la France est le pays élu, le Messie du socialisme chrétien<sup>635</sup> ». Pour l'icarien Etienne Cabet (1788-1856), adepte du communisme chrétien, « Jésus n'était qu'un homme avocat du communisme<sup>636</sup> ».

---

<sup>632</sup> Félicité de Lamennais, *Le Livre du Peuple* (1837), Paris, Librairie de la Bibliothèque nationale, édition de 1898, p. 104.

<sup>633</sup> *Ibid.*

<sup>634</sup> Franck-Paul Bowman, *Le Christ des Barricades*, *op.cit.* p. 200.

<sup>635</sup> *Ibid.* p. 196.

<sup>636</sup> *Ibid.* p. 208.

## 2.2.1 Une condamnation partagée de l'Église de Rome

Dans ce contexte, les trois écrivains développent une condamnation de l'Église catholique comme ennemie de la Révolution française, qui se renforcera encore après l'avènement du Second Empire. Dans *Hugo et la Quadrature des religions*, Jacques Seebacher fait état d'un échange épistolaire signifiant entre Victor Hugo et Jules Michelet au moment de la publication des *Contemplations*. L'historien, qui a reçu le recueil de poésies de l'exilé, rappelle vivement à Hugo à propos du poème *Le Crucifix* qu'en « plein triomphe d'ordre moral, son public n'est plus celui de la Monarchie de Juillet : « Le monde que vous nourrissez de votre œuvre vous prie de penser à lui, de lui sacrifier le crucifix. On nous en frappe sur la tête. <sup>637</sup>» La réponse de Hugo revient sous la forme d'une approbation, même si le poète ne prétendra à aucun moment devenir le prophète d'un nouveau christianisme social :

Ce que vous me dites du crucifix est vrai. Il est de fer maintenant, et l'on en martèle les crânes pour y tuer l'idée. Mon sentiment est le même que le vôtre et je vous approuve et je vous seconde de mon mieux dans votre grande lutte contre la forme vieillie et devenue spectre. Seulement (...) je ne puis oublier que Jésus a été une incarnation saignante du progrès ; je le retire au prêtre, je détache le martyr du crucifix, et je décloue le Christ du christianisme (...) je me tourne vers le gibet actuel de l'humanité, et je jette le cri de guerre ; et je dis comme Voltaire : « Écrasons l'infâme ! » et je dis comme Michelet : « Détruisons l'ennemi ! » Quant à ce mot Dieu, ou demi-dieu, appliqué à un homme, si vous allez jusqu'à ce que dit la bouche d'ombre, vous verrez (...) dans quel sens je l'emploie oui, nous faisons la même œuvre, je suis comme vous tout soulevé du souffle sombre de la Nature<sup>638</sup>.

Cet anticléricalisme hugolien, qui entend cependant sauver le Christ comme symbole de la religion de l'amour et figure de la compassion, comporte bien à cette période, pour Jacques Seebacher, « une orientation délibérément sociale<sup>639</sup> ». Pour sa part, Michelet, dès avant les événements de février 1848, était déjà persuadé que l'Église officielle avait « cessé de répandre parmi le peuple la parole de Dieu<sup>640</sup> ».

Cette condamnation est partagée par George Sand. Sa fréquentation de Michel de Bourges contribuera, selon Philippe Boutry, à l'irruption dans *Mauprat* (1837) de cette « doxa républicaine des années 1830 : une vigoureuse opposition à l'ancien régime, à la monarchie, à l'église, à la noblesse et à la bourgeoisie rentière » en même temps qu'une « appréciation

---

<sup>637</sup> Jacques Seebacher, « Hugo et la quadrature des religions », Communication au *Groupe Hugo de l'Université Paris VII Diderot*, 20 septembre 2003, <http://groupugo.div.jussieu.fr/Groupugo/03-09-20seebacher.htm>

<sup>638</sup> *Ibid.*

<sup>639</sup> *Ibid.*

<sup>640</sup> Paul Viallaneix, *La Voie royale*, *op.cit.* p. 378.

positive de la Grande Révolution (...) une élaboration politique de la notion de Peuple dans une perspective démocratique égalitaire<sup>641</sup> ».

Idée-force exprimée également dans *Le Compagnon du Tour de France*, roman de 1840 marqué notamment par les idées de Pierre Leroux, particulièrement de son ouvrage *De l'Humanité* et du *Livre du compagnonnage* d'Agricol Perdiguier. Le personnage d'Yseult, jeune fille de famille bourgeoise dont le héros, le compagnon charpentier Pierre, tombe amoureux malgré les différences sociales, justifie son refus de l'Église et de ses clercs par cet éloignement du peuple. Pour refonder la nécessaire solidarité sociale à partir du modèle évangélique, il faut rompre avec cette domination des clercs :

Si je m'éloigne de l'Église, c'est que les prêtres, en se faisant les ministres du pouvoir temporel et les serviteurs du despotisme ont trahi la pensée de leur maître et altéré l'esprit de sa doctrine. Mais moi, je me sens prête à la pratiquer à la lettre. Aucune souffrance, aucune misère, aucun travail ne me rebutera s'il faut que je partage les douleurs du peuple.<sup>642</sup>

### ***2.2.2 Un horizon égalitaire et régressif chez George Sand***

Cette solidarité portée par la compassion, sentiment de sympathie, au sens étymologique de « souffrir avec » est ici exprimée comme « partage des douleurs du peuple ». Souffrir avec le peuple, c'est ici « pratiquer à la lettre » la doctrine prêchée par le Christ. George Sand, dans une lettre du 10 mai 1848, s'interroge sur le lien à venir entre le peuple et la religion :

À cet état de croyance sincère et profonde, l'Évangile est la religion du peuple. (...) l'Église catholique peut-elle être sincèrement dans la voie de l'avenir et, dépouillant toutes les impostures d'un long passé, retrouver dans son propre sein la pensée pure du Christ ! (...) le Peuple ne croit plus et ne croira jamais plus à la divinité de Jésus, par conséquent, à tout l'édifice symbolique du culte. (...) il a découvert que Jésus était premier et l'immortel apôtre de l'égalité. Jésus, enfant du peuple, martyr de la vérité, victime dévouée pour la cause du faible, du pauvre de l'esclave. Jésus est sa lumière, son ami, son symbole, son espoir.<sup>643</sup>

Dans le *Compagnon du Tour de France*, l'héroïne – qui s'exprime en sa qualité de femme ; autre catégorie qui doit conquérir de nouveaux droits –, « adore dans le Christ » à travers les

---

<sup>641</sup> Marie-Astrid Charlier, Marie-Ève Thérenty, Elina Gautier, *Clés Concourt Mauprat*, Paris, Atlande, 2020, p. 28.

<sup>642</sup> George Sand, *Le Compagnon du Tour de France*, Paris, Le Livre de Poche, 2004, p. 443.

<sup>643</sup> Michelle Perrot, *George Sand, Politiques et polémique 1843-1850, op.cit.* p. 454.

figures de « ses apôtres humbles et petits, sa pauvreté et son détachement de tout orgueil humain, tout le poème populaire et divin de sa vie couronnée par le martyre<sup>644</sup> ».

Selon Franck Paul Bowman, insister sur la pauvreté de Jésus, c'est « montrer comment les prêtres de son Évangile ont affaibli le peuple :

il naquit pauvre, il vécut pauvre, il annonça son évangile aux pauvres, il vécut pour les pauvres, il mourut pauvre ! Et les pauvres ont été dépouillés, déchirés, asservis, dévorés, pour enrichir les ministres de l'Évangile. C'est le thème le plus constamment associé au sans-culotte de Nazareth ; il fut l'ennemi du puissant et riche sacerdoce, et le serait donc du clergé chrétien d'aujourd'hui.<sup>645</sup>

Cette expression de « sans-culotte Jésus<sup>646</sup> » figure notamment à la fin de *Spiridon* lorsque les troupes napoléoniennes au cours de la campagne d'Italie envahissent le couvent et massacrent les moines : « C'est l'étendard de Rome, l'insigne de l'imposture et de la cupidité que l'on renverse et que l'on déchire au nom de cette liberté que tu eusses proclamée aujourd'hui le premier, si la volonté céleste t'eut rappelé sur la terre<sup>647</sup> ». Le personnage d'Alexis y découvre à la fin du roman le sens de cette troisième époque religieuse de l'humanité qui sera « l'œuvre d'une nouvelle religion, d'une nouvelle société, d'une nouvelle humanité qui ne n'abjurera pas l'esprit du christianisme, mais en dépassera les formes<sup>648</sup> » :

C'est depuis que j'ai compris l'amitié, et par la charité l'enthousiasme de la fraternité humaine que je suis devenu capable de comprendre la parole de Dieu<sup>649</sup>

Cette « cause<sup>650</sup> » du peuple, pour paraphraser le titre du journal fondé par George Sand le 9 avril 1848 en plein soulèvement populaire, se confond avec l'Évangile. Il s'agit pour retrouver la confiance du peuple contre les « impostures du passé<sup>651</sup> » que sont le « mariage entre la bourgeoisie et l'autel<sup>652</sup> (...) de lui parler d'égalité et de fraternité au nom du christ<sup>653</sup> ». Dans *Le Meunier d'Angibault* (1845) l'écrivaine propose, dans la bouche de l'ouvrier socialiste Henri Lémor, cet horizon de progrès paradoxal, puisque fondé sur un état de partage intégral jamais réalisé dans l'histoire de l'humanité.

---

<sup>644</sup> George Sand, *Le Compagnon du Tour de France*, *op.cit.* p. 443.

<sup>645</sup> Franck Paul Bowman, *Le Christ Romantique*, Genève, Librairie Droz, 1973, p. 15.

<sup>646</sup> George Sand, *Spiridon*, Genève, Slatkine, 2000, p. 299.

<sup>647</sup> *Ibid.*

<sup>648</sup> *Ibid.* p. 290.

<sup>649</sup> *Ibid.*

<sup>650</sup> Franck Paul Bowman, *Le Christ Romantique*, *op.cit.* p. 15.

<sup>651</sup> *Ibid.*

<sup>652</sup> *Ibid.* p. 453.

<sup>653</sup> *Ibid.* p.455.

On parle d'une religion de fraternité et de communauté, où tous les hommes seraient heureux en s'aimant, et deviendraient riches en se dépouillant. On dit que c'est un problème que les plus grands saints du christianisme comme les plus grands sages de l'antiquité ont été sur le point de résoudre. On dit encore que cette religion est prête à descendre dans le cœur des hommes, quoique tout semble, dans la réalité, conspirer contre elle ; parce que du choc immense, épouvantable, de tous les intérêts égoïstes, doivent naître la nécessité de tout changer, la lassitude du mal, le besoin du vrai et l'amour du bien. Tout cela, je le crois fermement, Rose. Mais, comme je vous le disais tout à l'heure, j'ignore quels jours Dieu a fixés pour l'accomplissement de ses desseins.<sup>654</sup>

Le changement doit advenir de la résolution de cette contradiction que traduit l'oxymore « où tous les hommes seraient heureux en s'aimant et deviendraient riches en se dépouillant<sup>655</sup> ». Car le rêve de cette religion égalitaire s'oppose aux visées du capitalisme industriel naissant. Loin d'être un roman univoque fondé sur la reprise des seules idées de Pierre Leroux, le *Meunier d'Angibault* installe cette tension avec le personnage de Bricolin, paysan enrichi depuis la Révolution de 89 qui refuse de marier ses filles à de jeunes hommes désargentés. Il porte l'éloge du nouveau capitalisme qu'il salue comme une résultante de la chute de la monarchie et de l'ancien clergé. Dans ce dialogue entre Grand Louis, le pauvre meunier d'Angibault et Bricolin qui lui refuse Rose, sa cadette, George Sand installe cette opposition qui structure le roman :

Dites donc, monsieur Bricolin, s'il y a cent ans, on vous avait dit que vous ne paieriez plus ni dîmes ni redevances ; que les couvents seraient détruits...

– Bah ! bah ! je ne l'aurais peut-être pas cru, c'est vrai ; mais c'est arrivé parce que ça devait arriver. Tout est pour le mieux au jour d'aujourd'hui ; tout le monde est libre de faire fortune, et on n'inventera jamais mieux que ça.

– Et les pauvres, les paresseux, les faibles, les *bêtes*, qu'est-ce que vous en faites ?

– Je n'en fais rien, puisqu'ils ne sont bons à rien. Tant pis pour eux !

– Et si vous en étiez, monsieur Bricolin, ce qu'à Dieu ne plaise ! (vous en êtes bien loin) diriez-vous : « Tant pis pour moi ? » Non, non, vous n'avez pas dit ce que vous pensiez, en répondant tant pis pour eux ! vous avez trop de cœur et de religion pour ça.<sup>656</sup>

La religion de Bricolin ne va pas jusqu'à la croyance dans une bonté naturelle de l'Homme davantage inspirée d'un modèle rousseauiste. Il ne « ne fait rien » des catégories exclues et ne croit pas à cette « autre » religion à la façon de Pierre Leroux comme source de la nouvelle solidarité sociale :

– Une autre ! une autre ! diable ! comme tu y vas ! Fais-en donc une, toi !

---

<sup>654</sup> George Sand, *Le Meunier d'Angibault*, *op.cit.* p. 244.

<sup>655</sup> *Ibid.*

<sup>656</sup> George Sand, *Le Meunier d'Angibault*, *op.cit.* p. 190.

- J’en voudrais avoir une qui empêchât les hommes de se haïr, de se craindre et de se nuire.
- Ça serait neuf, en effet ! J’en voudrais bien une comme ça qui empêcherait mes métayers de me voler mon blé la nuit, et mes journaliers de mettre trois heures par jour à manger leur soupe.<sup>657</sup>

Dans ce roman publié en 1845, George Sand campe ce paysan enrichi par la Révolution qui constituera en 1851 une grande partie de l’électorat qui portera Louis Napoléon Bonaparte à la présidence de la République. Il représente ces forces qui s’opposent au nom de la liberté individuelle, qui est ici une liberté d’entreprendre, à l’éclosion de la nouvelle religion dans sa dimension sociale élargie à toutes les classes opprimées. Loin de reprendre de manière univoque et aveugle les thématiques de Pierre Leroux autour de la nouvelle religion, George Sand prend soin d’installer des personnages qui représentent ces forces de la nouvelle société industrielle qui font obstacle à la réalisation de cet horizon utopique.

### ***2.2.3 Religion du peuple, religion de la France chez Michelet***

De son côté, dès 1843, Jules Michelet, entendait « réinventer la foi et de la prêcher de telle manière qu’elle rassemble et régénère le peuple des nouveaux temps<sup>658</sup> ». Mais, comme l’a écrit Paule Petitier, il n’est pas de ces révolutionnaires qui voient « dans le Christ le prophète de la République, dans sa Passion l’image de celle des prolétaires et contribuent à l’illusion d’une idéologie consensuelle réunissant l’Église et la Révolution<sup>659</sup> ». Il pensera tout au long de son parcours, une « incompatibilité<sup>660</sup> » entre la Révolution et le christianisme. Dans le christianisme, la théorie de la « grâce ne peut, selon lui, aboutir en politique qu’à la monarchie<sup>661</sup> ».

Dès 1843, dans *Des Jésuites*, qui marque son combat contre l’influence de la *Compagnie de Jésus* dans le système éducatif, il ébauche une voie différente pour son « Église de l’avenir<sup>662</sup> » ; celle de la « théologie démocratique<sup>663</sup> » qu’il redéveloppe en 1846 dans *Le Peuple* et qui lui vaudra le surnom - qu’il revendique comme épitaphe - de « théologien-peuple<sup>664</sup> ». Dans le chapitre VI de la troisième partie du *Peuple* intitulé « La France supérieure comme dogme, et

<sup>657</sup> *Ibid.* p.192.

<sup>658</sup> Paul Viallaneix, *La Voie royale*, *op.cit.* p. 378.

<sup>659</sup> Paul Petitier, *Jules Michelet L’Homme Histoire*, Paris, Grasset, 2006, p. 239.

<sup>660</sup> *Ibid.* p. 301.

<sup>661</sup> *Ibid.*

<sup>662</sup> *Ibid.* p. 239.

<sup>663</sup> Paul Viallaneix, *La Voie royale*, *op.cit.* p. 378.

<sup>664</sup> *Ibid.*



comme légende la France est une religion », Michelet considère que sans avoir accompli sa promesse jusqu'au bout, avec 1789, la France a continué l'œuvre romaine et chrétienne : « Le christianisme avait promis et elle a tenu. L'égalité fraternelle, ajournée à l'autre vie, elle l'a enseigné au monde comme la loi d'ici-bas (...) cette Nation considérée comme l'asile du monde, c'est la fraternité vivante<sup>665</sup> ». Cette foi en la patrie devra d'abord être revivifiée, chez l'enfant, dans les grandes célébrations publiques qui fabriquent cette unité de la Nation, véritable unité mystique :

Il a vu la patrie...Ce Dieu invisible en sa haute unité est visible en ses membres, et dans les grandes œuvres où s'est déposée la vie nationale. C'est bien une personne vivante qu'il touche, cet enfant, et sent de toutes parts ; il ne peut l'embrasser, mais elle, elle l'embrasse, elle l'échauffe de sa grande âme répandue dans la foule, elle lui parle par ses monuments<sup>666</sup>

Le thème de la grande âme fait ici son retour à propos de la France : « À défaut d'un dieu père, dont l'amour unirait l'humanité entière, c'est la France maternelle qui fait des Français de véritables frères, réunis dans le même sein<sup>667</sup> ». C'est l'amitié qui doit rassembler les fidèles de la nouvelle Église. Elle est le « charisme » moderne par excellence, la charité de l'avenir<sup>668</sup> ». Pour y parvenir, l'historien appelle de ses vœux la mise en place d'un instrument d'unité dans une « grande école nationale<sup>669</sup> » où les écoliers des « classe bourgeoise ou populaire », ces « petits hommes de Dieu » y feraient apparaître la patrie dans « sa variété et sa concorde<sup>670</sup> ». L'enfance est considérée comme un moment de pureté angélique où la solidarité entre les classes est encore possible avant les « vaines distinctions <sup>671</sup>» qui séparent le riche et le pauvre.

Enfant-, que ce soit là ton premier Évangile, le soutien de ta vie ; l'aliment de ton cœur. (...) L'enfant saura le monde, mais d'abord qu'il se sache lui-même, en ce qu'il a de meilleur, je veux dire en la France. (...) Elle reliera son enseignement suprême à la première leçon que lui donna la mère, celle-ci lui apprend *Dieu* et la grand-mère lui apprendra le dogme de l'amour, *Dieu en l'homme*, le christianisme – et comment l'amour, impossible aux temps haineux, barbares au moyen-âge, fût écrit dans les lois par la Révolution en sorte que le Dieu intérieur de l'homme pût se manifester.<sup>672</sup>

Comme dans un pressentiment des lourds événements à venir, Michelet choisit en 1848 comme sujet de son cours annuel au Collège de France, « la Révolution continuée au point de vue

---

<sup>665</sup> Jules Michelet, *Le Peuple*, op.cit. p. 229.

<sup>666</sup> *Ibid.* p. 240.

<sup>667</sup> Jules Michelet, *Le Peuple*, op.cit. p. 29.

<sup>668</sup> *Ibid.*

<sup>669</sup> *Ibid.* p. 241.

<sup>670</sup> *Ibid.*

<sup>671</sup> *Ibid.*

<sup>672</sup> *Ibid.* p. 243.

religieux<sup>673</sup> ». Il vient également de commencer son enseignement du second semestre à la Sorbonne sur la « religion révolutionnaire.<sup>674</sup> » Paule Petitier indique que le prospectus du cours annonce :

La révolution actuelle n'a pas encore son credo, son symbole, son chant national. Elle ne peut-être une révolution sociale qu'autant qu'elle sera une révolution religieuse. Mort des croyances du Moyen-Âge. Les nouvelles peu comprises encore. Le sentiment et le besoin de liberté personnelle, qui vont toujours croissant, seraient un obstacle insurmontable à l'association, si l'on ne fraternisait dans une idée religieuse. Cela est possible aujourd'hui plus qu'à toute autre époque<sup>675</sup>

Ce résumé d'un cours, finalement abrégé à six séances en raison des événements, met très clairement l'accent sur la tension, dans la société issue de la Révolution française, entre un individu qui peut désormais se penser à partir de son « besoin de liberté personnelle » et le projet de société solidaire. Mais le choc qui suivra la trouble journée du 15 mai qui voit l'arrestation de Barbès, Blanqui et Louis Blanc après l'envahissement de l'Assemblée nationale par la foule vont interrompre chez Michelet la construction « de sa bible du Peuple ». « Le rude événement du 15 mai, écrit Michelet, me ramène du ciel à la terre<sup>676</sup> ». Mais cette idée, tout en subissant des variations au cours des années, ne le quittera plus. Il n'aura de cesse de rechercher cette nouvelle religion, assimilée à la démocratie et à l'égalité et « dégagée des dogmes, réconciliée avec la raison et la science<sup>677</sup> ».

Dans le Tome VI de son *Histoire de la Révolution française*, il déplore que le culte de l'Être suprême voulu par Robespierre dans la Constitution de 1793 ait été porteur d'une « équivoque », une « neutralité », qui préparait déjà le retour des clercs sous l'Empire, où en filigrane de la réaction religieuse qui s'accomplit sous ses yeux avec Napoléon III. Avec l'Être suprême,

est-ce le Dieu du Moyen-Âge, l'injuste Dieu qui sauve les élus, ceux qu'il aime et qu'il préfère, les favoris de la grâce ? Ou bien le Dieu de la justice, le Dieu de la Révolution ? Prenez garde, mortelle est l'équivoque, vous rouvrez la porte au passé. Il faut choisir. Car des deux sens vont dériver deux politiques tout à fait contraires. Du Dieu juste dérive une société juste, démocratique, égale. Et du Dieu de la grâce vous n'arriverez qu'à une société d'élus et de privilégiés. (...) Au lieu de l'Être suprême qui n'est qu'une neutralité entre le Dieu juste et le Dieu injuste, il fallait confesser l'une ou l'autre foi, ou reculer dans le passé comme l'Empire

---

<sup>673</sup> Paul Viallaneix, *La Voie Royale*, op.cit. p. 377.

<sup>674</sup> Paule Petitier, *Jules Michelet, L'Homme histoire*, op.cit. p. 242.

<sup>675</sup> *Ibid.*

<sup>676</sup> *Ibid.*

<sup>677</sup> *Ibid.* p. 311.

a fait franchement, ou suivre la voie révolutionnaire contre la théologie de la Grâce et mettre en tête de la Loi le nom du Dieu nouveau : Justice.<sup>678</sup>

Cet extrait montre comment, pour Michelet, la Révolution française a été le rendez-vous manqué au cours duquel devait se réaliser le dépassement du christianisme dans une religion de justice. Position qu'il tiendra encore en 1868 dans la nouvelle préface du Tome III de son *Histoire de France* où il revient sur l'idée que les Fédérations de 1790 « ont été un évangile<sup>679</sup> ». Pour lui, la force de la Révolution était « de contenir une religion, de ne pas séparer le plan humain et le plan divin ». Il salue encore à cette date « la tentative de la commune de Paris de 1793 de créer une religion civique : « le culte de la raison et de la solidarité lui convient<sup>680</sup> ».

Pour Paule Petitier, il s'agira pour lui « de montrer dans le peuple, né de la Révolution, le principe même d'une foi moderne. Le peuple est le principe d'une universalité plus large. Il est l'Église et la cité nouvelle, qui au contraire de l'Église catholique connaîtra une perpétuelle extension<sup>681</sup> ». « À ses yeux, rien de plus urgent que de changer en « Église républicaine » le parti de la Révolution<sup>682</sup> ». Il note dans son journal : « Il y a une douceur à fréquenter l'Église, mais plus de douceur à bâtir une église, et c'est aujourd'hui ce que nous sommes tous appelés à faire<sup>683</sup> ».

Il reprend ce credo en 1861 dans les toutes dernières lignes de son ouvrage *Du prêtre, de la femme, de la famille* pour appeler encore à une foi nouvelle fondée sur l'amour universel dont les intercesseurs seront le peuple, la femme et l'enfant. Par l'éducation, il veut étendre à l'universel l'égalité qu'il rêve pour les catégories opprimées que sont la femme et l'enfant :

Élevons cette idée, je vous prie, étendons-la de l'amour de la femme à l'amour universel, à celui qui fait la vie du monde et du monde civil. Dans le monde, il appelle incessamment de règne en règne, la vie de plus en plus vivante qui s'allume et va montant. Il suscite des profondeurs inconnues des êtres qu'il a émancipés qu'il arme de liberté, du pouvoir d'agir bien ou mal, d'agir même contre celui qui les crée et les faits libres.

Dans le monde civil, l'amour (charité, patriotisme, qu'on l'appelle comme on voudra) fait-il autre chose. Son œuvre c'est d'appeler à la vie sociale, à la puissance politique tout ce qui n'a pas encore vie dans la cité. Le faible, le pauvre, dans leur rude sentier, où ils grimpent des pieds et des mains contre la fatalité, il les soulève, il les place dans l'égalité, dans la liberté<sup>684</sup>

---

<sup>678</sup> Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, T. 6, Paris, Chamerot, 1853, p. 46.

<sup>679</sup> *Ibid.* p. 421.

<sup>680</sup> *Ibid.* p. 420.

<sup>681</sup> *Ibid.* p. 214.

<sup>682</sup> *Ibid.*

<sup>683</sup> *Ibid.*

<sup>684</sup> Jules Michelet, *Du Prêtre, de la femme, de la famille*, Paris, Chamerot, 1861, pp. 321-322.

Dans cette vision, qui apparaît comme religieuse « dans la mesure où elle suggère l'hypothèse d'une volonté unique, imposant à tous les êtres et à toutes les choses un ordre commun et harmonieux<sup>685</sup> », Michelet oppose toujours « à la religion chrétienne la religion révolutionnaire révélée au monde par le peuple français<sup>686</sup> ». Il opère la fusion de l'amour, de la charité et du patriotisme dans cette formule : « qu'on l'appelle comme on voudra<sup>687</sup> ». Ce qu'il s'agit de nommer, au total, c'est une perspective égalitaire pour le peuple révélée par la France au moment de la Révolution de 1789 : Lien d'amour qui est aussi un lien démocratique qui s'adresse au « faible et au pauvre<sup>688</sup> ».

De fait, Michelet ne croit pas à une fraternité universelle qui prétendait faire fi des frontières. Pour lui, cette nouvelle religion de l'égalité doit d'abord se confondre partout avec celle de la patrie, pour mieux se réunir dans le concert harmonique des nations.

La foi, c'est la base commune d'inspiration et d'action. Nulle grande chose sans elle (...)

Le chrétien avait la foi qu'un Dieu descendu dans l'homme ferait un peuple de frères, et tôt ou tard unirait le monde dans un même cœur. Cela n'est pas vérifié, mais se vérifiera par nous.

Il ne suffisait pas de dire que Dieu était descendu dans l'homme ; cette vérité, restant dans des termes si généraux, n'a pas eu sa fécondité. Il faut chercher comment Dieu s'est manifesté dans l'homme de chaque nation, comment dans la variété des génies nationaux, le Père s'est approprié aux besoins de ses enfants. L'unité qu'il doit nous donner n'est pas l'unité monotone, mais l'unité harmonique où toutes les diversités s'aiment. Qu'elles s'aiment, mais qu'elles subsistent, qu'elles aillent augmentant de splendeur pour mieux éclairer le monde, et que l'homme dès l'enfance, s'habitue à reconnaître un Dieu vivant dans la Patrie<sup>689</sup>

Pour Jacques Derrida, les derniers mots du livre rappellent que cette « fraternité est un autre nom de l'amitié » dont Michelet pense qu'elle « restera comme la profonde base de la démocratie<sup>690</sup> ». En même temps, le philosophe met en garde contre cette forme d'« assomption et un dépassement de la fraternité chrétienne » dans laquelle il croit reconnaître la « stratégie profonde de tous les nationalismes, patriotismes et ethnocentrismes<sup>691</sup> ».

Paul Bénichou se méfie également de cette « idolâtrie de la Nation<sup>692</sup> » de Michelet qu'il considère comme un « curieux alliage de la Totalité et de la liberté qu'il exalte en même

---

<sup>685</sup> Paul Viallaneix, *La Voie royale*, *op.cit.* p. 378.

<sup>686</sup> *Ibid.*

<sup>687</sup> *Ibid.*

<sup>688</sup> *Ibid.*

<sup>689</sup> Jules Michelet, *Le Peuple*, *op.cit.* p. 237.

<sup>690</sup> Jacques Derrida, *Politique de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, p. 266.

<sup>691</sup> *Ibid.* p. 265.

<sup>692</sup> Paul Bénichou, *Romantisme français I*, Paris, Gallimard, Quarto, 1996, p. 962.

temps<sup>693</sup> ». « S'il y a dans l'humanitarisme quelque chose qui l'apparente à une religion, ce n'est pas tant la propension de ses adeptes à une ferveur sacralisante que le principe de suprématie du collectif qu'en profondeur il implique, la transfiguration ontologique du groupe à laquelle il tend invinciblement<sup>694</sup> ». La difficulté pour l'historien réside par conséquent dans le « partage à faire entre l'humanité en tant qu'être collectif et l'individu<sup>695</sup> ».

#### **2.2.4 La pitié hugolienne, d'abord une question de morale individuelle**

Nous nous appuyerons ici, dans un premier temps, sur l'analyse de Paul Bénichou pour qui Victor Hugo « n'a jamais été, même au temps des *Odes* qu'approximativement catholique<sup>696</sup> ». Avant d'ajouter : « Mais on peut dire que son Dieu, le Christ et la religion demeurent présents dans son œuvre, même après sa conversion aux idées nouvelles<sup>697</sup> ». Hugo avait rencontré Lamennais dès 1821. En 1830, il soutient la création de son journal *L'Avenir* qui sera condamné par Rome dans deux encycliques, mais, si le poète semble un temps lui emboiter le pas, pour Paul Bénichou, « on conclurait trop vite que Hugo ait été en 1830 un catholique libéral à la façon des disciples de Lamennais<sup>698</sup> ». D'autre part, si les réflexions de Hugo sur les réformes économiques sont teintées de saint-simonisme, en revanche, dès 1830, il ne leur emboîte pas le pas sur leur « prétention » à « fonder une religion et une Église et d'en être les prêtres<sup>699</sup> ».

En 1848, les journées révolutionnaires sont marquées par la plantation, un peu partout, d'arbres de la liberté qui reçoivent la bénédiction de religieux. Le poète, s'il se montre sensible à l'atmosphère « à la fois bon enfant électrique de ces journées<sup>700</sup> », semble toutefois désorienté lors des premières semaines de la Révolution. Le Pair de France s'est même fait huer lorsqu'il a harangué les ouvriers place de la Bastille pour leur demander d'accepter la régence de la Duchesse d'Orléans. Selon Franck Laurent, il est « inquiet, jugeant la République prématurée ». Il aurait même refusé le ministère de l'Instruction publique et la mairie d'arrondissement proposée par Lamartine. « S'il crie alors « vive la République universelle » ; c'est peut-être

---

<sup>693</sup> *Ibid.*

<sup>694</sup> *Ibid.*

<sup>695</sup> *Ibid.* p. 924.

<sup>696</sup> Paul Bénichou, *Les Mages romantiques*, *op.cit.* p. 283.

<sup>697</sup> *Ibid.*

<sup>698</sup> *Ibid.*

<sup>699</sup> *Ibid.* note p. 287.

<sup>700</sup> Franck Laurent, *Victor Hugo, écrits politiques*, Paris, Le livre de Poche, 2001, p. 110.

d'abord pour ne pas crier « Vive la République tout court<sup>701</sup> », dans la crainte d'un retour de 93.

Le 2 mars 1848, Hugo aurait assisté à la plantation d'un arbre de la liberté Place des Vosges où il demeure alors. (La place Royale, où la famille résidait depuis 1832, venait de reprendre le nom qu'elle portait durant la Révolution française). Dans une courte adresse à la petite foule des badauds, le poète associe l'arbre de la liberté et la croix du Christ sur le mont Golgotha. Discours tout à fait dans l'air du temps qui mêle un christianisme des origines avec les valeurs d'une République, que Hugo, en l'espèce, veut voir prioritairement exporter dans les Nations européennes.

Le premier arbre de la liberté a été planté, il y a dix-huit cents ans par Dieu même sur le Golgotha (*Acclamations*). Le premier arbre de la liberté, c'est cette croix sur laquelle Jésus Christ s'est offert au sacrifice pour la liberté, l'égalité et la fraternité du genre humain (*bravos et longs applaudissements*). La signification de cet arbre n'a point changé depuis dix-huit siècles.<sup>702</sup>

Mais, selon Jean-Marc Hovasse, ce discours publié dans *Actes et Paroles* est « suspect ». S'il présente bien des accents hugoliens, il ne trouva nul écho dans la presse, et a certainement été rédigé plus tard comme « tous ces événements ressassés ont été forgés de toute pièce<sup>703</sup> ». Selon Jean-Marc Hovasse, cette reconstitution ultérieure aurait pu être destinée à « corriger l'impression assez générale de ce mois de mars 1848 où Sainte Beuve notait dans ses carnets : « Lamartine règne et plane, Hugo patauge<sup>704</sup> ». Reste que dans ce texte sans doute apocryphe, le poète « sous les acclamations présumées du peuple venu le chercher à son domicile, était censé condenser place des Vosges, en une métaphore originale proche de certains ajouts aux *Misérables* datant de l'exil, le nouveau mélange de socialisme et de christianisme qui flottait dans l'air du temps<sup>705</sup> ».

Comme le souligne Franck Laurent, après la fin de la IIe République, et plus encore sous le Second Empire, ce christianisme social des Ozanam, Lacordaire ou Lamennais va laisser plus nettement la place à un « parti clérical animé par Falloux, Montalembert et le journaliste Veillot, parti réactionnaire et revanchard au service du pape et de l'ordre social (...) C'est alors que la majorité des républicains adoptera une attitude anticléricale, voire antireligieuse,

---

<sup>701</sup> *Ibid.*

<sup>702</sup> *Ibid.*

<sup>703</sup> Jean-Marc Hovasse, *Victor Hugo, Tome 1, Avant l'exil*, Paris, Fayard, p. 1016.

<sup>704</sup> *Ibid.* p. 1018.

<sup>705</sup> *Ibid.*

qui ne sera jamais exactement celle de Hugo<sup>706</sup> », même si son spiritualisme refuse toute chapelle.

En effet, celui qui n'aura de cesse de réaffirmer sa croyance en un Dieu, qu'il définira dans la bouche du conventionnel des *Misérables* comme le « moi de l'infini<sup>707</sup> », priera sa vie durant. Dans les premières lignes de *Philosophie*, qu'Hugo présente tout de suite comme un « livre religieux<sup>708</sup> » il se dit « étranger à toutes les religions régnantes » en raison de leurs abus, mais il indique comme un préambule à cette prose qu'il est de « ceux qui croient et qui prient<sup>709</sup> ». Dans le chapitre des *Misérables* baptisé « La prière », écrit après l'exil, Victor Hugo semble donner au lecteur les clés pour comprendre « son déisme philosophiquement rigoureux à côté d'éléments de piété, voire de dévotion commune<sup>710</sup> » :

Il y a un moi dans l'infini d'en haut comme il y a un moi dans l'infini d'en bas. Ce moi d'en bas c'est l'âme, ce moi d'en haut c'est Dieu. Mettre par la pensée, l'infini d'en bas en contact avec l'infini d'en haut, cela s'appelle prier.<sup>711</sup>

Paul Bénichou, rappelle qu'Hugo a prononcé à Guernesey « pendant son exil plusieurs discours à des funérailles de proscrits, et il n'a jamais manqué d'y évoquer et d'y exalter la vie éternelle, de façon indépendante de toute Église<sup>712</sup> ». Il établit un lien entre cette croyance et les préoccupations sociales et égalitaires de l'écrivain : « Ce Dieu, inaccessible à notre intelligence, selon Hugo, comme selon Voltaire ou Rousseau, se manifeste à lui, comme à eux, par la voie de la conscience morale. Cette théologie « qui dépossède les Églises est bien celle de Hugo, mais il est d'un temps où l'on ajoute à la conscience morale les valeurs politico-sociales de la démocratie humanitaire<sup>713</sup> ». Formule résumée dans le vers du poème de la *Légende des Siècles*, « Le Crapaud » : « Quiconque est bon voit clair dans l'enfer obscur<sup>714</sup> ».

Comme l'écrit Claude Millet, cette question morale chez Victor Hugo « se laisse mal séparer de la politique, du droit et de la religion précisément parce que la pitié chez lui transforme toute considération politique, toute considération juridique, toute considération religieuse en

---

<sup>706</sup> Franck Laurent, *Victor Hugo, écrits politiques, op.cit.* p. 111.

<sup>707</sup> Victor Hugo, *Les Misérables, op.cit.* p. 47.

<sup>708</sup> Victor Hugo, *Proses philosophiques des années 1860-1865, op.cit.* p. 467.

<sup>709</sup> *Ibid.*

<sup>710</sup> *Ibid.* p. 376.

<sup>711</sup> Victor Hugo, *Les Misérables, op.cit.* p. 533.

<sup>712</sup> Paul Bénichou, *Les Mages romantiques, op.cit.* p. 378.

<sup>713</sup> *Ibid.* p. 380.

<sup>714</sup> Victor Hugo, « Le Crapaud », *La Légende des Siècles*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, Poésie II, 1985, p. 793.

problème moral<sup>715</sup> ». Pour Claude Millet, « le nom donné à la transformation par l'épreuve de la pitié des questions économiques, juridiques, politiques, religieuses en question morale<sup>716</sup> » est justement celui de *Question sociale*. Ou plutôt des questions sociales telles qu'elles sont énumérées dans *Les Misérables*. Parmi les Amis de l'ABC, « l'esprit » du personnage de Jean Prouvaire est caractérisé par « deux attitudes :

l'une du côté de l'homme, l'autre du côté de Dieu ; il étudiait, ou il contemplait. Toute la journée il approfondissait les questions sociales : le salaire, la capital, le crédit, le mariage, la religion, la liberté de penser, la liberté d'aimer, l'éducation, la pénalité, la misère, l'association, la propriété, la production et la répartition ; l'énigme d'en bas qui couvre d'ombre la fourmilière humaine ; et le soir, il regardait les astres, ces êtres énormes<sup>717</sup>

Mettre la question sociale, originellement celle « des gens qui demandent du pain<sup>718</sup> », au pluriel, c'est montrer que la réponse ne peut se résumer à la seule abolition de la misère. Si la question est multiforme, elle appelle nécessairement une pluralité de réponses pour résoudre les tensions qui minent la société. La religion trouve sa place dans ce catalogue, parce qu'elle se trouve confrontée à la liberté de penser ou d'aimer qui semblent la défier. L'association précède sa limitation, la propriété, et la production, la question de sa répartition. Il n'y a pas une, mais des questions sociales parce qu'il y a des contradictions multiples à résoudre et non une seule question à régler, fût-elle aussi fondamentale que la misère. Leur règlement incombe à chacun et passe par un « interrogatoire » *in petto*, un examen de conscience.

Le premier des bons ménages que l'on fait est celui que l'on fait avec sa conscience. Tâchez d'être heureux en dedans. Et avant tout, ne soyez pas sévère pour les fautes d'en face. En attendant que vous soyez irréprochables, soyez indulgent. Poutre amnistie paille. Considérez - vous, scrutez-vous, questionnez-vous. Commencez l'interrogatoire par mettre sur le tabouret vos propres imperfections. D'un certain mépris de vous-même naîtra la pitié pour autrui.

C'est parce que l'individu, le citoyen, a succédé au sujet du roi que la conscience morale peut, individuellement, d'abord comme indignation puis comme moteur de l'action, permettre l'éradication de la misère. Sentiment qui ne relève pas des dogmes d'une Église, mais qui est

---

<sup>715</sup> Claude Millet, « Commençons donc par l'immense pitié », *Romantisme* 2008/4, N°142, pp. 9-23 <https://doi.org/10.3917/rom.142.0009>

<sup>716</sup> *Ibid.*

<sup>717</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, *op.cit.* p. 666.

<sup>718</sup> Claude Millet, « Question sociales 1833-1834 », Communication au *Groupe Hugo, Université de Paris*, Octobre 2012. <http://groupugo.div.jussieu.fr/groupugo/doc/12-10-20millet.pdf>



essentiellement moral, dans le sens où il résulte de « l'examen que nous faisons de nous-même<sup>719</sup> » :

L'examen de vous-même que vous faites ou ne faites point est étroitement lié au pain que le pauvre aura ou n'aura pas. L'étincelle morale réveillée dans votre âme allumera du feu au-dessus de vos têtes dans une mansarde. Quand il y aura plus de conscience ici, il y aura moins de malheur là. 89 ne sera compris et exécuté que lorsque la dernière guenille aura disparu. Tant qu'il y a eu des sujets, les misérables étaient, pour ainsi dire de droit. Mais là où il n'y a que des citoyens, il ne peut plus y avoir de misérables. La Révolution française, en biffant la fausse aristocratie et en promulguant l'égalité ne diminue pas l'homme, mais l'augmente. Le Peuple grandi dans l'individu et dignifié dans le citoyen, voilà le but de 1789.<sup>720</sup>

Dans le poème « Question sociale » de la *Légende des siècles*, la question que pose l'errance d'une enfant de cinq ans, fille de prostituée, au milieu de la foule est d'abord une interpellation à la société représentée par la terrible indifférence des passants, avant que de l'être à un Dieu dont l'enfant ne peut même articuler le nom. « Proie » qui ne pourra échapper au terrible destin de sa mère,

Et semblait dire à Dieu : Qu'est-ce que je t'ai fait ?  
Dieu non. Elle ignorait ce mot. Le penseur creuse,  
L'enfant souffre. Elle était en haillons, pâle, affreuse  
Jolie, et destinée aux sinistres attraits ;  
Elle allait au milieu de nous passants distraits,  
Toute petite avec un grand regard farouche.<sup>721</sup>

Avec cette double adresse - d'abord au terrifiant silence de Dieu et comme en cascade, à l'indifférence des « passants distraits » - Victor Hugo « ramène toute question à celle de la liberté et à celle de l'équité : de l'égalité entre les consciences libres et solidaires<sup>722</sup> ».

Dans le poème « L'ascension humaine », l'homme, « ce songe, ce spectre en fuite et tremblant<sup>723</sup> », s'il ne peut rivaliser dans la création, et produire, par toute sa philosophie, un simple « grain de blé noir », peut cependant, d'abord par le progrès et par la science, devenir « auxiliaire pour le bien et la vertu<sup>724</sup> » :

L'homme est l'appareil austère  
Du progrès mystérieux  
Dieu fait par l'homme sur terre  
Ce qu'il fait par l'ange aux cieux (...)  
Sous l'urne des jours sans nombre

---

<sup>719</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, op.cit. p. 667.

<sup>720</sup> *Ibid.*

<sup>721</sup> Victor Hugo, *La Légende des siècles, Nouvelle série*, op.cit. p. 531.

<sup>722</sup> Claude Millet, *Victor Hugo, la légende des siècles*, op.cit. p. 101.

<sup>723</sup> Victor Hugo, *Chansons des rues et des bois*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1974, p. 173.

<sup>724</sup> *Ibid.* p. 174.

Depuis qu'il suit son chemin  
 La décroissance de l'ombre  
 Vient aux yeux du genre humain  
 L'autel n'ose plus proscrire  
 La misère est morte enfin ;  
 Ce pain à tous ! On voit sourire  
 Les sombres dents de la faim. (...)  
 Oui, voici qu'enfin recule l'affreux groupe des fléaux !  
 L'homme est l'invincible Hercule,  
 Le balayeur du chaos  
 Sa massue est la justice  
 Sa colère est la bonté  
 Le ciel s'appuie au solstice  
 Et l'homme a la volonté <sup>725</sup>

Pour Hugo, la destruction de la misère, la fin des fléaux sociaux ne peut-être que le fait de la volonté de l'homme, auxiliaire de Dieu. C'est sur lui que pèse entièrement la question de la justice. Pour Pierre Albouy, Hugo fonde par ce moyen « la liberté des hommes sur la paternité divine, qui rend les hommes frères, interdisant à aucun d'exercer son pouvoir sur les autres, de même il fonde l'égalité sur l'immensité divine<sup>726</sup> ».

Ce pouvoir spirituel individuel rêvé par les Humanitaires est pour eux un puissant moyen d'harmonisation sociale d'un peuple pensé ici comme une agglomération de consciences morales. Dès lors, pour Hugo, le « peuple n'est autre chose que l'homme combiné avec lui-même et donnant pour résultante la plus grande somme possible d'intelligence, de vertu, de raison, de science, de foi, d'amour<sup>727</sup> ». La solidarité se désigne ici comme combinaison de l'homme, dans l'égalité, avec une infinité d'autres lui-même.

Il en découle, pour l'exilé de Guernesey, que la « formule scientifique, concrète, sociale et religieuse de l'homme, c'est le peuple<sup>728</sup> ». Formule massive où sont accolés - sans qu'ils ne puissent être jamais séparés – l'avenir social avec l'infini religieux, si le terme concret peut s'entendre ici dans son sens étymologique latin de *concretus*, comme solide, épais, aggloméré. Ce peuple concret vient alors s'opposer à l'indétermination de la foule, d'abord dans la conscience de chaque individu.

Pour que le peuple puisse devenir cette concrétion, solidification ou agglomération par un phénomène qui serait métaphoriquement la force d'attraction de l'harmonie sociale, il doit

---

<sup>725</sup> *Ibid.* p. 179-180.

<sup>726</sup> Pierre Albouy, *Victor Hugo, Œuvres Poétiques III*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1964, p. XXIII.

<sup>727</sup> *Ibid.*

<sup>728</sup> *Ibid.* p. 594.

d'abord être constitué spirituellement en chacun des auxiliaires de Dieu pour le bien par une prise en considération de l'autre, aussi bas soit-il dans l'échelle de l'abomination, dont Hugo fait le préalable à toute transformation : « Commençons donc par l'immense pitié<sup>729</sup> » :

Voir les misères avec un regard tout ensemble de soulagement et de destruction ; en panser le cancer dans l'individu, en extirper le virus dans la société, telle est l'utopie acceptable. Nous défions même ces grands fous sérieux que l'on appelle les sages.<sup>730</sup>

Dans *Les Misérables*, cette perspective qui mêle l'avenir social à l'infini religieux se joue dès le début du roman dans ces moments fondateurs qu'Henri Scépi nomme « opération interhumaine<sup>731</sup> », même si elle est placée sous le regard de Dieu. Ce dispositif fonctionne à plein dans le lien indéfectible que le religieux construit avec Jean Valjean après le vol de son argenterie par le bagnard. Ces chandeliers et quelques couverts sont les objets de cette « opération interhumaine » qui va décider de l'avenir du chemineau sur la route de sa rédemption.

- Tenez ! C'est par là qu'il s'en est allé. Il a sauté dans la ruelle Cocheffet ! Ah l'abomination ! Il nous a volé notre argenterie !
- L'évêque resta un moment silencieux, puis leva son œil sérieux, et dit à Mme Magloire avec douceur :
- Et d'abord, cette argenterie était-elle à nous ?
- Mme Magloire resta interdite. Il y eut encore un silence, puis l'évêque continua :
- Madame Magloire, je détenais à tort et depuis longtemps cette argenterie. Elle était aux pauvres. Qu'était-ce que cet homme ? Un pauvre, évidemment.<sup>732</sup>

Cet échange entre la bonne et l'évêque rend possible le dénouement qui va conduire au contrat moral que le religieux va passer avec le bagnard, ramené chez lui entre deux gendarmes. Il n'y a pas eu de vol, explique Hugo, car les chandeliers appartenaient déjà symboliquement au voleur qui incarne une catégorie victime du drame social qu'est la pauvreté. Ce retournement par l'évêque du sens de la propriété indique comme, l'écrit Henri Scépi, « une sorte de solidarité symbolique (...) qui rapproche les infortunés de l'homme d'Église. Celui-ci comme ceux-là sont engagés dans un enchaînement d'actes, une histoire d'où peut résulter aussi bien leur liberté que leur aliénation<sup>733</sup> ».

---

<sup>729</sup> Victor Hugo, *Proses philosophiques des années 1860-1865*, op. cit. p. 549.

<sup>730</sup> *Ibid.*

<sup>731</sup> Henri Scépi, « *Les Misérables*, un livre de Charité », *Romantisme*, N°180, 2018, pp. 46-58.

<sup>732</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, op.cit. p.111

<sup>733</sup> *Ibid.*

Cette attribution préalable des chandeliers à tous les pauvres transforme le larcin du seul Jean Valjean en un acte licite. Elle permet d'ouvrir au contrat que va passer le religieux avec le bagnard devant Dieu, mais également devant la société représentée par l'escorte de gendarmes qui devront, face aux affirmations de l'évêque, auxquelles personne ne peut croire, le relâcher. C'est l'acte inaugural de Monseigneur Myriel d'annuler le vol qui renvoie le bagnard du côté du bien et inaugure son parcours initiatique. Il permet d'ouvrir à une forme d'association, à une sorte de quasi-contrat. Non pas dans sa définition strictement juridique, mais sur un plan plus symbolique, si l'on extrapole ici l'article 1371 du Code civil de 1804<sup>734</sup> qui définissait les quasi-contrats comme des « faits purement volontaires de l'homme, dont il résulte un engagement quelconque envers un tiers, et quelquefois un engagement réciproque des deux parties » :

L'évêque s'approcha de lui, et lui dit à voix basse :

- N'oubliez jamais que vous m'avez promis d'employer cet argent à devenir honnête homme.

Jean Valjean, qui n'avait aucun souvenir de n'avoir rien promis, resta interdit. L'évêque avait appuyé sur ces paroles en les prononçant. Il reprit avec une sorte de solennité :

- Jean Valjean, mon frère, vous n'appartenez plus au mal, mais au bien. C'est votre âme que je vous achète ; je la retire aux pensées noires et à l'esprit de perdition, et je la donne à Dieu<sup>735</sup>

Il y a bien transaction puisque l'homme d'Église achète devant des témoins qui représentent la société, pour le prix des chandeliers, la rédemption du bagnard sous le signe d'une fraternité dont on ne sait plus si elle est religieuse ou politique, puisqu'elle s'adresse à tous les pauvres. La solennité du moment est soulignée par le ton de la voix de l'officiant et l'attitude médusée de Jean Valjean, qui vient aussitôt relativiser l'engagement et ouvrir la voie à la récidive, avec le vol de la pièce du Petit Gervais. C'est bien parce que les chandeliers appartiennent de prime abord à tous les pauvres, que la vertu théologique de Charité peut être modernisée dans le champ de la question sociale, en termes de partage, de répartition et s'adresser d'abord aux grandes catégories comme la femme, l'enfant, le bagnard qui s'incarnent dans le peuple.

Malgré ces conceptions divergentes, les trois écrivains, qui condamnent les dérives de l'Église, recherchent, selon le mouvement général de l'époque, les voies d'une refondation spirituelle qui doit être nécessairement tournée vers un peuple qui « désespère de la vérité<sup>736</sup> », selon

---

<sup>734</sup> Légifrance. Article 1371 [https://bouquins.legifrance.gouv.fr/codes/article\\_lc/LEGIARTI000006438707/2014-08-06](https://bouquins.legifrance.gouv.fr/codes/article_lc/LEGIARTI000006438707/2014-08-06)

<sup>735</sup> Victor Hugo, *Les Misérables op.cit.* p. 113.

<sup>736</sup> Théodore Jouffroy, « Comment les dogmes finissent », *Commentaires*, numéro 27, 1984, pp. 548-555. <https://bouquins.cairn.info/revue-commentaire-1984-3-page-548.htm>

l'expression de Théodore Jouffroy, dans son texte de 1823 intitulé *Comment les dogmes finissent*. Eux-mêmes inclus dans le processus dont Jouffroy décrit le mécanisme qui se réitérerait dans l'histoire, ils veulent pourtant espérer qu'enfin le « moment du réveil arrive<sup>737</sup> » : Cette génération humanitaire veut partager cette croyance, peut-être cette illusion attachée à la période de 1848 :

Qu'enfin les temps sont arrivés et deux choses sont devenues inévitables : que la foi nouvelle soit publiée et qu'elle envahisse la société : Comment ce grand phénomène se produira-t-il ? Quelles circonstances particulières décideront de son apparition un jour plutôt qu'un autre, dans tel lieu plutôt que dans tel autre ? Il n'y a rien ici de nécessaire ni d'absolu.<sup>738</sup>

Cette attente inquiète doit déboucher idéalement sur une religion de l'Égalité dont la Révolution française, particulièrement chez Michelet, aurait montré la voie, mais dont ils se méfient en même temps, en raison de son pouvoir d'anéantissement de la liberté. D'abord religion de justice, elle se présente comme une question posée à chaque conscience sur la nécessité de redéfinir la suprématie spirituelle du collectif sur l'individu et, par-là, les mécanismes d'un pacte social à repenser sur un mode harmonieux.

---

<sup>737</sup> *Ibid.*

<sup>738</sup> *Ibid.*

## ***Chapitre 2.3 « La coupe au peuple »***

### ***2.3.1 Jean Huss, figure commune de la révolte nationale et de l'harmonie perdue***

La recherche de cette religion tournée vers le peuple, en même temps que la condamnation des dérives de l'Église, aboutit à une réappropriation de grandes figures de la Réforme comme Luther ou Jean Huss. Ces personnages, qui s'opposèrent à Rome et plus particulièrement au système des indulgences, viennent incarner à la fois le refus du mercantilisme, la recherche de ce renouveau chrétien et d'une solidarité religieuse et sociale des origines considérée comme perdue.

Sans transformer Sand, Hugo ou Michelet en adeptes de la religion protestante, on peut s'interroger sur la présence, chez les trois écrivains, de figures de réformateur comme Jean Huss, ou Jean Luther ou de l'anglais John Wycliff, et des Lollards ou Beghards, continuateurs de ces enseignements.

Jean Huss, étudiant pauvre de la région de Prachatice, en Bohême méridionale, ordonné prêtre en 1400, doyen de la Faculté de théologie de Prague l'année suivante, « apparaît surtout comme le plus illustre représentant de ce courant de prédication réformatrice, né au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle de la crise morale de l'Église tchèque, que le grand schisme d'occident aggrave encore <sup>739</sup> ». À partir de mars 1402, ses sermons en langue tchèque rassemblent régulièrement plusieurs milliers de personnes. « Il prêche la réforme de l'Église et oppose à la richesse corruptrice la pauvreté évangélique <sup>740</sup> ». Accusé d'hérésie en raison de son admiration pour le réformateur anglais John Wyclif (1320 env.-1380) il monte sur le bûcher le 6 juillet 1415, et ses cendres sont jetées dans le Rhin. Le peuple vénère Huss comme un saint et un martyr. La foi nouvelle et la nationalité tchèque se confondent dans l'emblème du calice (symbole de la communion sous les deux espèces). L'insurrection des hussites qui, durant dix-huit ans, tiendra tête à cinq croisades que l'Europe envoie à l'appel du pape et de Sigismond pour écraser les « hérétiques ». Dans le vocabulaire français, « pragueurie » remplace alors révolution <sup>741</sup> ».

---

<sup>739</sup> Michel Laran, « HUS JAN (1370 env.-1415) », *Encyclopædia Universalis*. URL : <http://bouquins.universalis-edu.com/encyclopedie/jan-hus/>

<sup>740</sup> *Ibid.*

<sup>741</sup> *Ibid.*

Cette figure de Jean Huss permet en premier lieu de célébrer l'émergence des nationalités contre les vieux empires européens. De ce point de vue, elle résonne particulièrement dans la période du Printemps des peuples et notamment, avec le soutien, en 1848, à l'insurrection malheureuse dite de la Grande Pologne contre la domination russe. Mais la figure de Jean Huss ou de l'anglais John Wycliff représentent également, derrière cette trop évidente métaphore politique, un autre idéal : celui d'une harmonie perdue avec le peuple, d'ordre à la fois social et spirituel.

### **2.3.2 Michelet et la douce berceuse des Lollards**

Au XV<sup>e</sup> siècle, les adeptes de Wyclif, baptisés Lollards reprennent son enseignement et prêchent le retour à une pauvreté évangélique. Précurseurs de la réforme outre-Manche, ils sont accusés d'hérésie et persécutés. Dans son histoire de France, Jules Michelet décrit :

Le laborieux tisserand des Flandres qui semble au premier coup d'œil le frère des humiliati lombards, l'imitateur des pieux ouvriers de Saint Antoine et de Saint Pacôme. Ce tisserand paraît presque plus moine que le moine, seul dans l'obscurité de l'étroite rue, de la cave profonde, créature dépendante des causes inconnues qui allongent le travail, diminue le salaire, il se remet de tout à Dieu. (...) On appelait ces ouvriers Bégards (ceux qui prient) ou Lollards d'après leurs pieuses plaintes, leur chants monotone comme d'une femme ou d'un enfant<sup>742</sup>.

Ce travail quasi monastique de l'ouvrier tisserand à domicile qui se berce de son propre chant vient s'opposer dans *Le Peuple* à la moderne captivité de l'ouvrier de la manufacture : La révolution des métiers de la filature et du coton qui a abouti à mettre à la disposition du plus grand nombre le linge de maison ou les vêtements dont le coût a considérablement baissé s'est faite au prix d'une « malheureuse population asservie aux machines ». Si elle est incontestablement pour Jules Michelet un « puissant agent du progrès démocratique », la révolution industrielle, dont il a constaté lui-même les effets outre-Manche, a créé une catégorie « d'hommes-machines ». Visitant une manufacture dans la région de Rouen, il se demande à la vue de ces grands ateliers si « un cœur bat dans cette foule. Bien peu, son action est comme suspendue ; il semble pendant ces longues heures qu'un autre cœur, commun à tous ait pris la place, cœur métallique, indifférent, impitoyable et que ce grand bruit assourdissant dans sa régularité, n'en soit que le battement<sup>743</sup> ». Michelet considère, à l'inverse, le travail solitaire du tisserand comme « bien moins pénible » parce qu'il pouvait « rêver ». Pour lui, cette révolution

---

<sup>742</sup> Jules Michelet, *Histoire de France*. Vol. 5, Paris, Chamerot, 1861. p. 293.

<sup>743</sup> Jules Michelet, *Le Peuple*, *op.cit.* p. 99.

industrielle anglaise avec son cortège de misère n'est pas encore une fatalité dans une France encore largement paysanne.

Les tisserands du moyen âge furent célèbres sous le nom de Lollards, parce qu'en effet, tout en travaillant, ils lollaient, chantaient à voix basse, ou du moins en esprit, quelque chant de nourrice. Le rythme de la navette, lancée et ramené à temps égaux, s'associait au rythme du cœur ; le soir, il se trouvait souvent qu'avec la toile, s'était tissé, aux mêmes nombres, un hymne, une plainte.<sup>744</sup>

Ces tisserands des Flandres du moyen âge enseignèrent « pour doctrine une communauté plus que fraternelle qui devait mettre un paradis sensuel ici-bas<sup>745</sup> ». L'image du doux lollard, du rêveur ouvrier médiéval contribue à la construction chez l'historien d'une forme idéale de « socialisme médiéval<sup>746</sup> » dans lequel il recherche les fondements des doctrines de l'avenir. Dans son *Histoire de France*, il décrit le chant des tisserands comme une figuration de l'amour :

Il est près des siens, son cœur chante (...) la famille, le foyer c'est l'amour. Et c'est aussi le nom d'amour ou d'amitié qu'ils donnaient à la famille de choix, la grande confrérie ou commune. L'on disait l'amitié de Lille, l'amitié d'Aire, etc. Cela s'appelait encore (et plus souvent) *ghilde*, ou contribution, sacrifice mutuel.<sup>747</sup>

Michelet ajoute dans une note de bas de page : « je traduis ici avec propriété et selon le sens primitif. Le sens ordinaire est association, le sens primitif est don, contribution<sup>748</sup> ». Le recouvrement de tous ces termes inscrit le doux chant du Lollards dans un processus où le mot amitié permet ce glissement de la symbolique de l'amour vers une dimension politique. L'amitié, c'est le regroupement en structures qui s'articulent, de la famille vers la commune.

Dans le tome *Réforme* de son *Histoire de France*, Michelet relie à son tour Jean Luther à ces chanteurs de berceuses, de lollos. De bouche en bouche, ce chant devient toute la *Théologie Allemande* : « C'est d'eux que l'a reçue Luther. Luther est un lollard, le chanteur, non du chant étouffé à voix basse, mais d'un chant plus haut que la foudre » Et plus loin « il dit lui-même comme la chose lui vint et comment il eut le courage d'exécuter ce que son éducation lui faisait regarder comme la plus extrême misère. Il eut pitié du peuple.<sup>749</sup>

---

<sup>744</sup> *Ibid.*

<sup>745</sup> *Ibid.* p. 101.

<sup>746</sup> Laurence Richet, « Michelet à la recherche d'un socialisme médiéval », Actes du colloque de Tours *Michelet et la question sociale, Revue Littérature et Nation* N°18, 1997, pp. 101-115.

<sup>747</sup> Jules Michelet, *Histoire de France, VIII, XVI<sup>e</sup> siècle, Réforme*, Paris, Chameroth, p. 315.

<sup>748</sup> *Ibid.*

<sup>749</sup> *Ibid.* p. 96.



Son chant, assimilé à celui d'un rossignol dont nous avons vu la fonction d'intercesseur entre l'homme et le divin, est décrit comme une « voix pure qui est celle du peuple (...) on s'embrasse sur les places, comme on fit bien plus tard par toute l'Europe pour la prise de la Bastille<sup>750</sup> ».

Bien plus tard, comme l'indique Paul Viallaneix, pendant l'hiver 1853-1854, dans une période de sympathie croissante à l'égard des idées de Babeuf, l'historien dans ses notes préparatoires à la rédaction du *Banquet* relève la « sainteté de ces « communistes » que sont « mes Lombards (humilati, Vaudois de Lyon, Flamands (beghards), (...) et ceux de Paris (Cabet nul désordre). (...) Donc le banquet des égaux et identiques, sans président ni roi (d'ici ou du ciel) est l'idéal socialiste, jadis dangereux comme monachisme<sup>751</sup> ». Dans ces années où Paul Viallaneix voit se forger la figure d'un « Babeuf-Michelet<sup>752</sup> », l'idée socialisante de l'historien plonge ses racines jusque dans ce moyen-âge tardif d'où émerge Jean Huss. Figure dirigée contre l'Église des riches qui va permettre à Jules Michelet, contre les utopies transfrontalières de socialistes comme Fourier, de construire, à partir de ce modèle médiéval, une forme de socialisme national. Comme l'a montré Jacques Viard, chez Pierre Leroux, que Michelet lit alors avec attention comme George Sand, « la coupe par laquelle l'hérésie hussite demande la communion sous les deux espèces (le pain et le vin) devient à ce moment un symbole de partage égalitaire<sup>753</sup> ». « Ce violent soupir pour le peuple, pour que le peuple travailleur puisse enfin boire et manger n'est pas une chose nouvelle (...) Il semble au quatorzième siècle, bien exprimé chez les hussites par ce mot : « La coupe au peuple<sup>754</sup> ». À partir de cette grande pitié, Michelet pourra bâtir, son « socialisme utopique, spiritualiste, national, non insurrectionnel, très proche en cela de la pensée française avant 1848<sup>755</sup> ».

### **2.3.3 George Sand : « celui à qui on a fait tort te salue »**

George Sand s'est également intéressée aux Lollards et aux hussites, au point de publier en 1843, avant *Consuelo* ou *La Comtesse de Rudolstadt*, dans la *Revue Indépendante*, deux articles consacrés à deux figures majeures du mouvement, Procope et Jean Zyska, « le redoutable aveugle » qui voulut qu'on fasse un tambour de sa peau pour conduire pour l'éternité les hommes au combat. Dans *Jean Zyska*, George Sand retrace la vie de Jean Huss depuis ses liens avec les lollards et jusqu'à son martyr sur le bucher. Elle insiste à son tour sur la

---

<sup>750</sup> *Ibid.* p. 100.

<sup>751</sup> Paul Viallaneix, *La Voie Royale*, *op.cit.* p. 405.

<sup>752</sup> *Ibid.* p. 406.

<sup>753</sup> Laurence Richer, « Michelet à la recherche d'un socialisme médiéval », *art.cit.*

<sup>754</sup> *Ibid.*

<sup>755</sup> *Ibid.* p. 115.

revendication sociale derrière celle de la communion sous les deux espèces, avec cette coupe de partage qui doit être rendue au peuple, comme symbole d'une égalité politique de nature à intéresser son temps. Selon George Sand, l'idée cachée derrière les prédications de Wyclif et Jean Huss, celle qui leur vaudra l'accusation d'hérésie, est bien celle de l'égalité et d'une forme de communisme apparenté à une vision de l'Église primitive :

Les âmes populaires plus pressées par leur feu intérieur et par leurs souffrances matérielles, avaient vite songé à réaliser l'idée cachée au fond de cette question de dogme ; et, tandis que les classes patientes par nature et par position se contentaient de réclamer la coupe, les pauvres conduits et agités par divers types de fanatiques, s'apprêtaient à réclamer l'égalité et la communauté de biens et de droits, dont la coupe n'était pour eux que le symbole<sup>756</sup>.

Comme le note Bernard Hamon, dans la conception sandienne, « ce n'est donc pas seulement pour communier sous les deux espèces que les Taborites se soulèvent, mais bien parce qu'ils veulent instaurer un régime républicain d'égalité fraternelle <sup>757</sup> ». Selon lui, ils entendent « bien retourner aux principes de l'Évangile « fraternel et égalitaire » de Saint-Jean qui appelaient l'Église à l'austérité matérielle, à l'abandon de ses pouvoirs temporels et à la suppression de privilèges confiés à ses représentants<sup>758</sup> ».

L'histoire de cette guerre des hussites à la fois patriotique et religieuse qui ensanglanta la bohème est racontée au chapitre XXV de *Consuelo* (1843). Plus loin, au chapitre LIV, le comte Albert de Rudolstadt, qui, atteint d'un mal étrange, revit l'histoire tourmentée de ses ancêtres hussites entend épouser Consuelo rentrée au service de sa famille comme répétitrice au château des Géants. Il veut, au nom de la « sainte égalité », dépasser la barrière des classes sociales qui rend, pour Consuelo, cette union impossible,

Reconnaissez donc dans votre cœur, auquel je m'adresse (...) que l'égalité est sainte, que c'est la volonté du père des hommes et que le devoir des hommes est de l'établir entre eux. Lorsque les peuples étaient fortement attachés aux cérémonies de leur culte, la communion représentait pour eux toute l'égalité dont les lois sociales leur permettaient de jouir. Les pauvres et les faibles y trouvaient une consolation et une promesse religieuse qui leur faisait supporter les mauvais jours.<sup>759</sup>

---

<sup>756</sup> George Sand, *Jean Zyska*, Paris, Michel Lévy frères, 1867, p. 39.

<sup>757</sup> Bernard Hamon, « Jean Zyska et Procope le Grand ou les vertus de l'hérésie », *Lectures de Consuelo. La Comtesse de Rudolstadt de George Sand*, Lyon, Presses universitaires de Lyon.

<sup>758</sup> *Ibid.*

<sup>759</sup> George Sand, *Consuelo*, Phébus-Libretto, Paris, 1999, p. 416.

George Sand superpose communion et égalité dans la mesure où l'égalité est donnée comme fondement oublié d'un message évangélique qui doit être réactualisé dans sa dimension sociale. Celle-ci s'oppose à la séparation entre l'Église et le peuple. Pour George Sand c'est à cette « idée première » que s'est rattachée le combat patriotique et la question des nationalités : « Les pauvres se révoltèrent et reprirent leur sueur et leur sang dans les trésors des abbayes et sur la chape des évêques. Voilà le fond de la querelle à laquelle, à laquelle vinrent se joindre le sentiment d'indépendance et la haine de l'étranger<sup>760</sup> ». George Sand qualifie tour à tour les chrétiens de « peuple » ou de « citoyens » coupés d'ecclésiastiques seuls autorisés à tremper les lèvres dans le calice soustrait à ses véritables destinataires par les clercs :

Comprenez-vous maintenant pourquoi le peuple s'écria tout d'une voix : *La coupe ! Rendez-nous la coupe !* La coupe aux petits, la coupe aux enfants, aux femmes, aux pêcheurs et aux aliénés. La coupe à tous les pauvres, à tous les infirmes de corps et d'esprit ; tel fut le cri de révolte et de ralliement de toute la Bohême.

Dans cette énumération sont projetées les catégories qui sont au XIX<sup>e</sup> siècle concernées par ces questions sociales nées de la révolution industrielle : celle des enfants, des femmes, des aliénés, des infirmes, qui figurent ici tous les « pauvres », la part des misérables, des exclus qui sont justement ces êtres frontières, sujets de « l'immense pitié » hugolienne.

Dans *Consuelo*, cette religion de l'égalité a été prêchée, comme l'explique Albert de Rudolstadt, par cette « secte mystérieuse et singulière » reconnue par Consuelo comme les Lollards. Ces tisserands qui rêvèrent de « réhabiliter la vie de la chair et de réunir dans un seul principe divin ces deux principes arbitrairement divisés, la vie de l'âme et la vie des sens » afin, selon lui, de « sanctionner l'amour, l'égalité, la communauté de tous, les éléments du bonheur. C'était une idée juste et sainte<sup>761</sup> ». Rejetés par l'Église, ils cherchaient à « relever de son abjection le prétendu principe du mal, et à le rendre, au contraire, serviteur et agent du bien. » Cette absolution et cette réintégration « de Satan dans le chœur des esprits célestes » les fit accuser d'hérésie par les pontifes et les évêques « qui avaient refoulé dans les fictions de l'enfer la religion de l'égalité et le principe du bonheur pour la famille humaine<sup>762</sup> ». George Sand fait état de cette croyance de ces Lollards qui se saluaient par cette devise « que celui à qui on a fait tort te salue<sup>763</sup> » : « C'est que, dans la croyance des Lollards, Satan n'était pas l'ennemi du

---

<sup>760</sup> *Ibid.* p. 277.

<sup>761</sup> *Ibid.* p. 419.

<sup>762</sup> *Ibid.*

<sup>763</sup> *Ibid.* p. 287.

genre humain, mais au contraire son protecteur et son patron. Ils le disaient victime de l'injustice et de la jalousie<sup>764</sup> ». Mais, George Sand prend en même temps soin de tenir à distance ces idées de réhabilitation du démon au nom de la justice. Sa pure héroïne se montre plus que réservée envers ces théories. Consuelo « n'était pas bien sûr que le diable fut une chimère, et l'enfer un une fable poétique (...) Interdite, troublée dans toutes les croyances de son enfance par cette lutte où elle se voyait lancée entre la superstition des uns et l'incrédulité des autres, Consuelo eut ce soir-là beaucoup de mal à faire ses prières<sup>765</sup> ».

Ce retour à l'origine d'une « communauté sociale de frères<sup>766</sup> » solidaire participe à ce rêve où ferait retour la nécessité d'un nivellement des écarts de fortune et de la réalisation d'une communauté de biens. Le doux chant des Lollards réactualise la possibilité de l'accomplissement de ce « mythique socialisme primitif, forme d'organisation naturelle d'une humanité non corrompue<sup>767</sup> ». George Sand, qui fera également revivre Jean Huss dans *Spiridon* (1838-39), participe, à la manière d'un Pierre Leroux ou des chrétiens sociaux qui s'inspirent d'un « communionisme » chrétien des origines, à cette revivification de cette doctrine hussite qu'ils analysent comme à la fois religieuse et sociale.

### **2.3.4 Victor Hugo, de la Jacquerie à la Révolution**

Dans *Napoléon le Petit Histoire d'un crime*, Victor Hugo va associer cette image du Lollard à la figure repoussoir du « partageux<sup>768</sup> » utilisée par le régime pour effrayer les populations et justifier rétrospectivement le coup d'état du 2 décembre 1851. Dans le chapitre « La Jacquerie », les lollards et hussites sont assimilés à ces « spectres rouges<sup>769</sup> » figures repoussoirs brandies par les tenants du futur Napoléon III.

Ce terme de *Jacquerie* désigne de manière générale les révoltes paysannes depuis la grande révolte de 1358 qui tira son nom de la figure générique du paysan français dénommé Jacques Bonhomme. Cette révolte, qui se déroule pendant la guerre de Cent Ans a été comparée au mouvement de revendication égalitaire des Taborites en bohème ou des hussites en raison de la violence du conflit, de sa répression sanglante et de la fin brutale de ses meneurs.

---

<sup>764</sup> *Ibid.*

<sup>765</sup> *Ibid.* p. 289.

<sup>766</sup> Pierre Rosanvallon, *La Société des Égaux*, Paris, Le Seuil, 2011, p. 58.

<sup>767</sup> *Ibid.*

<sup>768</sup> Victor Hugo, *Napoléon le petit*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, Histoire, 1987, p. 84.

<sup>769</sup> *Ibid.* p. 83.

Dès lors, ce nom de *Jacquerie* a été adopté pour désigner toute révolte paysanne contre le pouvoir royal, comme celle survenue avant la Révolution française, d'avril à mai 1775, dite *Guerre des Farines* dans le nord, l'est et l'ouest du royaume. Elle survint pour protester contre l'augmentation du coût des céréales et du pain attribuée par les paysans à la libéralisation des prix de base. Victor Hugo estime qu'après le coup d'État du 2 décembre « le nouveau pouvoir s'est mis à crier à la Jacquerie comme cet assassin qui criait au voleur<sup>770</sup> » :

Qu'était le spectre rouge, sinon la Jacquerie ? (...) les imaginations de l'entourage se sont données carrière, on a exhumé les épouvantes de la Mère L'Oie, et plus d'un enfant, en lisant le journal, aurait pu reconnaître l'ogre du bonhomme Perrault déguisé en socialiste (...)

On a crié : Alerte bourgeois ! Sans nous vous étiez perdus. Nous avons mitraillé, mais c'était pour votre bien. Regardez, les lollards étaient à vos portes, les anabaptistes escaladaient votre mur, les hussites cognaient à vos persiennes, les Maigres montaient votre escalier, les Ventres-Creux convoitaient votre dîner. Alerte !<sup>771</sup>

Lollards et hussites sont assimilés ici aux révoltés de la faim de la période thermidorienne, (1795) qui avait vu s'opposer à Paris, en Germinal et Prairial an III, après un nouvel hiver rigoureux, les « Ventre dorés » ou « cochons gras » dénoncés comme privilégiés ou accapareurs et de l'autre la « nation des ventres creux », la tribu des « maigres » qui avait subi la fermeture des anciens ateliers de charité, comme les ouvriers subirent celle des Ateliers nationaux après 1848. Victor Hugo veut transformer ces représentations négatives et menaçantes destinées à effrayer les bourgeois, en victimes de la misère et de la faim, misérables privés de la solidarité de la Nation. Les partageux et socialistes, qui menaceraient les intérêts privés, sont associés par Hugo, dans un contre-modèle, aux réformateurs martyrisés qui se sont levés au moyen-âge en France comme en Bohême, au nom de leur foi, contre la corruption des puissants :

N'avait-on pas annoncé que la Constituante de 1848 serait une « chambre rouge ? Chambres rouges, spectres rouges, croquemitaines rouges, toutes ces prédictions se valent. Ceux qui promènent au bout d'un bâton ces fantasmagories devant les populations effarouchées savent ce qu'ils font et rient derrière la loque horrible qu'ils font flotter.<sup>772</sup>

Dans ce but, l'écrivain utilise le vocabulaire du conte pour disqualifier le récit proposé par le nouveau régime. De *Ma Mère L'Oie* au croquemitaine en passant par Charles Perrault, il s'agit de faire émerger l'idée que ce qui est proposé au pays est avant tout un récit fantasmagorique destiné à agiter la peur pour justifier le couronnement du 2 décembre 1852.

---

<sup>770</sup> *Ibid.*

<sup>771</sup> *Ibid.*

<sup>772</sup> *Ibid.* p. 82.

Dans *Les Misérables*, au chapitre « Les mines et les mineurs », effectuant ce qu'il désigne comme un travail de « philosophe social<sup>773</sup> » qui pourrait s'apparenter à une description proto sociologique des couches de la société, l'écrivain propose dans sa vision en « échelle descendante<sup>774</sup> » une graduation continue entre ceux qu'il nomme les « ouvriers<sup>775</sup> » constructeurs des marches ou la « philosophie peut prendre pied.<sup>776</sup> ». Amplifiant de manière très forte le rôle du moine réformateur dans l'histoire, Victor Hugo fait démarrer son échelle à Jean Huss pour, en passant par Descartes ou Voltaire, aboutir aux grands penseurs des Lumières comme Condorcet, mais aussi à des avatars tragiques comme Robespierre, Marat et Babeuf :

L'échelle descendante est étrange ; et chacun de ces échelons correspond à un étage où la philosophie peut prendre pied, et où l'on rencontre un de ses ouvriers, quelquefois divins, quelquefois difformes. Au-dessous de Jean Huss, il y a Luther ; au-dessous de Luther, il y a Descartes ; au-dessous de Descartes, il y a Voltaire ; au-dessous de Voltaire, il y a Condorcet ; au-dessous de Condorcet, il y a Robespierre ; au-dessous de Robespierre, il y a Marat, au-dessous de Marat, il y a Babeuf. Et cela continue. Plus bas, confusément, à la limite qui sépare l'indistinct de l'invisible, on aperçoit d'autres hommes sombres, qui peut-être n'existent pas encore. Ceux d'hier sont des spectres ; ceux de demain sont des larves. L'œil de l'esprit les distingue obscurément. Le travail embryonnaire de l'avenir est une des visions du philosophe<sup>777</sup>.

Dans cette énumération Hugo donne au prédicateur protestant une importance considérable dans la formation des idées de liberté et de fraternité. Pour le poète, le moine qui ouvrit le chemin à Luther, a commencé à poser, dès l'époque des jacqueries en France et des révoltes en Bohême, ces jalons qui vont aboutir à la Révolution, y compris dans ses manifestations les plus terribles. La puissance va aux idées et aux philosophes dans la fabrication d'un processus téléologique où l'Histoire aboutit, nécessairement à la Révolution française :

La civilisation a des phrases. Ces phrases mystérieuses sont les siècles. Elle ne dit pas ici ce qu'elle dit là. Mais ces phrases mystérieuses s'enchaînent ; la logique - le logos - est dedans et leur série constitue le progrès. Toutes ces phrases, expression d'une idée unique, l'idée divine, écrivent lentement le mot fraternité.<sup>778</sup>

Le procédé d'énumération utilisé dans *Les Misérables* est identique pour sous-tendre, dans *William Shakespeare*, la même démonstration :

Dante mort, c'est le point mis à la fin du treizième siècle ; Jean Huss peut venir. Shakespeare mort, c'est le point mis à la fin du seizième siècle. Après ce poète, qui contient et résume toute

---

<sup>773</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, *op.cit.* p. 734.

<sup>774</sup> *Ibid.*

<sup>775</sup> *Ibid.*

<sup>776</sup> *Ibid.*

<sup>777</sup> *Ibid.*

<sup>778</sup> *Ibid.*

la philosophie, les philosophes, Pascal, Descartes, Molière, Lesage, Montesquieu, Rousseau, Diderot, Beaumarchais, peuvent venir. Voltaire mort, c'est le point mis à la fin du dix-huitième siècle. La Révolution française, liquidation de la première forme sociale du christianisme, peut venir.<sup>779</sup>

Cette figure de Jean Huss est récurrente chez Hugo. On le retrouve dans *Les Contemplations*, *Dieu*, *Les Sept cordes de la lyre*, *Les Châtiments* ou dans la Nouvelle série de *La légendes des Siècles* au poème « À l'Homme ». Au cours de son voyage en Allemagne rapporté dans *Le Rhin*<sup>780</sup>, le poète dessine le palais du Concile de Constance et note, en bas de la page : « Constance – palais du concile où fut jugé Jean Hus. 25 7<sup>bre</sup> 1869 ».

Comme Louis Blanc dans le début de son *Histoire de la Révolution française*, le martyr de Jean Huss est présenté comme une lointaine fondation de la Révolution française. Ses derniers instants sont mis en scène dans *La Pitié suprême*, long poème épique et philosophique écrit en 1857 et qui ne sera publié qu'en 1879. D'abord destiné à figurer dans *La Légende des Siècles*, le texte finalement séparé reçu comme un élément de la lutte que menait l'écrivain depuis 1871 pour l'amnistie des communards. Jean Huss y est donné comme symbole de la puissance de la bonté et du pardon :

Jean Huss était lié sur la pile de bois  
Le feu partout sous lui pétillait à la fois  
Jean Huss vit s'approcher le bourreau de la ville,  
La face monstrueuse, épouvantable et vile,  
L'exécuteur, l'esclave infâme, atroce, fort  
Sanglant, maître de l'œuvre obscure de la mort  
(...)  
Il venait ajouter de l'huile et de la poix  
Il apportait, suant et geignant sous le poids,  
Une charge de bois à l'horrible fournaise  
Sous l'œil haineux du peuple, il remuait la braise  
Abject, las, réprouvé, blasphémé, blasphémant  
Et Jean Huss, par le feu léché lugubrement  
Leva les yeux au ciel et murmura : Pauvre homme !<sup>781</sup>

Les derniers mots du précurseur du protestantisme qui viennent sceller dans ce poème son alliance avec le peuple sont l'objet de plusieurs versions. Selon une autre légende, une femme âgée serait venue déposer une brindille au pied du bûcher. À sa vue, Jean Huss se serait écrié : « O sancta simplicitas ! ». D'autre part, avant de mourir il aurait annoncé la venue de Luther.

---

<sup>779</sup> Victor Hugo, *William Shakespeare*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, Critique, 1985, p. 450.

<sup>780</sup> Victor Hugo, *Voyages*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 1987, p. 242.

<sup>781</sup> Victor Hugo, *La Pitié suprême*, Poésie III, *op.cit.* pp. 956-957.

Prédiction reprise par Victor Hugo dans *William Shakespeare* : « Jean Huss mourant prédit Luther. Il s'écrie : Vous brûlez l'oie (Hus), mais le cygne viendra<sup>782</sup> ». Hugo aurait pu reprendre cette citation du *Grand dictionnaire* de Louis Moréri, qui consacrait une très longue notice aux hussites. George Sand utilise elle aussi ces ultimes paroles apocryphes en latin pour en faire la dédicace de *Mauprat* à son ami d'enfance de Nohant Gustave Papet :

Quoique la mode proscrire peut-être l'usage patriarcal des dédicaces, je te prie, frère et ami, d'accepter celle d'un conte qui n'est pas nouveau pour toi. Je l'ai recueilli en partie dans les chaumières de notre Vallée noire. Puisse-nous vivre et mourir à en redisant chaque soir notre invocation chérie : *Sancta simplicita*<sup>783</sup>

Cette figure de Jean Huss partagée par les trois écrivains participe à donner, par la narration d'un passé mythifié, une assise à un socialisme évangélique inspiré d'une église primitive ou d'un moyen-âge où les affrontements mêlent le social au religieux.

Le sacrifice sur le bucher peut être considéré comme un moment de cristallisation dans un récit de fondation qui mêle par nature événements historiques et fiction. Il permet, en donnant une assise mythologique, de s'adresser aux couches de la société perméables aux nouvelles idées progressistes. De grandes figures sacrificielles à la mode de Jean Huss, qui ont prêché des doctrines de l'égalité, fournissent ce modèle de nature à légitimer dans l'histoire les utopies, pour des hommes du XIX<sup>e</sup> siècle qui assistent à la naissance d'une société industrielle et qui sont à la recherche de nouveaux récits.

Les anciennes révoltes ou les Jacqueries qui seraient les prodromes de la Révolution française viennent, pour les trois écrivains, rappeler qu'en ignorant la nécessité de rendre « la coupe au peuple » elles demeurent toujours en gestation au fond des mines philosophiques ou des bas-fonds des *Misérables* qui ont en commun d'être soustraits à la vue des classes les plus aisées.

---

<sup>782</sup> Victor Hugo, *William Shakespeare*, *op.cit.* p. 334.

<sup>783</sup> George Sand, *Mauprat*, *op.cit.* p. 34.





## ***Chapitre 2.4 Sortir du couvent pour naître au lien démocratique***

Le dépouillement consenti des richesses qui présiderait à la constitution d'une nouvelle religion et qui se traduirait par la mise en commun absolue de tous les biens de manière volontaire est associé à l'imaginaire du couvent. Lieu ambivalent qui s'apparente à la fois à la plus haute spiritualité et au communisme primitif, en même temps qu'il évoque l'effroi du renoncement à la vie réelle et la négation de l'individu né de la Révolution française.

Le couvent, qui peut-être en même temps le lieu de toutes les élévations et celui de toutes les oppressions, se présente d'abord comme la métaphore d'une communauté originelle à jamais perdue à laquelle les mots de commune ou de communisme peuvent être attachés, avant que de représenter, dans ses formes contemporaines, un lieu de l'enfermement physique et la négation de la vie intérieure, dont il faut à tout prix sortir pour se constituer comme individu, en lien dans la communauté. Ces ensembles architecturaux clos, majestueux et oppressants, condensent ce double aspect : la richesse de la vie la plus solidaire, mais aussi celui d'une solidarité effrayante, parce que poussée à son paroxysme, qui menacerait de devenir un outil de destruction de la conscience individuelle et dont les héros des romans doivent finalement s'extraire pour accomplir un destin individuel, condition de la revivification d'un lien social véritable. Tout se joue à l'articulation entre le dedans dehors de la claustration comme espace symbolique, marge incertaine entre l'individuel et le social, nécessaire à la constitution de la solidarité comme un lien qui préserverait le sujet de sa propre dissolution.

### ***2.4.1 Hugo, entre fascination et répulsion de la vie derrière ces hauts murs***

Cette ambivalence essentielle est exprimée par Victor Hugo dans les chapitres des *Misérables* qu'il consacre à la description des couvents parisiens, lorsque Jean Valjean, devenu Fauchelevent, accompagné de Cosette, trouve refuge au Petit Picpus. C'est là que la jeune fille grandira, dans ce havre caché – *hortus conclusus* – en plein milieu de la ville. La description du couvent, comme de la religion elle-même, y oscille en permanence entre « un côté hideux que nous exécrons et un côté sublime que nous adorons<sup>784</sup> ». La fascination hugolienne concerne à la fois la prière vue comme la mise en relation de deux infinis, mais tout autant que l'organisation sociale de ces rassemblements d'hommes ou de femmes. L'écrivain décrit bien, dès les premières lignes du chapitre une forme de communisme primitif où des hommes se réunissent et habitent en commun :

---

<sup>784</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, *op.cit.* p. 526.

En vertu de quel droit ? En vertu du droit qu'a tout homme d'ouvrir ou de fermer sa porte (...) pas un d'entre eux ne possède en propriété quoi que ce soit. En entrant là, celui qui était riche se fait pauvre. Ce qu'il a, il le donne à tous. Celui qui était ce qu'on appelle noble, gentilhomme et seigneur, est l'égal de celui qui était paysan (...) plus de titres, les noms de famille même ont disparu (...) Tous sont courbés sous l'égalité des noms de baptême. Ils ont dissous la famille charnelle et constitué dans leur communauté la famille spirituelle. Ils n'ont plus d'autres parents que tous les hommes. Ils secourent les pauvres, ils soignent les malades. Ils se disent l'un à l'autre mon frère<sup>785</sup>

Dans ce paragraphe, le couvent semble, à première vue, réaliser le programme de la Révolution de 1789, en abolissant les barrières entre les ordres. Le Noble et le paysan sont tous « courbés sous l'égalité des noms de baptême<sup>786</sup> » et réalisent ainsi la fraternité. Mais cette égalité ne suffit pas. La condition indispensable à la réalisation de l'idéal démocratique est le choix librement consenti de rentrer dans la communauté. La solidarité sans limite, comme son pendant chrétien - la charité absolue - ne peut se réaliser qu'à cette troisième condition. Si, et seulement si la liberté individuelle comme principe intangible vient couronner l'édifice.

À condition que le monastère soit absolument volontaire, je considérerais toujours la communauté claustrale avec une certaine gravité attentive et avec quelques égards déferents. Là où il y a communauté il y a commune ; là où il y a commune, il y a le droit. Le monastère est le produit de la formule : Égalité, Fraternité. Oh ! Que la liberté est grande ! Et quelle transfiguration splendide ! La Liberté suffit à transformer le monastère en République.<sup>787</sup>

Dans ce texte, le projet de la vie monastique se limite tout d'abord à deux des trois termes de la devise républicaine : Égalité et Fraternité. Il manque encore le troisième ; cette Liberté qui doit procéder à la « transfiguration » - c'est-à-dire le passage de la nature corporelle à la nature divine. La réalisation, dans le cadre monastique de l'idéal de 1789, ne peut se concevoir sans ce principe individuel de Liberté, même si c'est pour finalement y renoncer. Dans cette perspective, comme l'écrit Nicole Savy, si « la révolution a bien détruit le monachisme contemporain, son principe même, celui d'une communauté librement consentie, démocratique – chaque monastère étant une République – est paradoxalement conforme aux idéaux révolutionnaires, et donc appelé à se régénérer<sup>788</sup> ». L'idéal de solidarité qui voit le riche se dépouiller pour secourir les pauvres ou soigner les malades n'y trouve de validité que comme un choix initial qui en constitue le fondement même.

---

<sup>785</sup> *Ibid.* p. 531.

<sup>786</sup> *Ibid.* p. 532.

<sup>787</sup> *Ibid.*

<sup>788</sup> Nicole Savy, « Les procédures de réalisation, l'exemple du Petit Picpus », *Groupe Hugo Université Paris VII*. [http://groupugo.div.jussieu.fr/groupugo/Textes\\_et\\_documents/Savy\\_Les\\_procedures\\_de\\_realisation.pdf](http://groupugo.div.jussieu.fr/groupugo/Textes_et_documents/Savy_Les_procedures_de_realisation.pdf)

Si Victor Hugo professe une profonde admiration pour la simple virtualité que puisse exister un « couvent idéal<sup>789</sup> » où des hommes sans possessions s’agenouillent pour prier, il n’en demeure pas moins que, sans cette liberté, comme chez Michelet, le monachisme fondé sur la contrainte sociale « du point de vue de l’histoire, de la raison et de la vérité » est « dépassé<sup>790</sup> » « Les communautés monastiques sont à la communauté sociale ce que le gui est au chêne ; ce que la verrue est au corps humain. Les monastères, bons au dixième siècle, discutables au quinzième, sont détestables au dix-neuvième<sup>791</sup> ». Dès lors, pour l’écrivain réformateur, cette « communauté sociale » qu’il appelle de ses vœux s’oppose à la « communauté monastique » subie, comme négation de la liberté. En 1864, dans *William Shakespeare*, cette image négative du couvent va servir aussi à décrire les théories socialistes utopiques et communistes les plus extrêmes qui s’apparenteraient davantage pour le poète à un « rêve à reculons ». Il les renvoie dos à dos avec les plus virulents programmes antirévolutionnaires :

L’utopie de Joseph de Maistre<sup>792</sup>, c’est une augmentation d’échafaud. L’utopie d’Attila, c’est le feu aux quatre coins de la civilisation, l’utopie de Malthus, c’est la dépopulation, l’utopie du communisme, c’est le couvent<sup>793</sup>

C’est dans ce texte que l’écrivain se réclame d’un socialisme de la première heure qu’il n’hésite pas à dater, contre ses adversaires qui brocardent une tardive conversion, de la rédaction du *Dernier jour d’un condamné* en 1828 ou de *Claude Gueux* en 1834. Défendant les réformateurs qu’il compare aux premiers chrétiens, il y condamne fermement « certaines théories sociales, très distinctes du socialisme tel que nous le comprenons et le voulons<sup>794</sup> ». Pour lui, il est impératif d’écarter « tout ce qui ressemble au couvent, à la caserne, à l’encellulement, à l’alignement<sup>795</sup> ». Regarder en arrière pour « recommencer la vieille servitude est inepte<sup>796</sup> ». La solidarité poussée à son extrême, autrement appelée « encellulement » – image de l’indifférenciation des individus derrière les hauts murs – contredit la responsabilité éthique qui engage la relation à l’autre. Dans une apostrophe qui semble prémonitoire des despotismes

---

<sup>789</sup> *Ibid.* p. 527.

<sup>790</sup> Victor Hugo, *Les Misérables. op.cit.* p. 526.

<sup>791</sup> *Ibid.*

<sup>792</sup> Le comte Joseph de Maistre (1753-1821) s’était fait connaître comme un des critiques majeurs de la Révolution française qu’il qualifie dans ses ouvrages de « révolution satanique » (*Considérations sur la France* (1796) ; *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques* (1814). Originaire de Chambéry, il meurt à Turin, alors qu’il devenait l’apologète le plus en vue du catholicisme ultramontain (*Du pape*, 1819 ; *De l’Église gallicane*, (1821) ; *Soirées de Saint-Pétersbourg* (1821).

<sup>793</sup> *Ibid.* p. 529.

<sup>794</sup> *Ibid.* p. 263.

<sup>795</sup> *Ibid.*

<sup>796</sup> *Ibid.*

communistes qui apparaîtront bientôt, le tenant de la République universelle écrit : « Que les peuples d'Europe prennent garde à un despotisme refait à neuf dont ils auraient un peu fourni les matériaux<sup>797</sup> ».

Mais, selon Dominique Peyrache-Leborgne, plutôt qu'en prophète des totalitarismes du XXe siècle, Hugo désigne plutôt ici les « premières théories du communisme, le modèle de Phalanstère rêvé par Fourier, certaines formes de néo-babouvisme de tradition jacobine ou encore le courant matérialiste incarné par Théodore Demazy qui propose la communauté de propriété de travail et d'éducation, enfin les objectifs d'Auguste Blanqui qui cherchait en 1848 à créer un parti ouvrier indépendant de la bourgeoisie<sup>798</sup> ».

À ces perspectives d'encasement s'oppose chez lui la liberté individuelle inséparable de « l'idée démocratique<sup>799</sup> » qui a pour but, par l'éducation, « l'élévation des masses à la dignité civique<sup>800</sup> » au moyen d'une « élaboration morale et intellectuelle ». C'est la condition sine qua non du passage de « la foule au Peuple<sup>801</sup> » qui inclurait une bourgeoisie rangée aux idéaux de solidarité. Hugo veut souligner la contradiction insoluble qu'il y aurait à rester dans le progrès « en sortant de la liberté<sup>802</sup> » :

Non, non, non, rien hors de la liberté ! La servitude, c'est l'âme aveuglée. Se figure-t-on un aveugle de bonne volonté ? Cette chose terrible existe. Il y a des esclaves acceptants. Un sourire dans une chaîne, quoi de plus hideux. Qui n'est pas libre n'est pas homme qui n'est pas libre ne voit pas, ne sait pas (...) la liberté est l'organe visuel du progrès. Parce que la liberté a des inconvénients et même des périls, vouloir faire de la civilisation sans elle équivaut à faire de la culture sans soleil.<sup>803</sup>

Nous reprenons ici l'expression de Jean Maurel, selon laquelle Victor Hugo, avec cette apologie des « inconvénients et des périls » que recèlerait la liberté, développe « une éthique de l'affirmation contre toutes les puissances de la négation<sup>804</sup> », des couvents et des casernes. Le poète qui « entend faire remonter au jour les problèmes difficiles que pose l'effort de la pensée, non pas tellement pour penser la démocratie, mais plus essentiellement, pour devenir démocratique<sup>805</sup> » adopte, pour Jean Maurel, « l'expression la plus singulièrement parlante, la

---

<sup>797</sup> *Ibid.*

<sup>798</sup> *Ibid.* p. 263

<sup>799</sup> *Ibid.* p. 262.

<sup>800</sup> *Ibid.*

<sup>801</sup> *Ibid.*

<sup>802</sup> *Ibid.*

<sup>803</sup> *Ibid.* p. 263.

<sup>804</sup> Jean Maurel, *Victor Hugo philosophe*, Paris, PUF, 1985 p. 10.

<sup>805</sup> *Ibid.* p.14.

plus criante de l'anarchie démocratique, la parrhèsia, le franc-parler, la liberté de parler juste.<sup>806</sup>  
» Pour cela, il retourne la métaphore de la chaîne comme lien pour questionner jusqu'au libre choix de devenir, dans la communauté monastique, un « esclave acceptant ». Il y oppose la parrhèsia, parole qui ouvre l'espace du risque inséparable de l'idéal démocratique des Athéniens, en ce qu'il désignait le privilège des citoyens égaux de pouvoir prendre la parole.

Dans le chapitre « Clôture » des *Misérables*, Victor Hugo décrit le lent processus qui va se produire dans l'intériorité de Jean Valjean et qui, aboutira, après bien des années, à la sortie de l'enfermement derrière les murs de pierre et les grilles du couvent du Petit Picpus où il a trouvé refuge avec Cosette en plein Paris, mais également à la fin de sa propre claustration en lui-même. Il s'agit de sortir de ce double enfermement par l'accession à une pleine individualité, condition qui permet de constituer le lien à l'autre.

Le chapitre propose d'abord une comparaison absolument symétrique qui met le couvent et le bagne sur le même plan. Les religieuses qui reçoivent l'ex-bagnard, ignorant tout de son passé, constituent, écrit Hugo, « une communauté des bernardines de l'obédience de Martin Véga<sup>807</sup> ». L'écrivain procède à une description détaillée des différents ordres pour conclure doctement qu'« après la règle des Carmélites (...) la règle la plus dure est celle des Bernardines-bénédictines de Martin Véga<sup>808</sup> ».

Le forçat devenu jardinier, expert bien malgré lui en privation de liberté, procède, en son for intérieur, à l'évaluation experte de ces « deux lieux de captivité<sup>809</sup> » : « Songeant qu'il avait fait partie du bagne et qu'il était maintenant, pour ainsi dire, spectateur du cloître, il les confrontait dans sa pensée avec anxiété<sup>810</sup> ». Cette « confrontation » intérieure inquiète met d'abord en avant la ressemblance physique entre les bagnards, misérables qui ont perdu toute identité propre et sont désignés « seulement par des numéros et en quelque sorte faits chiffres<sup>811</sup> » et les nones dont le nom « parmi les hommes s'étaient évanouis et n'existaient plus que sous des appellations austères<sup>812</sup> ». Les vêtements et les bâtiments sont montrés sous des jours comparables. Les prisonniers « vêtus d'affreuses casaques rouges » sont le reflet des religieuses « non vêtues de vestes rouges mais de suaires noirs en laine », logeant d'un côté dans « des

---

<sup>806</sup> *Ibid.* p. 8.

<sup>807</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, *op.cit.* p. 498.

<sup>808</sup> *Ibid.* p. 499.

<sup>26.</sup> *Ibid.* p. 586.

<sup>810</sup> *Ibid.*

<sup>811</sup> *Ibid.* p. 587.

<sup>812</sup> *Ibid.*

salles qui n'étaient chauffées qu'aux mois les plus rudes de l'année<sup>813</sup> » et de l'autre « dans des cellules où l'on n'allumait jamais de feu<sup>814</sup> ». Les deux groupes sont de la même façon privés de viande et de vin et de sommeil pour travailler ou prier.

Mais cette comparaison trouve sa limite quand il s'agit d'examiner les causes de l'enfermement. Du côté du bagne on rencontre les « ténèbres<sup>815</sup> » du crime ; du côté du couvent seulement « l'ombre<sup>816</sup> » de la claustration. Mais, paradoxalement, explique Victor Hugo, il paraît plus simple de sortir du bagne, soit que l'on ait purgé sa peine soit que l'on s'en évade. Au couvent, ne reste que « la seule espérance à l'extrémité lointaine de l'avenir, cette lueur de liberté que les hommes appellent la mort<sup>817</sup> ».

Au Petit Picpus, Jean Valjean va se trouver confronté à cet infini spirituel qui trouve sa raison dans « l'amour de l'humanité s'abîmant dans l'amour de Dieu<sup>818</sup> ». Outre l'archevêque diocésain, le jardinier est le seul homme à pouvoir y circuler, à condition de porter une clochette fixée à la jambe pour parer à tout face à face avec une sœur. Dans ce lieu « d'expiation et non de châtement<sup>819</sup> », il « rencontre le sommet sublime de l'abnégation, la plus haute cime de la vertu possible, l'innocence qui pardonne aux hommes leurs fautes et qui les expie à leur place<sup>820</sup> ». C'est là qu'il assiste au spectacle du sauvetage du monde :

À tour de rôle chacune d'elles fait ce qu'elles appellent, *La réparation*. La réparation, c'est la prière pour tous les péchés, pour toutes les fautes, pour tous les désordres, pour toutes les violations, pour toutes les iniquités, pour tous les crimes qui se commettent sur la terre. Pendant douze heures consécutives, de quatre heures du soir à quatre heures du matin, ou de quatre heures du matin à quatre heures du soir, la sœur qui fait la *réparation* reste à genoux sur la pierre devant le Saint-Sacrement, les mains jointes, la corde au cou. Quand la fatigue devient insupportable, elle se prosterne, à plat ventre, la face contre terre, les bras en croix. C'est là tout son soulagement. Dans cette attitude, elle prie pour tous les coupables de l'univers. Ceci est grand jusqu'au sublime.<sup>821</sup>

C'est précisément à cette même vision qui relève du sublime que Jean Valjean a été confronté au moment même où il a posé le pied dans ces lieux pour la première fois : « Ce fantôme qu'il avait vu étendu à terre, c'était la sœur faisant la réparation ».

---

<sup>813</sup> *Ibid.* p. 586.

<sup>814</sup> *Ibid.* p. 587.

<sup>815</sup> *Ibid.* p. 588.

<sup>816</sup> *Ibid.*

<sup>817</sup> *Ibid.*

<sup>818</sup> *Ibid.* p. 589.

<sup>819</sup> *Ibid.*

<sup>820</sup> *Ibid.*

<sup>821</sup> *Ibid.* p. 501.

Il ne s'agit pas seulement par cette dévotion, de racheter les fautes des pêcheurs, mais, face aux hommes, d'étendre la réparation à « tous les désordres, toutes les violations, toutes les iniquités, pour tous les crimes qui se commettent sur la terre<sup>822</sup> ». La réparation ne peut se concevoir sans cet ancrage dans le monde, qui vient la rattacher à la grande question sociale, et qui se pose à la conscience individuelle. Élargissement qui permet de « repenser la fondation théologico-politique de la société, et cela contre les partisans de la théocratie comme Joseph de Maistre, mais aussi contre les libéraux, et contre les républicains positivistes, qui disjoignent la politique affaire du citoyen, de la religion et de la morale, affaire de la personne privée<sup>823</sup> ». Cette âpre condition des religieuses fait résonner en lui les années de baigne : « Tout ce qui était en lui s'abîmait dans ce mystère de la sublimité<sup>824</sup> » :

Quelquefois, le soir, au crépuscule à l'heure où le jardin était désert, on le voyait à genoux au milieu de l'allée qui côtoyait la chapelle, devant la fenêtre où il avait regardé la nuit de son arrivée, tourné vers l'endroit où il savait que la sœur qui faisait la réparation était prosternée et en prière. Il priait, ainsi agenouillé, devant cette sœur. Il semblait qu'il n'osât s'agenouiller directement devant Dieu.<sup>825</sup>

Jean Valjean, nous dit Hugo, n'est pas encore en prise direct avec Dieu, mais il se confronte d'abord à cette figure de l'humanité priante. Dès lors, s'entame son propre processus de réparation. Il peut devenir le personnage christophore qui sauvera de la mort celui-là même qui lui soustraira Cosette, Marius. Selon l'expression de Pierre Albouy, dans ce lieu de claustration débute la transformation de ce « Satan qui se fait Christ » :

Dans ces méditations, l'orgueil s'évanouit. Il fit toutes sortes de retours sur lui-même, il se sentit chétif et pleura bien des fois. Tout ce qui était entré dans sa vie depuis six mois le ramenait vers les saintes injonctions de l'évêque, Cosette par l'amour, le couvent par l'humilité<sup>826</sup>

Ces « méditations », ces « retours sur lui-même » et le passage par les « larmes », viennent signifier que c'est dans ce couvent du Petit Picpus que prend douloureusement force le quasi-contrat passé au début du roman avec l'évêque de Digne et jusqu'alors resté imparfait, car encore extérieur au héros. Le mouvement est une prise de conscience par Jean Valjean-Fauchelevant de sa propre existence rendue possible par l'altérité ; condition nécessaire à

---

<sup>822</sup> *Ibid.* p. 501.

<sup>823</sup> Claude Millet, *Victor Hugo, La Légende des siècles, op.cit.* p.101.

<sup>824</sup> *Ibid.* p. 589.

<sup>825</sup> *Ibid.* p. 590.

<sup>826</sup> *Ibid.*



l'harmonie générale dans laquelle il se fond progressivement et qui va clore le chapitre : « Tout son cœur se fondait en reconnaissance et il aimait de plus en plus. Plusieurs années s'écoulèrent ainsi ; Cosette grandissait<sup>827</sup> ». Le caractère intransitif du « il aimait » qui le prive d'objet ou au contraire étend l'objet de cet amour à l'infini montre qu'il y a en même temps en ce lieu caché deux croissances parallèles : spirituelle du bagnard, et corporelle de l'enfant qui va passer à l'âge adulte. Ce qui annonce, paradoxalement, pour Jean Valjean la perte inéluctable de celle qui l'a conduit à ce lieu de rédemption. Ce processus qui le conduira à sortir de la claustration monacale au bout de plusieurs années est décrit par Victor Hugo comme une lente prise de conscience intérieure du lien à l'autre par l'amour, désigné par l'écrivain comme ce « mystère de sublimités<sup>828</sup> », le plus haut dans la hiérarchie des valeurs morales ou esthétiques. Il apparaît donc nécessaire dans le roman de Victor Hugo de sortir finalement du bagne ou du couvent ou de l'enfermement en soi-même pour réaliser pleinement un destin individuel qui est la condition du lien à l'autre.

#### ***2.4.2 Spiridion de George Sand : détruire le couvent pour s'en affranchir***

De la même façon, *Spiridion*, le roman de George Sand, se termine par la sortie de la claustration de son héros rendu à la société pour accomplir le rêve du fondateur, propager la nouvelle religion de l'Humanité. Cette nouvelle vie du moine Angel sera rendue possible par la destruction du monastère italien des bénédictins par les soldats de l'armée napoléonienne. Le roman dédié à Pierre Leroux commença à paraître en feuilleton en 1839. Il connut deux versions (1839 et 1842) tandis que l'ouvrage essentiel de Pierre Leroux, *De l'humanité*, paraissait entre ces deux dates en 1840.

Nous nous appuyons ici sur un aspect central de l'analyse du roman de George Sand par Pierre Macherey dans son article « Un roman panthéiste de George Sand, *Spiridion*<sup>829</sup> ». Pour Pierre Macherey, dans *Spiridion*, le couvent apparaît comme un « espace mental » qui « sert de microcosme à l'histoire entière de l'humanité, dont l'évolution spirituelle va être retracée, selon son mouvement d'ensemble, à l'occasion des événements dont il est le siège, pendant la durée qui sépare sa fondation, en 1690, de sa destruction, une centaine d'années plus tard<sup>830</sup>».

---

<sup>827</sup> *Ibid.* p. 590.

<sup>828</sup> *Ibid.*

<sup>829</sup> Pierre Macherey, « Un roman panthéiste : *Spiridion* de George Sand », *À quoi pense la littérature, Exercice de philosophie littéraire*. Paris, P.U.F, 1990, pp. 37-52. URL : <https://bouquins-cairn-info.ezproxy.u-paris.fr/--9782130433095-page-37.htm>URL

<sup>830</sup> *Ibid.*

Comme dans le cas du Petit Picpus des *Misérables*, il s'agit d'un « lieu double » : « espace fondamentalement ambigu (...) qui présente simultanément deux aspects, l'un maléfique et répulsif, l'autre bénéfique et attractif ». Il représente « tout un système d'oppression, matérielle et spirituelle », mais il « est également le lieu privilégié d'une révélation<sup>831</sup> ». Pour Pierre Macherey, le livre, où l'histoire de quatre moines résume la marche de l'Humanité vers une nouvelle religion et l'effondrement de l'Église de Rome, vise, à partir des idées de Lamennais et de Leroux, à la constitution d'une religion nouvelle, religion de l'Humanité marquée par un « mouvement d'innovation continue, qui la projette vers son avenir, suivant une tendance essentiellement solidaire<sup>832</sup> ». Pierre Leroux développait alors, sur le modèle de continuité des monades leibniziennes, « une doctrine de l'individuation (...) qui établissait l'intégrale communication des existences individuelles, celles-ci fusionnant à l'intérieur de l'humanité considérée comme une totalité en développement qui perfectionne sans cesse les formes de leur intégration. C'est ce que Leroux, grand amateur de néologismes, devait appeler « communionisme<sup>833</sup> », formant un « esprit collectif commun à tous les hommes, et s'effectuant à travers leur liaison solidaire<sup>834</sup> ».

Mais pour réaliser cet objectif de solidarité des individus, le couvent doit nécessairement être détruit pour qu'en soit extrait le dernier des quatre moines, ultime dépositaire du savoir ésotérique légué par Hébronius : Angel, destiné à réaliser dans le monde la nouvelle religion de l'humanité. Comme le note Oscar A. Haac le moine Angel « par la force des événements sortira du couvent pour vivre dans le monde<sup>835</sup> ». Pour lui, la sortie de ce héros « d'abord prisonnier d'une architecture féodale (...), symbolise la liberté qu'apporte la Révolution française<sup>836</sup> ». Les soldats qui font irruption et saccagent le couvent à la fin du roman et qui voit dans le christ du maître autel qui tombe sur le sol un signe du « sans-culotte Jésus » vont procéder, sans le savoir, au « commencement du règne de l'évangile éternel<sup>837</sup> ». En capturant le moine Angel, et en l'emmenant prisonnier, ils l'extrait et le rendent au monde au moment précis où il entend les paroles du sixième couplet de *La Marseillaise* :

En un instant les portes furent brisées et les cloîtres inondés de soldats ivres qui faisaient retentir les voûtes d'un chant rauque et terrible dont ces mots vinrent, entre autres, frapper distinctement mon oreille :

---

<sup>831</sup> *Ibid.*

<sup>832</sup> *Ibid.*

<sup>833</sup> *Ibid.*

<sup>834</sup> *Ibid.*

<sup>835</sup> Oscar A. Haac, *Avant-propos à Spiridion*, Slatkine, Genève, 2000, p. 16.

<sup>836</sup> *Ibid.*

<sup>837</sup> *Ibid.*

Liberté, liberté chérie

Combat avec tes défenseurs<sup>838</sup>

Cet épisode de *La Marseillaise* articule le passage du dedans au dehors du couvent comme une opposition entre l'ancien monde et l'émergence d'un individu rendu possible par la Liberté, pensée comme une résultante de l'effraction fondamentale que représente la Révolution française. Moment de rupture représenté ici par la violence des exactions commises par les troupes napoléoniennes qui réactualisent, au même moment, en entonnant ce chant adopté par la Convention nationale comme hymne national en 1795, les plus hauts idéaux d'Égalité des révolutionnaires de 1789.

### **2.4.3 Michelet, « l'individualité » dans « d'aimables cloîtres non cloîtrés »**

Michelet pour sa part, ne semble rien vouloir sauver de ces lieux quand il dénonce, notamment dans *Le Prêtre*, le couvent comme symbole de l'enfermement des consciences par l'Église. Il n'y a pas chez l'historien de fascination exprimée dans ce livre pour la dimension spirituelle de ces institutions, qu'il considère comme des instruments d'oppression, si ce n'est, la trace d'une nostalgie pour des formes plus anciennes de ces communautés. Le chapitre V *Prêtre, de la femme, de la famille* intitulé « Des couvents » s'ouvre sur la description d'une communauté de sœurs qui jouxtait le jardin de la maison parisienne de l'historien. Ces religieuses sont qualifiées d'emblée de « tristes voisines<sup>839</sup> ». Lui parviennent les échos de leur chant « triste, sec, ingrat, de voix peu justes, comme faussées par la souffrance<sup>840</sup> ». Ces infortunées prisonnières sont soumises à la loi du seul homme qui les visite, leur confesseur, bien sûr un de ces jésuites, symboles pour Michelet de la Restauration honnie. Celui-ci s'interroge sur la différence entre ces institutions religieuses et les prisons ou les hospices pour déments, sans noter de réelles différences.

Quelle est, je vous prie, la limite qui sépare nos couvents d'aujourd'hui des maisons de force et de celles où l'on enferme les fous ? Plusieurs couvents semblent réunir les trois caractères. Je ne connais qu'une différence à établir ; - c'est que la justice surveille les maisons de force, la police celle des fous. Mais à la porte des couvents l'une et l'autre s'arrêtent et n'osent franchir le seuil.<sup>841</sup>

---

<sup>838</sup> *Ibid.* p. 298.

<sup>839</sup> Jules Michelet, *Le Prêtre, la femme, la famille*, Paris, Chameroth, 1861, p. 230.

<sup>840</sup> *Ibid.*

<sup>841</sup> *Ibid.* p. 237.

L'historien introduit une autre comparaison avec les couvents du moyen-âge où la « vie monastique se liait à mille autres choses » et ceux de l'ancien régime qui étaient « proprement des hospices » où les familles « plaçaient une ou plusieurs filles pour faire un fils riche ». Au centre de la dénonciation des formes nouvelles se trouve la spoliation des biens des religieuses, devenues depuis la Révolution française des héritières : « Le côté financier et administratif domine aujourd'hui », écrit l'historien qui ajoute « nos lois modernes, lois de la Révolution, qui dans leur équité, ont voulu que la fille et le cadet héritassent travaillent ici puissamment à la contre-révolution ». Il dénonce le régime d'exception qui permet cette captation qui, selon lui, n'est pas surveillée « dans les couvents où elle est plus dangereuse, s'exerçant sur des personnes enfermées et dépendantes ».

Qui peut le savoir ? Qui ose entrer là ? Personne... chose étrange, il y a dans notre pays des maisons qui ne sont point France... cette rue, c'est la France encore ; enjambez ce seuil, c'est un pays étranger qui se moque de vos lois.<sup>842</sup>

L'historien oppose à cet univers carcéral dont il déplore finalement une forme d'extraterritorialité au cœur même du pays, ces béguinages des Flandres qu'il décrit comme des modèles démocratiques, à l'exception de leur direction collégiale. À la brutalité et à l'inhumanité des couvents, il oppose, dans une note, les libres asiles que furent pour lui ces communautés religieuses des Flandres, dont il situe le modèle au XIII<sup>e</sup> siècle. Dans le volume cinq de son *Histoire de France*, il décrit des Béguinages comme animés par un « doux et féminin mysticisme<sup>843</sup> ». Ces femmes dont quelques-unes furent, selon lui, de leur vivant « tenues pour saintes<sup>844</sup> » vivaient « ensemble dans des béguinages où se trouvaient unis des ateliers et des écoles, et à côté, il y avait l'hôpital où elles soignaient des pauvres.<sup>845</sup> » L'historien décrit ces lieux sous l'apparence « d'aimables cloîtres, non cloîtrés. Point de vœux, ou très courts, la béguine pouvait se marier ; elle passait, sans changer de vie, dans la maison d'un pieux ouvrier. Elle la sanctifiait ; l'obscur atelier s'illuminait d'un doux rayon de la grâce<sup>846</sup> ». Il souligne plus loin que dans « les béguinages flamands, l'esprit d'individualité est très marqué. En France et en Allemagne le béguinage était un seul couvent divisé en cellules, dans les pays bas, c'était comme un village qui comptait autant de maisons isolées qu'il y avait

---

<sup>842</sup> *Ibid.* p. 240.

<sup>843</sup> Jules Michelet, *Histoire de France, Vol. 5*, Paris, Chamerot, 1861, p. 294.

<sup>844</sup> *Ibid.*

<sup>845</sup> *Ibid.*

<sup>846</sup> *Ibid.*

de béguines<sup>847</sup> ». Le vocabulaire qui décrit ces regroupements attestés dès le XII<sup>e</sup> siècle qui n'étaient pas soumis à la hiérarchie religieuse ou séculaire vient s'opposer à l'oppression des congrégations parisiennes. La douceur, l'amabilité des « cloîtres non cloitrés » apparaît comme parfaitement symétrique à la souffrance et au joug que subissent les prisonnières des quasi-maisons de force. Ce qui s'oppose à l'indétermination des claustrations subies, c'est une nouvelle fois « l'esprit d'individualité<sup>848</sup> » et la liberté qui rendent possible la prise en compte de l'autre dans un lien d'assistance. L'individu est toujours le produit d'une sortie d'un état d'indifférenciation, donc d'asservissement. Cette genèse est à la base de la constitution du lien démocratique par la rupture qu'elle implique avec l'ordre antérieur.

Dans un contexte très différent, Jules Michelet exprime clairement, dans *L'Insecte* cette nécessité de l'arrachement au monde anaplasique. Au-dessus de l'indétermination commence dans un processus lamarckien « l'être distinct, individuel et complet<sup>849</sup> ». Dans un passage hautement anthropomorphique, il définit l'insecte comme le premier être arrivé au stade de transformation qui lui permet de se

dégager de ce fatalisme communiste où chacun fût asservi, perdu dans la vie de tous. Il est par lui-même, il se meut, va, vient, avance ou retourne, se détourne à volonté, change de détermination, de direction, selon ses besoins, ses appétits, ses caprices. Il se suffit, il prévoit, se défend, fait face aux hasards imprévus. N'y a-t-il pas ici comme une première lueur de la personnalité ? L'individu s'est détaché.<sup>850</sup>

Chez les trois écrivains, ce « dégagement » de l'individu ne vient pas entraver la constitution, selon l'expression hugolienne, de la « communauté sociale ». Il en est la condition sine qua non. En cela il ne doit pas être confondu avec un individualisme qui ferait sécession, au cœur même de la société. Il faut, au contraire, s'arracher à l'indifférenciation, symbolisée par le bagne ou le couvent, pour penser des modalités qui ont pour objet de fabriquer un espace commun et en même temps de forger des garanties contre le risque d'une négation de la liberté individuelle gagnée avec la Révolution française.

---

<sup>847</sup> *Ibid.*

<sup>848</sup> *Ibid.*

<sup>849</sup> Jules Michelet, *L'Insecte*, *op.cit.* p. 87.

<sup>850</sup> *Ibid.*

## ***Chapitre 2.5 Quand l'indépassable horizon de la propriété privée fait obstacle au communionisme intégral***

La vision d'une religion égalitaire qui aurait pris forme dans un christianisme des origines est le plus souvent associée chez les socialistes utopiques à ce qu'ils désignent comme une forme de communisme de l'Église primitive. Ce communisme, dénommé parfois communionisme, n'a rien à voir avec la définition qu'en proposeront Marx et Engels en termes de lutte des classes dans le *Manifeste du Parti communiste* publié pour la première fois en 1848. Il est davantage conçu comme un modèle de société égalitaire perdue à revivifier.

C'est dans ce contexte que la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle voit se développer des expériences grandeur nature. Dans son *Voyage en Icarie* publié en 1840, Etienne Cabet (1788-1856), qui se définit comme communiste chrétien, décrit ce type de communauté idéale de partage dont il tentera la mise en œuvre, en 1848, au Texas. L'aventure tournera court en 1856 après bien des péripéties, dont une révolte de certains colons contre l'autoritarisme de Cabet, venu en personne de France pour remettre de l'ordre. Le fouriériste Victor Considérant, exilé sous le régime de Napoléon III, tentera également au Texas la mise en œuvre d'un phalanstère avec l'appui financier de l'industriel Jean-Baptiste André Godin, qui perdra dans l'aventure le tiers de sa fortune personnelle, avant de mettre lui-même en place un familistère plus associationniste dans l'orbite de sa fabrique de poêles en fonte à Guise (Aisne). Plusieurs communautés agraires, comme celle à laquelle participe George Sand à Boussac (Creuse) avec Pierre Leroux et son frère Jules, voient le jour en France dans cette période. Ces tentatives de réalisation concrète de modes de vie et de travail fondés sur la mise en commun exacerbent les vifs débats autour de la question de la propriété privée des biens et des moyens de production qui traversent alors le pays. Les partisans de la concrétisation de ces utopies communionnistes se voient opposer, y compris dans le camp réformiste, deux grands écueils : la crainte de la dissolution de l'individu issu de la Révolution française dans un ensemble qui détruirait sa singularité, et, d'autre part, la destruction du principe de la propriété privée affirmé comme « droit imprescriptible et naturel » dans l'article II *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* de 1789 aux côtés de la liberté, de la sûreté et de la résistance à l'oppression. Cette question de la propriété va constituer une ligne rouge infranchissable pour nombre de républicains, comme Hugo ou Michelet. Le droit de propriété est donné comme consubstantiel à la notion même d'individu. Il en constitue un des principaux fondements.

## 2.5.1 George Sand ne franchit pas le Rubicon

Dans un texte publié au plus fort de son engagement en 1848 et intitulé *Aux riches*, George Sand entend répondre à la « grande crainte<sup>851</sup> » suscitée par « l'idée communiste<sup>852</sup> » chez la bourgeoisie et l'aristocratie. Selon elle, ce mot de communisme, qui agit comme un repoussoir, sert de prétexte aux classes favorisées pour refuser les besoins fondamentaux et les aspirations du Peuple, confondus avec la II<sup>e</sup> République issue de la journée du 24 février qui a vu l'abdication de Louis Philippe. En cette année 1848, l'écrivaine qui se déclare elle-même communiste, prédit que « la France est appelée à être communiste avant un siècle<sup>853</sup> ». Elle cherche, au nom de l'égalité et de la liberté, à rassurer la partie de l'opinion effrayée par le programme de ceux qu'elle désigne sous le vocable de « Communistes immédiats<sup>854</sup> », au nombre duquel elle ne se range pas. Elle tient ces « communistes immédiats » pour de « pauvres fanatiques<sup>855</sup> » à la source des accusations faites à ce courant de pensée naissant de vouloir « par le fer et le feu, détruire la propriété et la famille » :

Où sont-ils ? Je n'en ai jamais vu un seul, moi qui suis communiste. Il y en a donc peu, ou leurs théories sont bien inconciliables avec celles de la majorité communiste. (...) Tranquillisez-vous donc ! Le Communisme ne vous menace point. Il vient de donner des preuves signalées de sa soumission légale à l'ordre établi, en proclamant son adhésion à la jeune République. Il a beaucoup d'organes différents, car c'est à l'état d'aspiration qu'il a le plus d'adeptes. Il en a jusque parmi les riches. Il en a chez toutes les nations et à tous les étages de la science et de la hiérarchie sociale ; car le Communisme, c'est le vrai Christianisme, et une religion de fraternité ne menace ni la bourse ni la vie de personne.<sup>856</sup>

Ce texte démontre que George Sand situe cet horizon dans un avenir éloigné et le place davantage sous le signe d'une religion de fraternité et de l'égalité réconciliatrice que de la lutte des classes. Ce qu'elle oppose à la brutalité de la société préindustrielle, ce n'est pas la violence symétrique de la révolte du peuple, et la lutte des pauvres contre les nantis, mais l'amour fraternel. Selon Bernard Hamon, l'écrivaine se montre alors proche des conceptions d'un Cabet ou plus encore d'un Théodore Dézamy, communiste, contrairement à elle matérialiste, qui venait en 1842, dans son *Code de la communauté*, de proposer la constitution d'une communauté comme « mode d'association suprême<sup>857</sup> » qui verrait l'absorption finale de la

---

<sup>851</sup> George Sand, *Aux riches, suivi d'une note aux Propriétaires signée Les Icariens*, Sedan, Imprimerie De la Roche, 1848. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5713643q/f3.item.r=bpt6k5713643q>

<sup>852</sup> *Ibid.*

<sup>853</sup> *Ibid.*

<sup>854</sup> *Ibid.*

<sup>855</sup> *Ibid.*

<sup>856</sup> *Ibid.*

<sup>857</sup> Bernard Hamon, *George Sand et la politique*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 213.

bourgeoisie. « De la même façon, elle se situe très loin d'autres penseurs qui prêchent pour l'insurrection et (...) une dictature destinée à imposer leurs systèmes par la force ou la contrainte<sup>858</sup> ».

Les romans rédigés entre 1837 et 1848, qu'il est convenu de baptiser socialistes, loin de se montrer univoques et de céder simplement aux visées des théoriciens comme Pierre Leroux dont on la sait proche, rendent pleinement compte de cette ligne de fracture.

Pour mettre en scène ces confrontations, au moins deux de ces romans publiés en feuilletons mettent face à face des personnages archétypaux : de jeunes héros partisans des doctrines de la « sainte égalité » affrontent, pour s'en émanciper à toute force et vivre des amours qui défient les barrières sociales, une figure de père, de patron ou de propriétaire – voire tout cela à la fois – qui leur oppose le caractère proprement irréalisable de leurs utopies, au nom de la racine grecque du mot qui signifie d'abord : « en aucun lieu ». Ces personnages chenus qui paraissent au premier abord dépassés par une jeunesse ardente opposent à leur rêve d'égalité le dur mur du réel. Ils viennent signifier que la vision d'une perfection harmonique reste minoritaire dans une société française encore largement paysanne, qui aspirerait davantage à sortir de la pauvreté par l'enrichissement personnel, le partage des terres en petites propriétés conquises avec la Révolution et la prospérité que propose la nouvelle industrie appuyée sur la science. Ce face-à-face générationnel est à l'œuvre dans *Le Pêché de M. Antoine* (1845) où *Le Meunier d'Angibault* (1845).

Si George Sand partage nombre de vues des socialistes de son temps, elle ne propose pas dans ces romans les récits d'utopies dans un espace clos et un temps mythique, mais elle met en scène les problèmes de son époque, au moyen de la fiction littéraire. Elle se réclame d'abord écrivaine et s'en explique en 1848 dans une lettre à Jean Dessoliaire, ouvrier tailleur, disciple de Lamennais :

D'après le roman d'*Antoine*, vous me croyez peut-être plus communiste, ou communiste autrement que je ne suis. J'ai essayé de soulever les problèmes sérieux dans des écrits dont la forme frivole et toute de fantaisie, permet à l'imagination de se lancer dans une recherche de l'idéal absolu qui n'a pas d'inconvénients en politique. Un roman n'est pas un traité, les personnages dissertent sans conséquence et cherchent comme les individus qui causent au coin de leur feu à se rendre raison du présent et de l'avenir (...) s'il s'agissait d'écrire une doctrine pour être mise en œuvre immédiatement, ou de donner le dernier mot à des croyances, relatives à l'humanité, telle qu'elle est aujourd'hui j'aurais été plus prudente et moins vagues dans mes appréciations.<sup>859</sup>

---

<sup>858</sup> *Ibid.*

<sup>859</sup> Jean Courrier et Jean Hervé Donnard, *Présentation du Pêché de M. Antoine*, Romagnat, 2007, T.1, p. 47.



Si elle se dit ici encore une fois « communiste », sans plus de développements, l'écrivaine précise bien que son roman ne constitue en rien l'exposé univoque de cette doctrine. La « causerie au coin du feu » relèverait plus simplement d'un pur travail d'imagination, sans prétention à agir immédiatement sur le réel. Le roman consisterait en l'exposition de points de vue qui, loin de s'affronter, « cherchent à se rendre raison<sup>860</sup> », expression qui joue sur deux sens, à la fois celui du duel armé, mais également celui de la réciprocité. Dans *Le Péché de monsieur Antoine*, le dénouement ne verra d'ailleurs aucune thèse l'emporter. Le père poursuivra ses affaires tandis que l'étudiant en droit partira fonder une communauté de partage, certes plus importante que celle entrevue dans le *Meunier d'Angibault* et fondée sur l'égalité d'associés profitant des dernières avancées de la science. La résolution finale du problème social est renvoyée à un horizon indéterminé, comme si l'écrivaine entrevoyait que l'utopie communautaire ne vaut que comme ces rêves icariens, dont la mise en œuvre douloureuse échouera sous peu.

Le chapitre XIII du *Péché de M. Antoine* baptisé « La Lutte » est exemplaire de cette « causerie », euphémisation d'une lutte d'idées sans véritable vainqueur :

Et un jour, sur quelque lande déserte et nue transformée par mes soins, j'aurais fondé une colonie d'hommes libres, vivant en frères et m'aimant comme un frère ? C'était là toute mon ambition, toute ma soif de fortune et de gloire. Était-ce donc insensé ? Et pourquoi avez-vous exigé que j'allasse apprendre servilement un code qui ne sera jamais le mien ?

Voilà, voilà, dit M. Cardonnet en haussant les épaules ; voilà l'utopie du frère Émile, frère Morave, Quaker, néo-chrétien, néo-platonicien que sais-je ? C'est superbe, mais c'est absurde.

Eh bien, dites donc pourquoi mon père, car vous prononcez toujours la sentence sans la motiver.

Parce que mêlant tes utopies socialistes à tes spéculations creuses de savant, tu aurais versé des trésors sur la terre, tu n'aurais fait pousser ni froment sur le sol stérile ni hommes capables de vivre en frères sur la terre commune. Tu aurais dépensé follement d'une main ce que j'ai amassé de l'autre.<sup>861</sup>

Le père Cardonnet qui associe son fils Émile aux Moraves, secte dissidente des Hussites qui se réfugia en Moravie en 1460, se livre ensuite à une défense des progrès techniques et « bienfaits de l'industrie », vrai moyen pour l'ouvrier, selon lui, d'acquérir les biens, mais aussi les vertus qui lui feraient défaut par essence. A son fils qui lui oppose la devise *A chacun selon*

---

<sup>860</sup> *Ibid.*

<sup>861</sup> George Sand, *Le Péché de M. Antoine*, *op.cit.* p. 286.

*ses besoins*, il répond paradoxalement par la formule saint-simonienne qu'il fait sienne pour la détourner : *À chacun selon ses mérites* :

Le bon ouvrier a l'esprit de famille, le respect de la propriété, les soumissions aux lois, l'économie, l'habitude et les trésors de l'épargne. C'est l'oisiveté et tous les mauvais raisonnements qu'elle engendre qui le perdent.<sup>862</sup>

Dès 1844-1845, George Sand entrevoyait ici les obstacles dressés contre la réalisation de ce qu'elle nomme les « thèses les plus hardies contre le vice de l'organisation sociale <sup>863</sup> ». George Sand se garde bien de franchir elle-même la frontière qui consisterait à demander la suppression brutale de la propriété individuelle, avec son corollaire l'abolition de l'héritage. Double suppression qui est alors la marque des héritiers du programme de la Conjuraison des Égaux de Babeuf de 1796, qui sera reconnue par Marx comme le plus véritable communisme primitif. Dans le *Péché de M. Antoine*, c'est le personnage utopiste d'Émile qui reprend clairement ces idées à son compte comme fondements d'une « société où tous seraient solidaires ». Le jeune homme développe une conception de la solidarité et de l'association comme dépassement de la charité chrétienne en un système général appuyé sur la disparition du droit de propriété. Système qui s'oppose ici à l'aumône comme compensation individuelle des inégalités, accusée par ses détracteurs de proroger, in fine, la séparation entre riches et pauvres en distribuant de l'argent à des individus isolés plutôt que d'imposer une réforme sociale d'ensemble :

Ô mon père, au lieu de lutter avec les forts contre les faibles, luttons avec les faibles contre les forts. (...) renonçons au gain personnel en embrassant le travail. Puisque nous ne pouvons à nous seuls créer une société où tous seraient solidaires les uns les autres, soyons comme ouvriers de l'avenir, dévoués aux faibles et aux incapables d'à présent. Que la soif de la charité nous dévore, associons tous nos travailleurs à tous nos bénéficiaires, que notre grande fortune ne soit pas votre propriété et mon héritage, mais la richesse de quiconque nous aura aidés suivant ses moyens et ses forces à la fonder<sup>864</sup>

Mais dans *Histoire de ma vie*, George Sand estime que si l'on « ne peut ni ne doit admettre la justice des lois qui régissent aujourd'hui la propriété, je ne crois pas qu'elle puisse être anéantie de manière durable et utile, par un bouleversement subit et violent<sup>865</sup> ». Pour elle, la vente des biens du clergé a bien abouti au moment de la Révolution française, à la création d'une « caste de petits propriétaires actifs et laborieux à la place d'une classe de mendiants inertes et

---

<sup>862</sup> *Ibid.*

<sup>863</sup> *Ibid.* p. 5.

<sup>864</sup> *Ibid.*

<sup>865</sup> *Ibid.* p.121

nuisibles<sup>866</sup> ». Il lui paraît maintenant impossible de rompre avec cette évolution même si elle déplore que ce bouleversement ait « laissé l'abîme béant et la misère pullulante<sup>867</sup> », car « la vente des biens nationaux n'a pas enrichi que des pauvres<sup>868</sup> ».

Il est assez démontré que le partage des biens constituerait un état de lutte effroyable et sans issue, si ce n'est l'établissement d'une nouvelle caste de gros propriétaires, dévorant les petits, ou une stagnation d'égoïsmes complètement barbares<sup>869</sup>

Elle préfère renvoyer à un horizon lointain la question de la suppression de l'héritage qui découlerait de cette réforme. Elle évoque sa vie familiale et sa propriété de Nohant, dont elle se présente comme simple dépositaire :

Je me suis mille fois posé le problème et je ne l'ai pas résolu. La loi du Christ : *vendez tout, donnez l'argent aux pauvres et suivez-moi* est interdite aujourd'hui par les lois humaines. Je n'ai pas le droit de vendre mes biens et de les donner aux pauvres (...) Nous ne sommes pas libres d'imposer le baptême de la misère aux enfants nés de nous<sup>870</sup>.

Face à ces réformes qu'elle semble vouloir reporter à l'horizon de la parousie, elle pose une condition qui interdit leur application immédiate. En attendant le « règne de cette idée qui est encore à l'état d'utopie », la société, pour exiger ces « sacrifices », devra faire auparavant du travail « un droit de vivre<sup>871</sup> » :

Si quelque jour, dans l'avenir, la société nous demande le sacrifice de l'héritage, sans doute elle pourvoira à l'existence de nos enfants, elle les fera honnêtes et libres au sein d'un monde où le travail constituera le droit de vivre. La société ne peut prendre légitimement à chacun que pour rendre à tous.<sup>872</sup>

George Sand affirme ici que la question de la suppression du droit de propriété et de son corollaire l'héritage est inséparable de l'établissement d'un droit au travail. Ce droit au travail avait été mis en place par la II<sup>e</sup> République en 1848 avec la création des ateliers nationaux qui devaient fournir un emploi aux chômeurs. Mais la nouvelle chambre conservatrice issue de l'élection au suffrage universel masculin décida, quelques semaines après leur création, de la fermeture de ces ateliers, surnommés par leurs détracteurs les « râteliers nationaux ». Cette fermeture fut le déclencheur de l'insurrection de juin 1848 et de sa répression sanglante par le

---

<sup>866</sup> George Sand, *Histoire de ma vie*, vol. 9, Christian Pirot, Paris, 2003, p 117.

<sup>867</sup> *Ibid.*

<sup>868</sup> *Ibid.*

<sup>869</sup> *Ibid.*

<sup>870</sup> *Ibid.* p. 119.

<sup>871</sup> *Ibid.*

<sup>872</sup> *Ibid.*

général Cavaignac, qui fera au moins 4000 morts entre le 23 et le 26 juin. C'est ce douloureux souvenir que George Sand réactive en mettant comme condition à la réalisation de la suppression de la propriété et de l'héritage la réalisation effective du droit au travail et de conclure : « voilà un problème insoluble si l'on se résout à vivre au sein d'une contradiction flagrante entre les principes de l'avenir et les nécessités du présent <sup>873</sup>».

Ma raison ne peut admettre autre chose qu'une série de modifications successives amenant les hommes, sans contrainte et par démonstration de leur propre intérêt à une solidarité générale dont la forme absolue est encore impossible à définir. Durant le cours de ces transformations progressives, il y aura encore bien des contradictions entre le but à poursuivre et les nécessités du moment. Toutes les écoles socialistes de ces derniers temps ont entrevu la vérité et l'ont même saisie par quelque point essentiel ; mais aucune n'a pu tracer bien sagement le code des lois qui doivent sortir de l'inspiration générale à un moment donné de l'histoire. C'est tout simple ; c'est l'avenir qui dispose.<sup>874</sup>

En raison de ces contradictions, la « solidarité générale » qu'elle appelle encore de ses vœux dans *Histoire de ma vie* malgré l'échec de 1848, ne pourra aboutir que progressivement et dans un délai impossible à fixer.

### **2 .5 .2 Michelet : « Le français a épousé la France »**

Une partie importante du *Peuple* de Jules Michelet est consacrée à cette question de la propriété. Pour l'historien, elle est également articulée, comme chez George Sand, avec celle du communisme. Il s'en prend dans le livre de 1846 à la fameuse formule de Proudhon de 1841 dans l'opuscule *Qu'est-ce que la propriété* : « la propriété c'est le vol » dont il fait une interprétation sommaire, mais alors répandue, que l'auteur de *Philosophie de la misère* lui-même qualifiera de « persiflage<sup>875</sup> » :

Quant au communisme, auquel je reviendrai, un mot suffit. Le dernier pays au monde où la propriété sera abolie, c'est justement la France. Si comme disait quelqu'un de cette école « la propriété n'est autre chose que le vol », il y a ici vingt-cinq millions de voleurs qui ne se dessaisiront pas demain.<sup>876</sup>

---

<sup>873</sup> *Ibid.* p 120.

<sup>874</sup> *Ibid.* p. 123.

<sup>875</sup> Jules Michelet, *Le Peuple*, note de Paul Viallaneix, *op.cit.* p. 136.

<sup>876</sup> *Ibid.* p. 136.

Pour Jules Michelet cette peur est toute fantasmagorique tout simplement parce que toute « communauté forcée imposée par la violence<sup>877</sup> » est, pour lui, exclue « à une époque où la propriété est infiniment divisée<sup>878</sup> ».

Cette charge n'empêchera pas l'historien de se déclarer, en tant qu'opposant au coup d'État du 2 décembre 1851, « solidaire<sup>879</sup> » de Proudhon alors emprisonné dans la maison d'arrêt parisienne de Sainte Pélagie. Il lui adresse au début de l'année les quatre premiers tomes de son *Histoire de la Révolution*. Proudhon, dans une lettre de remerciements du 11 avril, veut rassurer l'historien sur la question qui les a divisés :

Quant au communisme vos terreurs sont absolument sans fondement. Si la question économique, plus explicitement posée aujourd'hui qu'en 89, a pu pousser l'intelligence naïve du peuple vers l'hypothèse communiste, ça a été l'effet naturel de la répulsion qu'inspiraient le monopole égoïste la concurrence anarchique et tous les désordres de l'individualisme poussés à l'excès (...) ce communisme n'existe qu'en protestation. La propriété a sa racine dans la nature de l'homme et la nécessité des choses, je la sais mieux que personne ; mais la propriété sans contrepoids, sans engrenage, aboutit droit où je dis et devient vol et brigandage. Notre société n'en veut pas.<sup>880</sup>

Pour Michelet, la parcellisation de la propriété foncière en France issue de la Révolution française a été un élément central dans la fabrication de la Patrie. Il en veut pour preuve la comparaison qu'il propose avec le voisin anglais : la différence essentielle est que « la terre de France appartient à quinze ou vingt millions de paysans qui la cultivent, la terre d'Angleterre à une aristocratie de trente-deux mille personnes qui la font cultiver<sup>881</sup> ». C'est ce qui distinguerait un pays d'une Patrie. C'est aussi ce qui constitue le lien charnel entre le paysan et la France qu'il érige au rang de personne : « Le Français a épousé la France<sup>882</sup> ». Ce lien amoureux est celui qui a fait du propriétaire, même et surtout petit, un soldat prêt au sacrifice ultime. Lien que la Révolution française a solidifié et étendu avec la vente des biens nationaux, mais qui, selon Michelet, préexistait avec des vagues successives d'appropriation par les paysans depuis Louis XI. S'opposant à la vision du peuple comme classe dangereuse véhiculée, selon lui, de manière excessive dans les journaux avec ses cortèges d'apaches anachroniques, de surineurs ou de mauvais gamins des rues, Jules Michelet réfute les théories criminalistes d'un peuple qui

---

<sup>877</sup> Jules Michelet, *Le Peuple*, op.cit. p. 216.

<sup>878</sup> *Ibid.*

<sup>879</sup> Paul Viallaneix, *Michelet et la Question sociale*, op.cit. p. 244.

<sup>880</sup> *Ibid.*

<sup>881</sup> Jules Michelet, *Le Peuple*, op.cit. p. 80.

<sup>882</sup> *Ibid.*

se justifierait « à lui-même cette guerre à la propriété<sup>883</sup> ». La grande masse du peuple est tout au contraire occupée à s'élever au rang de propriétaire :

La masse n'est sans doute ni pure ni irréprochable ; mais enfin, si vous voulez la caractériser par l'idée qui la domine dans son immense majorité, vous la verrez occupée tout au contraire de fonder par le travail, l'économie, les moyens les plus respectables, l'œuvre immense qui fait la force de ce pays, la participation de tous à la propriété.<sup>884</sup>

Mais à l'instar de George Sand, l'historien ne manque pas de dénoncer l'utilisation par le pouvoir de cette peur du communisme et de la collectivisation qu'il compare à l'effroi que peut encore susciter au début du XIX<sup>e</sup> siècle la période de la Terreur révolutionnaire de 1793 dans les classes dominantes. Pour Jules Michelet ces deux « excellentes machines politiques pour effrayer ceux qui possèdent » aboutissent à l'enfermement social de la nouvelle catégorie des petits propriétaires, petits bourgeois en grande majorité paysans tétanisés à l'idée de perdre leurs biens. Cette classe « ne renferme pas que des gens aisés. Dans nos campagnes, le même homme est journalier ici et là bourgeois, parce qu'il y a du bien<sup>885</sup> ». Classe, qui devait se renouveler par le développement de l'industrie, mais qui lui apparaît en ces années de restauration autour de 1815 « paralysée, incapable d'action<sup>886</sup> ». Alors que l'Ancien Régime comptait trois ordres (Nobles, Clergé, Tiers État), il semble à l'historien que la France n'en compte plus que deux, le peuple et cette nouvelle bourgeoisie que la peur conduit à se « serrer du côté du pouvoir<sup>887</sup> ». Face à cette bourgeoisie qui a perdu le « contact avec le peuple<sup>888</sup> », il appelle à une « alliance », une « association » : « Propriétaires, savez-vous bien celui qui ne bougera point, pas plus que la terre même ?... C'est le peuple, appuyez-vous sur lui<sup>889</sup> » :

Le salut de la France, et le vôtre, gens riches, c'est que vous n'ayez plus peur du peuple, que vous alliez à lui, que vous le connaissiez, que vous laissiez là les fables qu'on vous fait et qui n'ont nul rapport à la réalité... il faut s'entendre, desserrer les dents, le cœur aussi, se parler, comme on fait entre hommes<sup>890</sup>

---

<sup>883</sup> *Ibid.* p. 154.

<sup>884</sup> *Ibid.*

<sup>885</sup> *Ibid.* p.132.

<sup>886</sup> *Ibid.* p. 133.

<sup>887</sup> *Ibid.* p. 135.

<sup>888</sup> *Ibid.* p. 136.

<sup>889</sup> *Ibid.* p. 138.

<sup>890</sup> *Ibid.*

Loin de la lutte des classes entre propriétaires des terres et des moyens de production et prolétaires, le remède résiderait dans une solidarité fondée sur « une association large, franche, généreuse<sup>891</sup> ». Mais l'historien n'ignore pas en même temps les coupures entre le prolétariat et la bourgeoisie dont il doute de la capacité d'inclusion dans le peuple réuni dont il rêve.

Il espère que la prochaine génération « tendra la main » pour forger cette « alliance de la régénération commune<sup>892</sup> ». Mais la société industrielle rend la tâche difficile. Le machinisme abouti à un « isolement sauvage dans la coopération même, sans volonté, sans chaleur, qu'on ne ressent qu'à la durée des frottements<sup>893</sup> ». À la nouvelle alliance des propriétaires petits et grands et du peuple des journaliers et des ouvriers s'oppose, avec la machine, une « société travaillant activement à devenir insociable<sup>894</sup> ». Formule oxymorique qui laisse entrevoir le danger d'affrontement qui se manifeste déjà par la « l'antipathie et la haine et non la simple négation de la société » et qu'il s'agit urgemment de conjurer. C'est pour éviter ce danger Michelet prêche, dès 1846 dans *Le Peuple*, la grande amitié. Métaphore de l'union qu'il n'aura de cesse de développer, notamment dans son cycle naturaliste.

### ***2.5.3 Victor Hugo et la propriété comme fondement démocratique***

Comme l'historien, Victor Hugo envisage la propriété comme un des principaux fondements de la régénération de la société qu'il appelle de ses vœux. En 1848, il a été élu à sa seconde tentative député de la II<sup>e</sup> République le 4 juin. Il siège alors sur les bancs conservateurs. Après la dissolution de l'Assemblée nationale, il sera réélu à l'Assemblée législative le 13 mai 1849 après avoir soutenu la candidature de Louis Napoléon Bonaparte devenu président de la République. Il défend alors la propriété privée comme un des piliers majeurs du « grand principe démocratique<sup>895</sup> » qu'il veut voir triompher. Dans une adresse aux électeurs baptisée « À mes concitoyens », il présente, avec ce texte programmatique, « toute sa pensée<sup>896</sup> » du moment.

---

<sup>891</sup> *Ibid.* p.139.

<sup>892</sup> *Ibid.*

<sup>893</sup> *Ibid.*

<sup>894</sup> *Ibid.*

<sup>895</sup> Victor Hugo, *Actes et Paroles I, avant l'exil. 1841-1851*, Paris, Michel Lévy, 1875, p. 117.

<sup>896</sup> *Ibid.*

Le candidat met les électeurs face à un choix tranché entre deux visions de la République. D'un côté l'une « abattra le drapeau tricolore sous le drapeau rouge » et « abolira la propriété et la famille<sup>897</sup> ». L'autre « sainte communion de tous les Français (...) partira de ce principe qu'il faut que tout homme commence par le travail et finisse par la propriété<sup>898</sup> ».

Le tract électoral ne s'embarrasse pas de nuances pour installer cette opposition tranchée entre d'un côté une République placée sous la figure de Marat qui revivifierait la Terreur et remettrait en action la guillotine pour ajouter à la devise *Liberté Égalité Fraternité* l'apostrophe de sinistre mémoire : *Ou la mort*. Le programme de cette République des extrêmes se résume pour l'écrivain à promener des têtes sur des piques. Celui qui a été pendant les émeutes de juin 1848 commissaire chargé par l'Assemblée constituante de rétablir l'ordre s'est trouvé en position de commander des troupes face aux barricades dans le 8<sup>e</sup> arrondissement de Paris dont il est alors maire. Opposé alors aux plus virulents leaders des émeutiers, il agite sans retenue lui-même en cette nouvelle période électorale les peurs les plus extrêmes que peuvent susciter chez les bourgeois ceux que l'on désigne comme les « rouges ». Il fait pour cela revivre les spectres du Comité de salut public et du Tribunal révolutionnaire mis en place par le gouvernement en 1793. Le retour de cette politique serait simple : il s'agirait de « faire froidement ce que les hommes de 93 on fait ardemment ». Mais cette bâtarde copie, pour Victor Hugo,

fera banqueroute, ruinera les riches sans enrichir les pauvres, anéantira le crédit, qui est la fortune de tous, abolira la propriété et la famille, remplira les prisons par le soupçon et les videra par le massacre, mettra l'Europe en feu et la civilisation en cendres, fera de la France la patrie des ténèbres, égorgera la liberté, étouffera les arts, décapitera la pensée, niera Dieu<sup>899</sup>

À cet effrayant programme, le poète candidat oppose un autre horizon, tout aussi dénué de nuances, celui de la « sainte communion de tous les Français dès à présent et de tous les peuples un jour dans le principe démocratique<sup>900</sup> ». Cet autre cadre prend appui sur une fraternité « d'hommes libres », formule qui articule cette liberté avec l'essor de chaque individu en « admettant la croissance naturelle de chacun<sup>901</sup> ». La propriété est conçue comme « la représentation du travail accompli et le travail comme l'élément de la propriété future<sup>902</sup> ». On retrouve ici l'articulation essentielle entre la propriété et l'héritage « qui n'est autre chose que

---

<sup>897</sup> *Ibid.*

<sup>898</sup> *Ibid.* p. 118.

<sup>899</sup> *Ibid.*

<sup>900</sup> *Ibid.* p. 118.

<sup>901</sup> *Ibid.*

<sup>902</sup> *Ibid.*



la main du père tendue aux enfants à travers le mur du tombeau<sup>903</sup> ». La propriété et sa transmission sont placées aux fondements de la question sociale puisqu'il s'agit en élargissant ce peuple de propriétaires de « résoudre le glorieux problème du bien-être universel<sup>904</sup> ». Le 29 mai 1848, au cours d'une réunion électorale, Hugo affirme que si la disparition du prolétariat comme catégorie opprimée est au cœur de la question sociale, il ne se règlera pas par la disparition de la propriété, entendue comme l'appropriation des moyens de production :

Il m'est impossible de comprendre la manière dont certains socialistes ont posé cette question. (...) le but d'une société bien faite le voici : élargir et adoucir sans cesse le montée autrefois si rude qui conduit du travail à la propriété, de la condition pénible à la condition heureuse, du prolétariat à l'émancipation des ténèbres où sont les esclaves à la lumière où sont les hommes libres ! Dans la civilisation vraie la marche de l'humanité est une ascension continue vers la lumière et la liberté !

Dans cette conception, l'accession à la propriété par le travail doit nécessairement être élargie à tous pour fonder la République. Seul cet élargissement peut aboutir, pour le prolétariat à « l'émancipation des ténèbres ». Vocabulaire qui apparaît au premier abord comme pré marxiste, mais qui associe finalement cette « ascension continue vers la liberté » à la généralisation de la propriété. Cette conception qu'Hugo défend autour des années 1848 restera celle des *Proses philosophiques des années 1860-1865*. Pour lui, s'il faut encore et toujours « anéantir la misère<sup>905</sup> », et remettre au nom de la justice « de l'équilibre partout où l'inégalité est de notre fait<sup>906</sup> », cela doit être réalisé « sans la moindre atteinte à la propriété, cette deuxième forme de la liberté, sans diminution du droit de posséder, caractéristique de l'homme sur la terre, frontière mystérieuse des animaux<sup>907</sup> ». Le droit de propriété est donné ici comme naturel et différenciant l'être humain de l'animal. Dans ce texte, la destruction de la misère est encore une fois réclamée, comme elle l'a été dès le 9 juillet 1849 lors d'un discours devant l'Assemblée législative devenu célèbre : « Remarquez-le bien, messieurs, je ne dis pas diminuer, amoindrir, limiter, circonscrire, je dis détruire ». Si la souffrance est une loi terrestre d'origine divine, la misère, qu'il s'agit encore et toujours de détruire, relève entièrement du « phénomène social<sup>908</sup> », donc de l'homme. Pour tenir cet équilibre entre le droit naturel à la propriété et la destruction de la misère comme fait social, Hugo souhaite que soit créée par

---

<sup>903</sup> *Ibid.*

<sup>904</sup> *Ibid.*

<sup>905</sup> Victor Hugo, *Proses Philosophiques des années 1860-1865*, *op.cit.* p. 552.

<sup>906</sup> *Ibid.*

<sup>907</sup> *Ibid.*

<sup>908</sup> *Ibid.*

le travail de la philosophie sur les mœurs, une haute probité du riche établissant la balance entre le fait de conscience et le fait de la société, et reconnaissant qu'il redoit quelque chose au pauvre ; respectons la pauvreté abolissons l'indigence, les deux indigences, celle qui ne mange pas et celle qui ne pense pas, celle que l'on appelle misère et celle qu'on appelle ignorance. Faisons le genre humain honnête homme. Ce pas accompli, le dix-neuvième siècle pourra se reposer.

La position exprimée dans les années de la II<sup>e</sup> République reste ici inchangée. La propriété privée demeure un droit inaliénable. Il s'agit davantage de procéder à un rééquilibrage vers plus de justice. La métaphore classique de la « balance » exprime dans ce texte cette nécessité toujours pressante de faire partir du possédant le mouvement vers l'égalité. Si le misérable a été privé d'un droit fondamental. Alors le riche « redoit<sup>909</sup> » quelque chose au pauvre. Il ne doit pas, il redoit. Il ne fait pas que devoir assistance ou charité, il est redevable. Tout compte fait, le riche est en reste comme débiteur moral parce qu'il a contracté une dette sociale envers le pauvre. La justice ne peut sortir que de la prise de conscience par le riche de la nécessité de solder cette dette sociale, c'est le projet gigantesque que propose l'écrivain pour son siècle : « Enlevez l'indigence de dessus le dos du genre humain, puisque c'est vous qui l'y avez placé. Bornez-vous là. La misère ôtée, la haine s'évanouira, la guerre mourra, la fraternité naîtra, l'harmonie, aube auguste enflammera l'horizon<sup>910</sup> ».

Avec « redoir », Victor Hugo formule, en un néologisme, un des grands principes du futur courant solidariste. Cette socialisation implique des obligations réciproques, chacun prenant, s'il le peut, équitablement sa part des charges et des bénéfices, des profits et des pertes. Chacun se trouve nécessairement débiteur de tous, sauf les plus misérables, ceux qui sont renvoyés sur les marges et qui deviennent alors les révélateurs de ce déséquilibre.

L'évolution progressive de Hugo vers les idées socialistes ira, comme l'a bien montré Franck Laurent, jusqu'à des prises de position qui recouperont, en 1871, malgré des désaccords fondamentaux sur cette question de la propriété notamment, le programme de cette « bonne chose mal faite<sup>911</sup> » qu'est alors, à ses yeux, la Commune de Paris. Position qu'il exprimera dans une lettre datée du 28 avril 1871 et publiée le 6 mars 1872 dans le journal *Le Rappel* alors dirigé par Paul Meurice. L'écrivain considère qu'en temps de paix la commune de Paris aurait représenté un « propulseur<sup>912</sup> » puisqu'elle a su proclamer « le droit au travail, lui donner pour

---

<sup>909</sup> *Ibid.*

<sup>910</sup> *Ibid.* p. 553.

<sup>911</sup> Franck Laurent, Victor Hugo, « *Le Rappel* et la Commune », communication au *Groupe Hugo de l'Université Paris VII*, mars 2004. <http://groupugo.div.jussieu.fr/groupugo/04-03-13laurent.htm>

<sup>912</sup> *Ibid.*

organisme l'atelier communal et le magasin communal, reliés l'un à l'autre par la monnaie fiduciaire à rente, supprimer l'octroi, constituer l'impôt unique qui est l'impôt sur le revenu ; en un mot, abolir l'ignorance, abolir la misère, et, en fondant la cité, créer le citoyen<sup>913</sup> ».

Mais en attendant cette république harmonieuse, il existe bel et bien chez Hugo une classe de propriétaires qui sont, à l'inverse, la figure même de l'exploitation de la misère du peuple. Le personnage de Bamatabois en apparaît dans *Les Misérables* comme la quintessence avec sa figure de bourgeois de province, propriétaire rentier qui va conduire à l'arrestation de la mère de Cosette prostituée, Fantine, par l'inspecteur Javert, avant d'être finalement libérée par l'intervention du maire, Monsieur Madeleine-Jean Valjean dans *Les Misérables* :

Ce sont des êtres de la grande espèce neutre, hongres, parasites, nuls, qui ont un peu de terre, un peu de sottise et un peu d'esprit ; qui seraient des rustres dans un salon et se croient des gentilshommes au cabaret, qui disent : mes prés, mes bois, mes paysans (...) s'ils étaient plus riches, on dirait : ces sont des élégants ; s'ils étaient plus pauvres, on dirait : ce sont des fainéants. Ce sont tout simplement des désœuvrés.<sup>914</sup>

Cette propriété qui exploite la misère est justement à l'opposé de cet adoucissement de la société par l'accession de tous à la propriété par le travail et non par le désœuvrement que symbolise Bamatabois.

Chez les trois auteurs, la propriété privée constitue bien une limite infranchissable, puisqu'elle est un pilier majeur dans la fabrication de l'individu issu de la Révolution française et par conséquent une garantie pour la liberté individuelle. De leur point de vue, la grande Égalité comme horizon à conquérir ne peut être obtenue que par son universalisation. En attendant, ils constatent en même temps que la coupure reste béante entre une grande bourgeoisie doublée de la nouvelle classe des petits propriétaires qui tous se montrent apeurée par la perspective de la mise en commun de leurs biens.

Cette question de la propriété révèle que la solidarité fondée sur la dette sociale du riche au pauvre apparaît à la fois comme une « vraie réponse aux problèmes sociaux et comme un garde-fou contre les périls révolutionnaires<sup>915</sup> ». En naviguant sur cette route étroite, il s'agit par la recherche d'une égalité, toujours à consolider, de préserver ce droit fondamental, en tentant d'en atténuer les inégalités de départ. Cette conception sera dénoncée par les marxistes comme

---

<sup>913</sup> *Ibid.*

<sup>914</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, *op.cit.* p. 197.

<sup>915</sup> Serge Audier, *La Pensée solidariste*, Paris, PUF, p. 23.

un principe de conservation favorable aux classes dominantes plutôt qu'un facteur de progrès pour les prolétaires dans une société réconciliée.



## ***Chapitre 2.6 L'association, une mise en action politico-mystique de la solidarité***

Pour parer au double péril de l'individualisme d'un côté et l'encasernement de l'autre, les romantiques socialisants s'efforcent de penser la solidarité selon des modalités qui permettraient de construire une société unie tout en préservant la liberté individuelle, comme grand héritage de 1789. C'est dans cette perspective qu'ils prennent position dans le débat autour de la liberté d'association, revendication majeure pour les droits des ouvriers. Ils y voient un remède à l'anomie dont ils craignent qu'elle ne prenne le dessus, à l'occasion des périodes d'agitation sociale.

Alexis de Tocqueville, au cours de voyage de mai 1831 à février 1832 outre-Atlantique, avait été surpris par l'influence des associations sur la société. Il se dira convaincu dans son ouvrage *De la démocratie en Amérique* « qu'il n'y a rien que la volonté humaine désespère d'atteindre par l'action libre de la puissance collective des individus<sup>916</sup> ». Dans le tome 1 (1835) il traite de l'expression populaire à travers les partis politiques, la liberté de la presse et le droit d'association. Ce qui a « étonné le plus Tocqueville c'est la liberté quasi illimitée qu'ont les Américains de s'associer dans un but politique<sup>917</sup> ». Cela lui apparaît, dans un système démocratique équilibré, comme une protection nécessaire à l'expression des minorités. « Base de l'édifice démocratique, la liberté d'association est la condition *sine qua non* d'une authentique démocratie, car elle constitue le seul remède contre les effets pervers de l'égalité et le garde-fou contre la tyrannie de la majorité<sup>918</sup> ». Selon Tocqueville, face au risque de l'individualisme, « pour combattre les maux que l'égalité peut produire, il n'y a qu'un seul remède efficace, c'est la liberté politique<sup>919</sup> ». Son principal instrument est l'association, par laquelle les individus égaux mettent en commun temps, argent, passions pour réaliser tel ou tel objet de leurs vœux. Le but de l'association est de recomposer sans cesse le tissu social que l'égalité des conditions tend à défaire<sup>920</sup> ». Tocqueville écrit dans le tome 2 *De la démocratie en Amérique* (1840) :

---

<sup>916</sup> Laffitte Jacqueline, Laffitte Jean-Paul, *Alexis de Tocqueville, De la démocratie en Amérique*, Paris, Nathan, Les intégrales de philo, 2004, p. 39.

<sup>917</sup> *Ibid.*

<sup>918</sup> *Ibid.* p. 203.

<sup>919</sup> Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Gallimard, 1982, p. 43.

<sup>920</sup> *Ibid.* p. 44.

Les sentiments et les idées ne se renouvellent, le cœur ne s'agrandit et l'esprit humain ne se développe que par l'action réciproque des hommes les uns sur les autres...cette action est presque nulle dans les pays démocratiques. Il faut donc l'y créer artificiellement. Et c'est ce que les associations seules peuvent faire.<sup>921</sup>

Pour lui, l'association politique, définie comme science mère de la démocratie « recompose le tissu social d'abord défait et s'efforce d'obliger la volonté de la majorité à respecter ce que les associations tiennent pour important<sup>922</sup> ».

C'est à ce titre, mais aussi en raison d'une charge symbolique très forte propre à la France, que dans l'effervescence qui précède la Révolution de 1848, le terme *Association* a tout d'une « incantation, un mot magique<sup>923</sup> ». Il traduit non seulement une revendication politique, mais également, très profondément, une conception de la société comme un grand tout organique dont l'alliance des composantes apparaît comme une nécessité vitale.

Concrètement, avant la Révolution de 1848 « l'ouvrier est très démuné ; la grève et la coalition sont interdites (Loi le Chapelier de 1791). Les organisations ouvrières tentent de se maintenir dans des sociétés fraternelles de secours mutuel, comme le *Devoir Mutuel*, qui facilitent l'entraide<sup>924</sup> ». Ces structures, souvent secrètes, constituent les prémices du puissant mouvement mutualiste qui sera bientôt une branche importante du solidarisme.

Au même moment, quelques philanthropes libéraux sur le plan économique se font plutôt les chantres de la prévoyance individuelle, au moyen des caisses d'épargne. Parmi eux, figure Charles Dupin, ingénieur, économiste, parlementaire de droite sous la IIe République qui votera la suppression des ateliers nationaux, élu sous le Premier Empire comme sous le Second, il sera parmi les grands propagandistes de la « prévoyance » individuelle. La vision de Dupin, qui sera bientôt attaquée par les socialistes les plus radicaux, est « marquée par le principe paternaliste selon lequel les intérêts de la classe ouvrière résident dans le maintien des relations harmonieuses entre le fabricant et ses ouvriers<sup>925</sup> ». Les caisses lui apparaissent comme « une réponse au paupérisme, un outil de protection sociale dont manque la société industrielle

---

<sup>921</sup> *Ibid.*

<sup>922</sup> *Ibid.* p. 45.

<sup>923</sup> Jacqueline Lalouette, *Les Mots de 1848*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007, p. 22.

<sup>924</sup> Sylvie Aprile, *1815-1870, La Révolution inachevée*, Paris, Gallimard, Folio Histoire, 2010, p. 175.

<sup>925</sup> Robert Fox, *Charles Dupin, (1784-1873), ingénieur, savant, économiste, pédagogue et parlementaire du Premier et Second Empire*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009, p. 8.

naissante<sup>926</sup> ». Le polytechnicien dans ses cours aux Arts et Métiers exhorte, dès les années 1820, les ouvriers à ouvrir un livret en « évoquant les bienfaits de l'épargne et de la prévoyance sur leur bien-être matériel et surtout moral ». Les « vertus que doivent inspirer les caisses d'épargne sont « le travail, la famille, la propriété. « L'ouvrier déposant acquiert par sa démarche non seulement des vertus individuelles, mais des vertus sociales (il est meilleur camarade, meilleur travailleur, meilleur époux, meilleur père, meilleur citoyen), comme l'expose clairement Charles Dupin<sup>927</sup> ».

Alors qu'au nom de la liberté d'entreprise, l'État reste presque absent de la régulation sociale, dans ce foisonnement, il est « impossible de présenter tous les projets alors élaborés, toutes les créations menées à bien, car les associations et sociétés fraternelles de typographes, de selliers, de mécaniciens, de menuisiers, de passementiers, de corroyeurs, de ferblantiers, de brunisseurs, de couturières, etc., se multiplient<sup>928</sup> ».

*Le Manifeste des délégués des corporations aux ouvriers des départements de la Seine* est exemplaire de ce type de revendications. Rédigé à destination de la commission du Luxembourg responsable des Ateliers nationaux qui siège dans l'ancienne chambre des Pairs sous la présidence de Louis Blanc et de l'ouvrier Albert, ce texte appelle, avec un lyrisme propre à la période, les ouvriers à s'unir : « À l'œuvre, donc, peuple souverain ! dessille tes yeux sors de l'obscurité et vois la lumière ! Unis tes forces en un seul faisceau, viens mettre fin à tes misères par la sainte Association, que les heureux du siècle, dans leur appréhension égoïste, ont l'audace de traiter d'utopie<sup>929</sup> ».

Pour eux, la coopération et l'association, représentées par le faisceau des licteurs romains adopté par la Révolution française, pour symboliser la justice, doivent se « substituer à la concurrence homicide des salariés travaillant au rabais<sup>930</sup> ». Pour Louis Blanc lui-même, qui se défendait de vouloir établir un état « monopoleur », celui-ci devait « uniquement permettre de substituer le principe de l'association à celui de l'individualisme<sup>931</sup> ».

---

<sup>926</sup> Carole Christen, « Charles Dupin, Propagandiste des caisses d'épargne sous la Monarchie de Juillet », *Charles Dupin, (1784-1873), ingénieur, savant, économiste, pédagogue et parlementaire du Premier et Second empire. op.cit.* p. 235-252.

<sup>927</sup> *Ibid.* p. 242.

<sup>928</sup> *Ibid.* p. 243.

<sup>929</sup> Jacqueline Lalouette, *Les Mots de 1848, op.cit.* p. 23.

<sup>930</sup> *Ibid.*

<sup>931</sup> *Ibid.*



L'adresse des délégués de la Seine ci-dessus est particulièrement significative de l'étendue qui est alors donnée à l'idée d'association. Au-delà d'une forme d'organisation, elle revêt également une dimension mystico-religieuse. Dans ce texte plein d'envols, elle devient « la sainte Association », véritable principe spirituel unificateur qui vient s'opposer à l'égoïsme des « heureux du siècle », catégorie où l'on peut ranger, sans grand risque d'erreur, les patrons et les bourgeois.

Comme le rappelle Maurice Agulhon, le gouvernement issu des journées de février ne se limite pas à la création des ateliers nationaux, il « reconnaît que les ouvriers doivent s'associer entre eux pour jouir du bénéfice de leur travail<sup>932</sup> ». Plus qu'un simple regroupement d'intérêts de métiers qui étaient visés comme groupes de pression par la Loi Le Chapelier de 1791, l'association apparaît, dans son articulation avec le droit au travail, comme un des grands principes de la société solidaire rêvée par ses promoteurs. Les deux notions sont inséparables. Même si les Ateliers nationaux sont assez rapidement dissous, ce qui sera un des principaux déclencheurs des émeutes de juin, la revendication de l'association, qui va périodiquement ressurgir jusqu'à la Commune de Paris, restera d'abord celle « de l'organisation nécessaire du travail ». En 1848, les insurgés ne se battent pas seulement pour le maintien des ateliers nationaux, mais pour une république démocratique et sociale, comme en témoigne le programme établi par les insurgés de la mairie du VIII<sup>e</sup> arrondissement de Paris dans lequel ils demandent notamment outre la mise en accusation des « représentants du peuple », par lesquels ils s'estiment trahis et « une république démocratique et sociale » qui signifie au premier chef pour eux « l'association libre du travail, aidée par l'État<sup>933</sup> ».

Dès 1832, la *Revue encyclopédique*, créée par Pierre Leroux et Jean Reynaud avait pris pour sous-titre, « Liberté, Égalité, Association ». Dans cette triade, qui s'inspire de la devise imposée en 1793 sur les édifices publics par la Commune de Paris – « La République Une et indivisible Liberté, Égalité, Fraternité ou la mort » – le mot association vient se substituer à celui de fraternité, comme s'il s'agissait de la mise en action de ce principe. « En un mot, l'association s'entend comme la science de cette fraternité<sup>934</sup> ». Il s'agit alors de lui « donner toute son ampleur, dans toutes les traductions pratiques et scientifiques qu'elle peut rencontrer, et ce sans sacrifier l'idéal de liberté et d'égalité légué par la Révolution française<sup>935</sup> ». Ce n'est que le

---

<sup>932</sup> Maurice Agulhon, *Les Quarante-huitards*, Paris, Gallimard, Folio Histoire, 1975, p.130.

<sup>933</sup> Sylvie Aprile, *1815-1870, La Révolution inachevée*, op.cit. p. 319.

<sup>934</sup> Thomas Bouchet, Vincent Bourdeau, Edward Castletown, *Quand les socialistes inventaient l'avenir*, Paris, La Découverte, 2015, p. 94.

<sup>935</sup> *Ibid.*

27 février 1848 que la II<sup>e</sup> République adoptera pour devise Liberté-Égalité-Fraternité, avant qu'elle ne soit plus tard figée par la III<sup>e</sup> République.

Cette éphémère publication de la *Revue encyclopédique* précèdera de peu la naissance en 1833 de l'*Encyclopédie nouvelle*. Dans cette encyclopédie, lue aussi bien par Hugo Michelet ou Sand, l'entrée *Association* indique que « le droit d'association est fondé sur l'essence même de la nature humaine, sur la sociabilité, et ne relève que de Dieu<sup>936</sup> ». Cette définition souligne que l'association comme la sociabilité sont d'abord des faits de nature. Conviction largement partagée aussi bien par les saint-simoniens, les fouriéristes, les proudhonistes ou les socialistes chrétiens, comme le rappelle Jacqueline Lalouette. Dans cet article, Leroux et Reynaud présentent l'association comme « l'état d'un certain nombre d'individus joints ensemble dans un ou plusieurs buts communs<sup>937</sup> ». Pour eux, il en résulte que dans « ce concours de volonté (...) il y a toujours une part laissée à leur liberté, et que l'association humaine ne peut-être, dans aucun cas, une liaison absolue d'existences<sup>938</sup> ».

On retrouve dans ce texte cette conception politique fondée sur la recherche d'une conciliation entre le lien social et la liberté de l'individu, qui s'exprime dans l'expression « concours de volonté » qui vient s'opposer au carcan de la « liaison absolue » des existences. L'article insiste sur la capacité laissée à chacun d'adhérer à « une multitude d'associations différentes » dont chacune doit être émancipée de toute tutelle politique : « C'est ce réseau multiple d'associations particulières qui constituent la société générale, dont l'association gouvernementale ou politique, malgré son importance, n'est cependant qu'une simple face<sup>939</sup> ». Plus loin dans l'encyclopédie, à la lettre S, l'article *Société* établit le lien entre cette conception de l'association et la solidarité générale de la création que présupposent ses rédacteurs :

Ainsi le genre humain est solidaire, non seulement de lui-même, non seulement des Nations, non seulement des sociétés particulières instituées au sein des nations, il l'est des individus jusque dans le cercle le plus intime de leur personnalité. Entre toutes les choses, même entre celles que nous jugeons radicalement indépendantes, il y a au fond un enchaînement et un accord. Au-dessus des lois apparentes de la société, en dehors desquelles tant de phénomènes humains se produisent, s'élève la loi universelle qui les embrasse tous également. De sorte qu'au point de vue que cette loi nous découvre, il est vrai de dire que les hommes sont associés les uns avec les autres dans les plus secrets épanouissements de leur existence et qu'en dépit de tous les semblants de désordre et de liberté, tout converge régulièrement vers un même but, qui est le but suprême de la création.<sup>940</sup>

---

<sup>936</sup> Pierre Leroux, Jean Reynaud, *Encyclopédie Nouvelle*, 1832-1842, t. 2, Genève, Slatkine, p. 159.

<sup>937</sup> *Ibid.*

<sup>938</sup> *Ibid.*

<sup>939</sup> *Ibid.*

<sup>940</sup> *Ibid.* p. 205.

L'association devient, par cette loi déduite de la solidarité générale, un fait total construit en cercles concentriques, qui vont de l'universel jusqu'au plus intime de chaque individu. L'article se termine sur l'idée qu'à Dieu seul appartiendrait la vision globale de ce processus inscrit dans la Nature elle-même. Cette vision procède d'une « loi universelle » où l'on retrouve la métaphore d'une chaîne, dans laquelle le mot « enchainement » voisine avec le mot « accord ». L'idée est à la fois anthropomorphique et téléologique : « Ce but réunit tous les êtres, en tous lieux, en tout temps, en toute action, en toute pensée, en tout désir et fait de leur ensemble une seule et indivisible société<sup>941</sup>. La création poursuivrait « ce but suprême » de solidarité universelle dont l'association, à tous les niveaux, serait le moyen, le rouage.

### **2.6.1 Victor Hugo : « une chose peut à la fois être belle et mauvaise ! »**

Le 29 mai 1848, entre les journées de février et les sanglantes émeutes de juin, Victor Hugo est interpellé par un certain Paulin au cours d'un discours prononcé lors d'une séance des « Cinq associations d'art et d'industrie ». Non pas des associations ouvrières, mais artistiques, qui ont sollicité la candidature aux élections législatives de celui qui s'est fait le champion des questions de propriété intellectuelle des œuvres d'art. L'interpellateur regrette, sous les applaudissements de la salle, de ne pas avoir entendu dans la bouche du tout frais candidat à la Chambre le mot *association* qui, dit-il « sauvera la République et fera des hommes une famille de frères<sup>942</sup> ».

Celui-ci se voit répondre, dans un discours aux accents électoraux un peu emphatique, que, s'il n'a pas prononcé le mot *association*, Victor Hugo vient en revanche de « prononcer le mot société ». Et de poursuivre, grandiloquent : « Hors au fond de ces deux mots, société, association, qu'y a-t-il ? La même idée : fraternité<sup>943</sup> ». Articulant à son tour le mot association avec celui de fraternité, comme pour modérer son propre lyrisme déclaratif, il met aussitôt l'assistance en garde : « Oui, je veux que l'esprit d'association pénètre et vivifie toute la cité. C'est là mon idéal. Mais il y a deux manières de comprendre cet idéal. Les uns veulent faire de la société humaine une immense famille. Les autres veulent en faire un monastère. Je suis contre le monastère et pour la famille<sup>944</sup> ». Dès cette époque, on décèle cette métaphore du monastère comme négation de l'individu. Pour lui, la bonne association, comme une famille, est une

---

<sup>941</sup> *Ibid.* p. 237.

<sup>942</sup> Victor Hugo, *Actes et Paroles 1, avant l'exil. 1841-1851*, Paris, Michel Lévy, 1875, p. 192.

<sup>943</sup> *Ibid.*

<sup>944</sup> *Ibid.* p. 193.

« limitation de l'égoïsme » qui ne saurait s'imposer par la négation de la liberté de chacun de ses membres. « Il ne suffit pas que les hommes soient associés, il faut encore qu'ils soient sociables<sup>945</sup> ». À l'inverse de cette sociabilité choisie, l'utopie de l'association intégrale aboutirait à l'inverse du but recherché en supprimant le libre arbitre. S'il rend hommage à la puissance de l'idée d'association, Victor Hugo en appelle en même temps à la perfectibilité de l'individu pour mettre en cause la rigidité de ses formes extrêmes. Il prévient : il ne faut pas dans cet élan unificateur « exagérer l'oubli de soi-même<sup>946</sup> » :

Il ne faut pas rêver l'Homme autrement que Dieu l'a fait. Pour lui donner des perfections impossibles, vous lui ôteriez ses qualités naturelles. (...) Ce n'est plus un homme, car ce n'est plus un esprit, car ce n'est plus une liberté. Vous croyez l'avoir fait monter bien haut, regardez, vous l'avez fait tomber bien bas. Sans doute, il faut limiter l'égoïsme, mais dans la vie telle que la providence l'a faite à notre infirmité, il ne faut pas exagérer l'oubli de soi-même. L'oubli de soi-même bien compris s'appelle abnégation ; mal compris il s'appelle abrutissement<sup>947</sup>

Pour le nouveau candidat aux législatives, si le fait de s'associer dépend de la libre décision de chaque individu, il refuse dans ce discours de donner du poids au mot lui-même : « Je n'attache pas aux mots autant d'efficacité. Je ne crois pas qu'il soit donné à un mot de sauver le monde. Cela n'est donné qu'aux choses, et, entre les choses, qu'aux idées<sup>948</sup> ». Sans doute un peu méfiant envers les associations ouvrières, il estime que le regroupement en lui seul n'est pas, par essence, producteur d'amélioration ou du bien en lui-même. C'est la volonté des individus qui doit décider de l'orientation vers le progrès ou la liberté, ou à l'inverse conduire à la régression vers l'indéterminé du mal. Car précise-t-il l'association peut, qu'elle soit monastère ou famille, être à la fois « belle et mauvaise<sup>949</sup> ». À la fois facteur d'émancipation et limitation de la liberté, elle porte en elle cette contradiction que ses formes d'organisation ne peuvent à elles seules résoudre.

---

<sup>945</sup> *Ibid.*

<sup>946</sup> *Ibid.*

<sup>947</sup> *Ibid.* p. 192.

<sup>948</sup> *Ibid.*

<sup>949</sup> *Ibid.* p.194.

## ***2.6.2 L'association dans Les Misérables : Des Fromageries de Pontarlier aux Amis de l'ABC***

Dans les premières pages des *Misérables*, après que l'ex-bagnard Jean Valjean lui a dit vouloir se rendre à Pontarlier (Doubs), Monseigneur Myriel lui narre son propre passage aux fromageries de cette ville, où il a travaillé en 1793, après que sa famille a été ruinée. Ce chapitre, baptisé *Détails sur les Fromageries de Pontarlier*, apparaît incongru dans ce début du récit. L'évêque y détaille les modes de production de ces paysans sous deux espèces.

Alors que les Grosses Granges appartiennent aux riches, les plus pauvres des éleveurs sont contraints de s'associer : ce sont les paysans de la moyenne montagne qui mettent leurs vaches en commun et partagent les produits. Ils prennent à leurs gages un fromager qu'ils appellent le grurin ; le grurin reçoit le lait des associés trois fois par jour et marque les quantités sur une taille double. C'est vers la fin d'avril que le travail des fromageries commence ; c'est vers la mi-juin que les fromagers conduisent leurs vaches dans la montagne.<sup>950</sup>

L'écrivain choisit donc, très tôt, de confronter le chemineau marqué au fer, à la description d'une forme d'association qu'il décrit comme pure. Avec ce groupement d'intérêt des paysans des montagnes de sa Franche-Comté natale, dont il aurait puisé le modèle dans *La France Pittoresque* de Abel Hugo, l'écrivain compose le parfait modèle d'une mise en commun qui apparaît hors du temps de l'Histoire, et qui ressemble par certains aspects aux expériences agraires qui seront menées par les socialistes utopiques, dont Pierre Leroux sur les terres de George Sand. Comme le rappelle Michel Vernus, « Charles Fourier lui-même a utilisé ces fruitières à plusieurs reprises pour illustrer les vertus de l'association<sup>951</sup> ». De 1800 à 1880, en Franche-Comté, le nombre de ces associations était passé de 700 à 1200 environ. Dans le *Traité de l'Association domestique et agricole* paru en 1822, Fourier propose une description tout à fait comparable à celle de Victor Hugo: «

On voit chez les montagnards du Jura cette combinaison de la fabrique des fromages nommés gruyère : vingt ou trente ménages apportent chaque matin leur laitage au fruitier ou fabricant ; et, au bout de la saison, chacun d'eux est payé en fromage, dont il reçoit une quantité proportionnée à ses versements de lait constatés par notes journalières.<sup>952</sup>

En 1829, note Michel Vernus, Fourier « revient, en des termes presque identiques, sur cette idée dans la préface du *Nouveau monde industriel et sociétaire* » :

---

<sup>950</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, op.cit. p.85.

<sup>951</sup> Michel Vernus, « Les fouriéristes et les fruitières comtoises », *Cahiers Charles Fourier*, N°2, 1991 : <http://bouquins.charlesfourier.fr/spip.php?article16>

<sup>952</sup> *Ibid.*

Les paysans voyant qu'on ne pouvait pas, avec le lait d'un seul ménage, faire un fromage nommé gruyère se réunissent, apportant chaque jour le lait dans un atelier commun, où l'on tient note des versements de chacun, chiffrés sur des taillons de bois ; et de la collection de ces petites masses de lait, on fait à peu de frais, un ample fromage dans une vaste chaudière ».<sup>953</sup>

Quelques années plus tard, en 1834, Victor Considérant, devenu le chef de l'école sociétaire, « pour montrer dans une perspective pédagogique les avantages du système associatif fait à nouveau référence à la fromagerie jurassienne »<sup>954</sup>.

Mais dans le chapitre des *Misérables*, cette association, rendue nécessaire par la dureté de la condition paysanne, est débarrassée de toutes visées politiques et réformatrices, qui ne sont pas du tout évoquées par Victor Hugo. Seule demeure l'aspect bucolique. On y entend seulement les doux tintinnabulements des cloches doublés des mugissements virgiliens satisfaits des vaches comtoises.

Comme l'a montré Guy Rosa, la description par le religieux de cette industrie qu'Hugo préfère qualifier de « toute patriarcale et toute charmante »<sup>955</sup>, plutôt que de socialiste, figurait dans la première version du roman, *Les misères*, entamée en septembre 1845<sup>956</sup>. Mais, alors que dans la première version du chapitre que Guy Rosa date de 1846, le narrateur prenait lui-même en charge le récit, dans *Les Misérables*, Hugo confie finalement au frère de l'évêque la description de la coopérative laitière. Sans doute parce qu'il semble, aux yeux de l'écrivain, mieux placé que lui-même pour décrypter les intentions cachées de l'évêque de Dignes concernant le salut de son visiteur. *In petto*, le projet du religieux serait de voir la brebis égarée rejoindre cette communauté idéale : « Il est beaucoup revenu sur ce bon état de grurin, comme s'il eût souhaité que cet homme comprît, sans le lui conseiller directement et durement, que ce serait un asile pour lui »<sup>957</sup>. Un embranchement du destin se joue là, dès le début du livre, pour l'ex-bagnard, lui-même né en 1769 dans une famille de pauvres paysans de la Brie. Même si l'évêque lui raconte par le menu ces « montagnards de Pontarlier qui ont un doux travail près du ciel (...) et sont heureux parce qu'ils sont innocents »<sup>958</sup>, le chemineau en rupture de ban n'est pas encore mûr pour cette félicité simple qui n'exige que le regroupement des bonnes volontés, c'est-à-dire l'addition de dispositions à faire le bien. Comme ce chapitre, le dessein muet de l'évêque

---

<sup>953</sup> *Ibid.*

<sup>954</sup> *Ibid.*

<sup>955</sup> *Ibid.* p. 84.

<sup>956</sup> Guy Rosa, « Tableau comparatif des Misères et des Misérables », *Les Misérables*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 1985, p. 1221.

<sup>957</sup> *Ibid.*

<sup>958</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, *op.cit.* p. 85.

restera pour l'instant sans suite. L'embranchement n'est pas suivi par le héros, qui n'est pas prêt à s'engager dans une utopie, dont l'accès lui est encore barré. L'écrivain se contente finalement de mettre face à face un instant, d'un côté, l'errance physique et morale du chemineau asocial et de l'autre ce lien qui permet à des pauvres paysans de sortir de leur condition, sans toutefois représenter, dans le récit hugolien, une utopie menaçante pour le reste de la société, et notamment la propriété des plus riches.

Au moment de la publication du livre, en 1862, la communauté jurassienne à l'empreinte fouriériste viendra comme à propos s'inscrire en faux contre la propagande qui avait servi à justifier, a posteriori, le coup d'État de Louis-Napoléon Bonaparte. L'insurrection qui s'était levée dans le pays après le 2 décembre avait aussi concerné la province. Environ 70 000 personnes, parmi lesquelles « 60 %, peut-être plus, appartiennent alors à la paysannerie<sup>959</sup> », avaient participé aux événements. Bientôt, le pouvoir bonapartiste, pour expliquer les mesures d'exception, accole l'idée d'association à l'imaginaire de sociétés secrètes menées par des Rouges. « Manière de justifier à la fois le coup d'État et les mesures d'ordre et d'autorité prises à sa suite<sup>960</sup> », selon Sylvie April, pour qui les autorités et la presse locale n'hésitent pas à réactiver cet imaginaire de sauvagerie des anciennes émotions frumentaires.

Dès le lendemain des dernières journées de manifestations parisiennes de juin 1849, la législation sur le droit d'association se durcit nettement. « À l'instigation des Burgraves — surnom que l'on donne au comité de douze membres qui dirige le Parti de l'ordre, par référence au drame de Victor Hugo, la législative, comme le gouvernement, reviennent sur l'œuvre de la Constituante<sup>961</sup> ».

Les associations sont alors placées sous étroite surveillance. Les *Amis de l'ABC* fournissent dans *Les Misérables* le modèle de ces organisations qui, pour le pouvoir, « même matées, imposent à plus long terme une surveillance sans relâche de toutes les sociétés populaires<sup>962</sup> » et qui s'organisent alors pour contrer le pouvoir :

Il n'y avait pas encore en France de ces vastes organisations sous-jacentes comme le Tugenbund allemand et le carbonarisme italien, mais ça et là des creusements obscurs s'ébauchaient, se ramifiant. La Cougourde s'ébauchait à Aix, il y avait à Paris, entre autres affiliations de ce genre, la société des amis de l'ABC. Qu'était-ce que les amis de l'ABC ?

---

<sup>959</sup> Sylvie Aprile, *1815-1870, La Révolution inachevée*, op.cit. p. 373.

<sup>960</sup> *Ibid.*

<sup>961</sup> *Ibid.* p. 365.

<sup>962</sup> *Ibid.* p. 373.

Une société ayant pour but, en apparence, l'éducation des enfants en réalité, le redressement des hommes. On se déclarait les amis de l'ABC. L'Abaisse c'était le peuple. On voulait le relever. Calembour dont on aurait tort de rire.<sup>963</sup>

Victor Hugo décrypte ici très exactement au moyen de ce « calembour », le système imaginé pour s'affranchir des dissolutions autoritaires. Il s'agit de la transformation des cercles politiques en associations à visées philanthropiques qui leur fournissent une vitrine respectable. Mais bientôt « tout groupe réuni dans un café ou dans une maison pour se concerter en vue d'une élection, d'une pétition, ou simplement pour discuter de politique est désigné sous le nom de société secrète<sup>964</sup> ». Après s'être attaqué « en premier lieu aux clubs, l'interdiction s'étendra, en 1850, à l'ensemble des associations de secours mutuel qui sont susceptibles d'abriter en réalité une société secrète<sup>965</sup> ».

*Les Amis de l'ABC* sont bien caractérisés par Victor Hugo comme une « société secrète à l'état d'embryon » composé « d'étudiants en entente cordiale avec quelques ouvriers<sup>966</sup> ». On retrouve pour qualifier cette structure, la métaphore de la famille déjà utilisée par Hugo dans le discours aux associations de 1848 comme regroupement de volontés et, à « force d'amitiés<sup>967</sup> », comme « limitation des égoïsmes<sup>968</sup> ». Ses onze membres, qui vont bientôt « s'enfoncer dans l'ombre d'une aventure tragique<sup>969</sup> », se réunissent au café *Musain*, place Saint-Michel à Paris, avec une discrétion toute relative, de nature à « éveiller le flair d'un agent de police<sup>970</sup> ». Ils sont le reflet inversé de la bande des malfrats de Patron-Minette « « nom qu'on donnait dans la circulation souterraine à l'association de ces quatre hommes<sup>971</sup> ». Association destinée à faire le mal dont les réunions se tiennent, « à la nuit tombante (...) ils avaient les douze heures noires devant eux ; ils en réglait l'emploi<sup>972</sup> ».

À l'inverse de cette association du mal qui agit dans l'ombre, le meneur des Amis de l'ABC, Enjolras, exalte précisément, en pleine lumière, avant de mourir après avoir été fauché sur la barricade, l'association des souverainetés individuelles comme fondement de l'État. Dans un discours aux accents rousseauiste, il reprend, une partie de la thèse du *Contrat social* (1762)

---

<sup>963</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, op.cit. p. 662.

<sup>964</sup> Sylvie Aprile, *1815-1870, La Révolution inachevée*, op.cit. p. 361.

<sup>965</sup> *Ibid.*

<sup>966</sup> *Ibid.*

<sup>967</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, op.cit. p. 662.

<sup>968</sup> Victor Hugo, *Actes et Paroles 1, avant l'exil. 1841-1851*, op. cit.p. 193.

<sup>969</sup> *Ibid.* p.663.

<sup>970</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, op.cit. p. 662

<sup>971</sup> *Ibid.* p. 740.

<sup>972</sup> *Ibid.*



qui avait marqué, selon l'expression de Guillaume Métayer, « un changement de front de la philosophie politique moderne. » Pour Guillaume Métayer, dans ce livre, Jean-Jacques Rousseau « a une illumination : il aperçoit pour la première fois la solidarité dialectique entre liberté et autorité. (...) Ce nouveau point de vue, il le trouve dans la raison, cette faculté naturelle. Commune à tous, elle ne peut donner, à ceux qui en font usage, qu'une même perspective sur le Bien <sup>973</sup>». Toutes ces raisons tendues vers le même forment la volonté générale. « Le bon usage de la raison est le nœud qui, par le consentement du pacte, relie la liberté de chacun à l'autorité de tous. Voilà le Eurêka de Rousseau<sup>974</sup> ». Ce principe rousseauiste de la convergence des souverainetés individuelles qui viennent fonder le pacte social, est exprimé sur la barricade par le jeune tribun, présenté comme l'héritier de Saint-Just et des révolutionnaires de l'An II quand il affirme qu'

au point de vue politique, il n'y a qu'un seul principe – la souveraineté de l'homme sur lui-même. Cette souveraineté de moi sur moi s'appelle Liberté. Là où deux ou plusieurs de ces souverainetés s'associent, commence l'État. Mais dans cette association il n'y a nulle abdication. Chaque souveraineté concède une certaine quantité d'elle-même pour former le droit commun. Cette quantité est la même pour tous. Cette identité de concession que chacun fait à tous s'appelle Égalité. Le droit commun n'est pas autre chose que la protection de tous rayonnant sur le droit de chacun. Cette protection de tous sur chacun s'appelle Fraternité. Le point d'intersection de toutes ces souverainetés qui s'agrègent s'appelle Société. Cette intersection étant une jonction, ce point est un nœud. De là ce qu'on appelle le lien social. Quelques-uns disent contrat social, ce qui est la même chose, le mot contrat étant étymologiquement formé avec l'idée de lien. Entendons-nous sur l'égalité ; car, si la liberté est le sommet, l'égalité est la base.<sup>975</sup>

Enjolras se situe dans cette perspective rousseauiste qui fait de l'association des individus sans abdication de leur souveraineté le socle d'une Fraternité qui doit détruire la misère.

Il en propose en même temps le dépassement dans une perspective qui confond les lois sociales avec les lois naturelles. Pour Enjolras, la République universelle qu'il appelle de ses vœux, cette association générale des volontés, relève également des grands équilibres newtoniens : « Le genre humain accomplira sa loi comme le globe terrestre accomplit la sienne ; l'harmonie se rétablira entre l'âme et l'astre. L'âme gravitera autour de la vérité comme l'astre autour de

---

<sup>973</sup> <sup>973</sup> Guillaume Métayer, Centre d'Étude de la Langue et de la Littérature Françaises des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, (Paris-Sorbonne-CNRS). France Archive, portail national des Archives. [https://francearchives.fr/fr/pages\\_histoire/39223](https://francearchives.fr/fr/pages_histoire/39223)

<sup>974</sup> *Ibid.*

<sup>975</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, *op.cit.* p. 1215.

la lumière<sup>976</sup>». La Révolution est à la fois celle des sociétés et celle des planètes. « Une révolution est un péage. Oh le genre humain sera délivré, relevé et consolé !<sup>977</sup>».

On retrouve cette articulation entre la société et la Nature que nous avons examinée dans les *Proses Philosophiques des années 1860-1865* qui stipule que « la solidarité des hommes est le corollaire invincible de la solidarité de l'univers. Le lien démocratique est de même nature que le rayon solaire<sup>978</sup> ». Dans le discours d'Enjolras, cette métaphore du soleil est présente de la même façon pour signifier que « le droit commun n'est pas autre chose que la protection de tous rayonnant sur le droit de chacun ». L'association des hommes, leur lien, – le mot contrat étant « étymologiquement formé avec l'idée de lien<sup>979</sup> » – prend, dans cette adresse à la foule sur la barricade, l'allure d'une construction faite de « points d'intersection » de « base et de sommet<sup>980</sup> ». Cette construction politique relève de la géométrie. Ce qui lui donne la force de cette science innée de l'espace et des figures et la fonde en nature. Dans cette conception, l'association relève d'une loi naturelle et physique qui lui donne une fonction régulatrice dans l'organisation de la société. Mais elle reste en même temps, au haut de la barricade, d'abord cette grande promesse de retrouver la bénignité des fruitières jurassiennes pour lesquelles Jean Valjean n'était pas encore prêt.

### ***2.6.3 Jules Michelet, la Patrie comme grande association***

L'année 1845 est pour Jules Michelet une intense année de réflexion et d'enquête autour de la question de l'association. Le jeudi 24 avril, alors que le plan de rédaction du *Peuple* est en route depuis janvier, il inscrit l'association au menu de son cours au collège de France. Il écrit dans les notes de son journal « l'association : quel remède, l'association comment ? ». Comme Victor Hugo dans son discours devant les associations d'art et d'industrie de mai 1848, il n'entend pas qu'elle exige comme préalable le renoncement à ce qui constitue les fondements de l'individualité, même si elle est un organe essentiel pour s'opposer à l'individualisme, pensé comme une séparation :

Voilà deux conditions qui rendent l'association souhaitable. Il faut d'abord qu'elle n'exige point le renoncement de l'esprit et de la volonté (...) Il faut ensuite qu'elle ne supprime pas ce qui a été le premier aiguillon de l'esprit : la famille. Je ne sais quel sera l'avenir, mais je sais que le *home* est le grand but de l'homme en ce temps. Je vois que loin de le détruire, toute association qui le gêne se détruit. (...) Croire qu'avec des lois on détruirait les instincts

---

<sup>976</sup> *Ibid.*

<sup>977</sup> *Ibid.* p. 1216.

<sup>978</sup> Victor Hugo, *Proses philosophiques des années 1860-1865*, *op.cit.* p. 508.

<sup>979</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, *op.cit.* p. 1215.

<sup>980</sup> *Ibid.*

éternels de l'homme est une chose enfantine. Spectacle étrange de voir tous croire qu'ils peuvent changer la Nature.<sup>981</sup>

L'historien renvoie ici dos à dos positivistes et socialistes utopiques. Pour lui, avant que d'être pensée en termes de projet politique et figée par des lois et des décrets, l'association est d'abord un fait de nature qui trouve sa première expression dans la famille, base naturelle de la société inscrite dans l'instinct de l'homme et fondement de la patrie. Ce n'est pas dans les alpages de cette Franche-Comté si hugolienne que Jules Michelet va aller chercher son exemple idéal d'association, mais au large de la Normandie. L'historien a mené l'enquête au mois d'août vers Harfleur et Barfleur. Son terrain d'investigation : le système d'attribution des filets de pêche des marins. Pour lui, il ne fait aucun doute qu'il s'agit de la plus belle des anciennes formes d'associations de France, puisqu'elle est la base de la constitution des familles de pêcheurs, où une égalité de partage règne jusque dans les couples. Jules Michelet va placer les fruits de son enquête en tête de son chapitre *Association* dans la troisième partie du *Peuple, De l'affranchissement par l'amour – la patrie*. Il est à noter que ce récit est dans le prolongement direct des deux chapitres *L'amitié* et *De l'amour et du mariage*, comme si cette forme de l'association en découlait elle-même. « Chacun de ces vastes filets (de cent-vingt brasses ou six cents pieds) se divise en plusieurs parts qui passent par héritage aux filles aussi bien qu'aux garçons<sup>982</sup> ».

L'historien y « voit autre chose que les associations fromagères du Jura<sup>983</sup> », avec lesquelles il prend ses distances. Bien qu'il annonce par avance dans une note de bas de page l'hommage qu'il rendra plus tard à Charles Fourier dans *Le Banquet* (1854), il prend bien soin de préciser que le livre du *Peuple* n'a « rien à voir avec la doctrine de l'attraction passionnelle<sup>984</sup> ». Dans ce même mouvement, il prend à revers la vision d'innocence, presque de béatitude, portée par Monseigneur Myriel dans *Les Misérables*. Pour lui, la fruitière jurassienne ne relève que de l'intérêt purement économique. Elle n'exige « aucun rapprochement moral, elle met l'égoïsme à l'aise, peut se concilier avec toute la sécheresse de l'individualisme. Elle ne me semble pas mériter le beau nom d'association<sup>985</sup> ». Plutôt que la montagne, mieux vaut la mer ; plutôt que le lait, le poisson ; car l'association des pêcheurs de Normandie est « morale et sociale, tout

---

<sup>981</sup> Jules Michelet, *Journal, introduction de Paul Viallaneix*, Paris, Gallimard, 1959, p. 59.

<sup>982</sup> Jules Michelet, *Le Peuple, op.cit.* p. 210.

<sup>983</sup> *Ibid.*

<sup>984</sup> *Ibid.* p. 211.

<sup>985</sup> *Ibid.*

autant qu'économique<sup>986</sup> » et l'égalité entre l'homme et la femme dans la propriété héréditaire des filets constitue « une association digne de ce nom, loin d'éloigner de l'association naturelle de la famille, elle en prépare le lien – et par là, elle profite à la grande association, à celle de la patrie<sup>987</sup> ».

Michelet s'inquiète de voir ces formes, qu'il dit héritées du Moyen-Âge, se dissoudre sous l'action de « la banque et de l'usure<sup>988</sup> » et devenir un « délit<sup>989</sup> ». Après avoir multiplié les exemples d'anciennes communautés agricoles du Morvan, du Berri ou de Picardie, il reprend, en les arrangeant, selon Paul Viallaneix, « les propos qu'un petit fabricant, sans invention, laborieux, chagrin lui a tenus<sup>990</sup> » à Lyon en août 1843 : « Il y a un autre mal, monsieur, *nous sommes associables*<sup>991</sup> ». Pour l'historien, face à cette tare morale, mieux qu'un retour aux associations de métier ou la « barbarie du compagnonnage<sup>992</sup> » décrite par Agricole Perdiguier, la France réclame, plus que tous ses voisins européens « l'union des esprits<sup>993</sup> » :

Les associés s'aiment-ils ? se conviennent-ils ? Voilà ce qu'il faut toujours se demander en premier lieu. Des sociétés d'ouvriers se formeront, et elles dureront, s'ils s'aiment ; des sociétés d'ouvriers maîtres, qui, sans chef, vivront en frères, mais il faut qu'ils s'aiment beaucoup.<sup>994</sup>

C'est ce lien d'amour fraternel que dans *Le Banquet*, Jules Michelet nommera le « miracle d'association<sup>995</sup> ». Pour Paul Viallaneix « la cité idéale que figure Michelet dans *Le Banquet*, sous forme allégorique, tient tout naturellement au citoyen uni aux autres membres de la communauté par des liens fraternels, un langage de mère : «

Assieds-toi...repren la vie à la ma chaleur. Non, tu n'es pas une chose. Tu es mon fils, tu es leur frère, utile et secourable à tous. Tu croyais n'être plus un homme, mais par la vertu puissante du miracle d'association, tu es toute une légion, une grande armée humaine, un homme de trente-cinq millions d'hommes.<sup>996</sup>

La Patrie, présente par la force de la Révolution française en chaque citoyen, est assimilée à une grande association constituée, comme une famille, autour de la vertu du sacrifice.

---

<sup>986</sup> *Ibid.*

<sup>987</sup> *Ibid.*

<sup>988</sup> *Ibid.*

<sup>989</sup> *Ibid.* p. 212.

<sup>990</sup> *Ibid.* p. 213.

<sup>991</sup> *Ibid.*

<sup>992</sup> *Ibid.*

<sup>993</sup> *Ibid.* p. 215.

<sup>994</sup> *Ibid.* p. 216.

<sup>995</sup> Paul Viallaneix, *La Voie royale, op.cit.* p. 409.

<sup>996</sup> *Ibid.*

Chez Michelet, l'association, la forme d'organisation la plus simple, la plus fondamentale pour construire la société, ne peut se limiter à une collusion d'intérêts vitaux sous peine de rater son objet. L'association de travail et de métier héritée de l'ancien régime ne peut suffire à faire des citoyens. Une autre dimension est nécessaire pour en faire surgir la Cité, puis la République. Idée clairement explicitée dans *Le Peuple* :

Je ne dis pas que telle ou telle forme d'association ne puisse être excellente. Mais il s'agit bien moins d'abord de formes que de fonds. Les formes les plus ingénieuses ne vous serviront guère si vous êtes insociables.<sup>997</sup>

Pour dépasser ce constat, la « cité politique » doit se voir « au miroir de la cité morale<sup>998</sup> ». Condition sine qua non du dépassement par l'amour de la sèche association d'intérêts. Après avoir étudié les anciennes formes patriarcales agricoles qu'il juge inimaginables dans une France désormais marquée par l'amour de la propriété personnelle, Michelet examine le monde intellectuel qui est le sien pour faire le triste constat qu'il ne « voit guère d'esprit d'association dans la littérature ». La réponse n'est pas de ce côté, car « les hommes les plus naturellement éclairés par les lumières, par l'estime et l'admiration naturelle, n'en vivent pas moins isolés ». C'est dans les profondeurs du peuple que demeure enfoui ce « fond immuable, inaltérable de sociabilité ». Mais cet « instinct de sociabilité » a été découragé ; le peuple ayant été trompé par les industriels et les autorités qui n'ont de cesse de « désunir les hommes ». Les idées d'Égalité et de Fraternité même ont été dévoyées par les classes dirigeantes au nom d'une liberté confondue avec le chacun pour soi, dans le but de s'exonérer de leur devoir d'assistance. Dès lors, ce peuple découragé ne se prendra « à l'association que par le cœur, par l'amitié. Ne croyez pas que vous les attèlerez à une société négative où l'âme ne sera rien<sup>999</sup> ».

L'association doit d'abord être pensée dans cette perspective qui sous-tend toute la rédaction du *Peuple*, celle de l'amour comme grand constructeur de la Cité, et partant, de la Nation. Il s'agit pour chaque individu, en raison de cette loi supérieure, comme il l'écrit dans *La Mer* non de se fondre dans un ensemble qui acterait sa dissolution, mais d'être « associé dans notre mesure à l'aimante harmonie du monde. Solidaires dans la vie de Dieu<sup>1000</sup> ». Tour à tour fraternité, harmonie, ou union des cœurs, l'association devient cette modalité par laquelle, comme le note l'historien dans son cours en Sorbonne du 7 mai 1848, le « sentiment et le besoin

---

<sup>997</sup> *Ibid.* p. 147.

<sup>998</sup> *Ibid.*

<sup>999</sup> Jules Michelet, *Le Peuple*, *op.cit.* 215.

<sup>1000</sup> Jules Michelet, *La Mer*, *op.cit.* p. 316.

de liberté personnelle qui vont toujours croissant, seraient un obstacle insurmontable à l'association, si l'on ne fraternisait dans une idée religieuse<sup>1001</sup> ».

Ce débordement de l'association dans sa forme extrême, la République, est explicité dans *L'Insecte*. Chez les insectes sociaux, comme l'écrit Marcellin Berthelot dans son étude de 1903 sur ce livre, l'amour – autre nom de la reproduction ou du « génie maternel » – va si loin que « dépassant, éclipsant les rares associations d'oiseaux et de quadrupèdes, il fait créer à l'insecte des républiques et des cités<sup>1002</sup> ».

Chez Michelet, les insectes sociaux fournissent donc à l'homme des modèles de société ou l'association produit sa propre sublimation dans la République, comme un aboutissement logique de cette forme d'organisation elle-même :

La société entière est ainsi orientée vers la conservation de l'espèce : son unité est absolue, et cependant cette unité n'est point matérielle ; « l'âme » de la ruche ou du guêpier est une résultante purement idéale, plus forte cependant que l'existence actuelle des êtres particuliers dont l'association détermine cette résultante sociale.<sup>1003</sup>

Dans la Nature, comme dans la société, les formes les plus rustres ne sont souvent que des rapprochements « en vue de sécurité<sup>1004</sup> ». Michelet prend l'exemple des « villages de constructeurs » des Castors « où chacun vit à part » : et d'en conclure : « ce ne sont pas des citoyens, et ce n'est pas une Cité<sup>1005</sup> ». Seuls, aux deux extrémités des règnes de la création, l'homme et l'insecte s'associent dans des formes d'organisation supérieures :

La cité n'est que chez l'insecte, séparé de l'homme à plusieurs degrés, si l'on regarde l'organisme, il le touche de plus près que nul être, si l'on considère son œuvre, l'œuvre suprême de la vie, qui est de vivre à plusieurs (...) je le reconnais parent à un plus haut attribut : il a le sens social.<sup>1006</sup>

Michelet qui soutient le grand combat pour le droit d'association qui marque la société française juste avant la révolution de 1848, le considère comme un fondement indispensable à la République qu'il appelle de ses vœux. Mais ce préalable à la construction d'une cité assise sur la concorde n'est rien, s'il ne porte pas, en lui-même, son propre dépassement. Si la République

---

<sup>1001</sup> Paule Petitier, *Jules Michelet, L'Homme Histoire*, op.cit. p. 242.

<sup>1002</sup> Marcellin Berthelot, *Étude de l'insecte de Jules Michelet*, Paris, Calmann Lévy, 1903, p. 37.

<sup>1003</sup> *Ibid.*

<sup>1004</sup> Jules Michelet, *L'Insecte*, op.cit. p. 324

<sup>1005</sup> *Ibid.*

<sup>1006</sup> *Ibid.* p. 324.

ne peut être envisagée sans la promulgation urgente de ce droit, limité à une collusion d'intérêt, il ne permettait pas d'asseoir la société sur la loi de justice que l'historien appelle de ses vœux.

Mais le monde industriel du XIX<sup>e</sup> siècle menace cet édifice de dislocation. Pour lui, comme il l'écrit dans *Le XIX<sup>e</sup> siècle*, « on ne peut comprendre un siècle qu'en le voyant dans son ensemble. Les faits énormes de celui-ci resteraient fort obscurs si on ne le reprenait à son principe général, *la machine*, et d'abord la machine humaine : *l'enrégimentation*<sup>1007</sup> ». Pour l'historien, regarder depuis un ballon l'Europe dès 1800 c'était voir « dans notre France, des masses énormes graviter vers de vastes ruches maussades que l'on appelle des casernes, et des foules non moins grandes en Angleterre s'entasser dans ces ennuyeux habitacles que l'on appelle des fabriques<sup>1008</sup> ». Mais au même moment commence, pour lui, comme pour adoucir cette dureté, à éclater « une vive sensibilité, et par les systèmes de fraternité sociale, et dans les sciences qui montrent (de l'homme à l'animal) l'universelle parenté de la Nature<sup>1009</sup> ». Équilibre dialectique qui éclot de la nécessité, face cette nouvelle enrégimentation qui détruit jusqu'aux formes les plus anciennes de la solidarité, de repenser les formes d'organisation de la fraternité.

#### **2.6.4 George Sand : De la communauté utopique à la redistribution des profits**

Il serait trompeur de cantonner les réflexions de George Sand sur la question de l'association à la période de ses romans qualifiés de socialiste, publiés autour des années 1845, *Le Meunier d'Angibault*, ou en 1847 avec *Le Péché de M. Antoine*. Le thème reste bien présent après le coup d'État de Louis-Napoléon Bonaparte de 1851, mais subit une inflexion majeure de l'utopie vers un système de redistribution des profits qui ne semble plus condamner irrémédiablement toute forme d'enrichissement, à condition qu'il s'accompagne d'une juste redistribution. Entre avril et mai 1861, George Sand publie sous forme de feuilleton, dans *La Revue des Deux Mondes*, *La Ville noire*.

Si, au premier regard, l'écrivaine semble y prolonger ses anciennes visées utopiques, l'écart est notable entre la défense, aux côtés d'un Pierre Leroux dans les années 1840, des thèses socialistes utopiques de mise en commun et la vision de la « bonne dame de Nohant » repliée en 1860 sur ses terres. Comme le note Agnès Silvestri, dans ses toutes dernières productions,

---

<sup>1007</sup> Jules Michelet, *Le XIX<sup>e</sup> siècle*, Vol. 1, Paris, librairie Germer-Bailler, 1872, p. XII.

<sup>1008</sup> *Ibid.*

<sup>1009</sup> *Ibid.* p. XVI.

sa pensée politique a évolué et « l'idée socialiste d'une propriété commune, garantie de justice sociale, cède le pas aux principes de la démocratie libérale<sup>1010</sup> ».

Avant la révolution de 1848, c'est le temps de L'Éclaireur de l'Indre, journal républicain qu'elle a fondé en 1844 et qui précèdera La cause du Peuple. La journaliste y prend la plume pour faire de l'association un fait de nature opposé à la guerre de tous contre tous qu'elle assimile au libéralisme économique :

L'homme n'a pas été créé, dans les fins divines, pour vivre seul, encore moins pour vivre en lutte avec ses semblables. Le temps où il a pu exister sans notion d'association n'a dû être qu'un âge d'enfance et de nullité, où l'on peut dire que la création de son être n'était pas achevée, et qu'il ne différait des animaux que par le germe de perfectibilité caché et endormi dans son sein. Il n'y a point eu d'âge d'or dans la forêt primitive de Rousseau, si l'homme n'y vivait pas dans une solidarité complète avec ses frères.<sup>1011</sup>

Il s'agit pour l'écrivaine de contrer la vision de l'état de Nature comme état de barbarie et d'y substituer un état où l'homme est déjà « solidaire de l'homme<sup>1012</sup> » : « L'homme n'est ni bon ni méchant dans les conditions de l'isolement : il n'existe pas à l'état d'homme<sup>1013</sup> ». La mise en œuvre des théories socialistes de mise en commun intégrale lui apparaît alors comme le point d'aboutissement inéluctable de ce mouvement de perfectionnement vers la « destruction de l'horrible inégalité du fait social<sup>1014</sup> ». Au mois de novembre 1844, elle souhaite voir une traduction politique de cette idée et en appelle à la constitution d'un large parti démocratique : « toute réunion de forces, toute association d'idées et de volontés est de première importance<sup>1015</sup> ».

Elle reprendra ensuite ce thème dans son nouveau journal, *La Cause du Peuple*. Elle s'y inscrit encore en faux contre la conception de Hobbes de l'état de Nature comme état de guerre. Au contraire, « dès qu'il rencontre son semblable, il s'associe à lui pour conjurer, par la réunion de leurs forces et de leurs intelligences, les forces ennemies de la Nature (...) Voilà l'aurore des sociétés, il ne peut y en avoir d'autres<sup>1016</sup> ».

---

<sup>1010</sup> Agnès Silvestri, « Retour à l'utopie sans socialisme : *La Ville noire* de George Sand », *Revue Italienne d'études françaises* 2, 2003. <https://doi.org/10.4000/rief.220>

<sup>1011</sup> Michelle Perrot, *George Sand, politique et polémiques*, op.cit. p. 176.

<sup>1012</sup> *Ibid.*

<sup>1013</sup> *Ibid.*

<sup>1014</sup> *Ibid.*

<sup>1015</sup> *Ibid.* p.184.

<sup>1016</sup> Michelle Perrot, *George Sand, politique et polémiques*, op.cit. p. 313.



Tirant les conséquences de cette vision d'un état de Nature harmonieux, elle en appelle à une large « *réforme sociale* » : « Il s'agit de faire succéder le régime de l'égalité au régime de la caste, l'association à la concurrence et au monopole ». Programme qui implique pour elle la mise en question de la propriété privée des moyens de production par la « socialisation des instruments de travail<sup>1017</sup> ». Dans cette période prérévolutionnaire, George Sand « rejoint Blanqui qui prônait l'association substituée à la propriété privée<sup>1018</sup> ». Cette réflexion autour des communautés sous forme d'association est alors à la mode. Inspiré par les saint-simoniens, le futur Napoléon III en recommandera lui-même la création dans *L'extinction du paupérisme*.

Un modèle de ce type est mis en œuvre dans le *Péché de M. Antoine* (1845). À la fin du roman, le vieux marquis de Boisguisbault cède ses terres au jeune Émile, afin que ce dernier y fonde une communauté agraire égalitaire dans un de ces espaces clos imaginaires dignes des grandes utopies communistes prémarxistes. Le jeune homme, qui s'oppose en cela aux visées de son père, entend associer tous les travailleurs aux bénéfiques. Il propose une cité égalitaire basée sur une forme de travail associatif, où chacun reçoit suivant ses capacités.

Si le génie de Napoléon eût été formé à cette doctrine, peut-être eut-elle converti le monde ; mais qu'on trouve cent hommes semblables à nous, et que cette fièvre d'acquiescer soit un zèle divin, que la soif de la charité nous dévore, associons tous nos travailleurs à tous nos bénéfiques<sup>1019</sup>.

Cette cité idéale va plus loin que le rêve de petite communauté agraire entrevue dans *Le Meunier d'Angibault*. Le projet politique exprimé dans *Le péché de M. Antoine* est beaucoup plus radical et prend la forme « d'une commune dont le but est la mise en valeur, dans l'égalité des associés, d'un domaine agricole bénéficiant des avancées de la science, en vue du bonheur de tous<sup>1020</sup> ». Le modèle en est puisé dans les cités rêvées par les socialistes utopiques.

Que le manœuvre qui apporte sa pierre soit mis à même de connaître autant de jouissances matérielles que vous qui apportez votre génie ; qu'il puisse, lui aussi, habiter une belle maison, respirer un air pur, se nourrir d'aliments sains, se reposer après la fatigue, et donner l'éducation à ses enfants<sup>1021</sup>

Elle s'en expliquera dans l'introduction qu'elle donnera au *Péché de M. Antoine* dans une réédition plus tardive de 1852 chez Jules Hetzel. Se gardant de renier complètement le

---

<sup>1017</sup> *Ibid.* p. 325.

<sup>1018</sup> *Ibid.* p. 212.

<sup>1019</sup> George Sand, *Le Péché de M. Antoine*, *op.cit.* p. 296.

<sup>1020</sup> Bernard Hamon, *George Sand et la politique*, *op.cit.* p. 211.

<sup>1021</sup> George Sand, *Le Péché de M. Antoine*, *op.cit.* p. 296.

communisme chrétien de son personnage du Marquis de Boisguisbault, qu'elle qualifie cependant « d'excentrique », elle déplore que la « communauté par association » qui a sa préférence soit « antipathique dans la campagne<sup>1022</sup> » et elle prédit prudemment que sa réalisation prendra « des siècles<sup>1023</sup> ».

Des essais d'associations ouvrières ont été cependant tentés dans la portion la plus instruite, la plus morale, la plus patiente du peuple industriel des grandes villes. Les gouvernements éclairés, quelle que soit leur devise, protégeront toujours ces associations, parce qu'elles offrent un asile à la pensée véritablement sociale et religieuse de l'avenir. Imparfaites à leur naissance probablement, elles se compléteront avec le temps, et quand il sera bien prouvé qu'elles ne détruisent pas, mais conservent, au contraire, le respect de la famille et de la propriété, elles entraîneront insensiblement toutes les classes dans une réciprocité et une solidarité d'intérêts et de dévouements, seule voie de salut ouverte à la société future !<sup>1024</sup>

En 1860, au moment de la rédaction de *La Ville Noire*, roman qui passera assez inaperçu, la perspective sandienne, si elle semble identique dans sa dénonciation de la condition ouvrière et la défense des lois sociales, a sensiblement évolué. L'histoire lui a été inspirée par une visite de Thiers, capitale auvergnate de la coutellerie. Le roman dépeint d'abord, avant le *Germinal* de Zola, la prolétarisation des ouvriers et leur aliénation. George Sand y oppose les gueules noires de la ville basse aux bourgeois aux mains blanches de la ville haute. Les armuriers, couteliers et serruriers y sont enchaînés à leurs machines et beaucoup d'entre eux travaillent dans la grande usine de la Barre Molino, « grande carcasse triste et noire<sup>1025</sup> » installée sur la rivière la Durolle. Les ouvriers sont payés à la pièce. « Chaque homme, rivé, comme une pièce de mécanique à un instrument de fatigue, fonctionne exilé du jour et du soleil, au sein du bruit et de la fumée<sup>1026</sup> ». Le personnage principal, Sept-Épées, ouvrier de talent, veut s'émanciper et quitter la ville basse. Pour cela, il rêve de devenir patron. Mais son projet va tourner court. Pour y parvenir, il lui faudrait d'abord sacrifier son amour pour la belle Tonine.

Comme le rappelle Agnès Silvestri « lorsque George Sand compose *La Ville noire*, sa prise de distance par rapport aux socialistes républicains qui, contrairement à elle, n'acceptent pas le résultat du plébiscite est claire<sup>1027</sup> ». Si le roman constitue apparemment « un retour en terre d'utopie progressiste », il « montre bien des différences par rapport aux solutions envisagées

---

<sup>1022</sup> *Ibid.* p. 9.

<sup>1023</sup> *Ibid.* p. 10.

<sup>1024</sup> *Ibid.*

<sup>1025</sup> George Sand, *La Ville noire*, Paris, Flammarion, 2021, p. 193.

<sup>1026</sup> *Ibid.* p. 128.

<sup>1027</sup> Agnès Silvestri, « Retour à l'utopie sans socialisme : La Ville noire de George Sand », art.cit <https://doi.org/10.4000/rief.220>

naguère<sup>1028</sup> ». Notamment au regard de la question de l'association : « Rien n'est ouvertement renié des croyances d'antan, mais rien n'est plus comme autrefois<sup>1029</sup> ». L'association libre y apparaît désormais moins comme une utopie sans cesse différée, mais davantage comme « une tentative de compromis équilibré entre les besoins de la société et ceux de l'individu<sup>1030</sup> ». L'industrie a la capacité de fournir à l'ouvrier une vie digne, si des lois sociales nécessaires sont mises en œuvre. C'est le progrès technique, assis sur l'initiative individuelle, qui permet le développement du bien-être, matérialisé dans l'infirmerie pour les ouvriers et l'école pour leurs enfants. « Il s'agit moins de charité que d'une formule économique investissant les profits créés par l'usine dans l'amélioration de la vie des travailleurs<sup>1031</sup> ». La romancière prend ses distances avec les grandes idéologies ouvrières des socialistes, à la mode de Pierre Leroux. Le personnage féminin de Tonine, qui prend en main l'usine et le destin des ouvriers à la fin du livre – ce qui constitue la grande révolution féministe de l'ouvrage – est le « seul personnage qui se préoccupe du bien-être collectif. Mais elle ne professe ni ne recherche aucun système théorique pour opérer le changement. Elle est la seule qui arrive finalement à « modifier concrètement la vie de la ville basse<sup>1032</sup> », grâce à une alliance nécessaire avec la ville haute. La romancière ne recule plus devant l'idée de profits redistribués dans un vrai programme social pour « donner l'apprentissage et l'éducation gratuits aux enfants de la Ville noire, des soins aux malades, des lectures et des cours aux ouvriers, des secours et des avances à ceux qui ont eu des accidents ». Comme le souligne Agnès Silvestri, « le problème de la propriété n'est pas résolu dans le sens d'un partage collectif », car « il n'est pas question d'associer directement les ouvriers aux profits de l'usine<sup>1033</sup> ». Si le système voulu par Tonine apparaît bien comme une réponse à l'exploitation des ouvriers, il n'implique pas la mise en commun, comme c'était le cas des communes agricoles au temps du *Meunier* et du *Péché*<sup>1034</sup> ». L'énergie individuelle de Tonine combinée avec une histoire d'amour, l'alliance avec les riches de la ville haute, apparaissent comme l'exact contraire du rêve avorté de Sept-Épées de faire fortune seul. La sombre usine de la Barre-Molino pourra être transformée en une cité radieuse. La « grande

---

<sup>1028</sup> *Ibid.*

<sup>1029</sup> *Ibid.*

<sup>1030</sup> *Ibid.*

<sup>1031</sup> *Ibid.*

<sup>1032</sup> *Ibid.*

<sup>1033</sup> *Ibid.*

<sup>1034</sup> *Ibid.*

carcasse triste et noire » se meut en un « véritable palais<sup>1035</sup> », qui ressemble au Palais de l'Union Ouvrière rêvé par Flora Tristan<sup>1036</sup>.

### ***2.6.5 Des héroïnes bienfaitantes pour réparer le monde***

Le schéma, à l'œuvre dans *La Ville noire* avec Tonine, opère également dans *Mademoiselle Merquem*. Célie de Merquem, par la puissance irradiante de son amour, s'efforce d'y réguler l'agencement d'une petite communauté, un village de pêcheurs, La Canielle.

Ces individualités féminines agissantes font pendant aux difficultés qu'avait rencontrées, dans un réel qui résistait durement, la mise en œuvre concrète des utopies égalitaires. À l'image de la communauté agraire que Pierre Leroux avait fondée en 1844 à Boussac, non loin de Nohant et qui finira par se dissoudre, victimes de dissensions internes tout autant que de déboires économiques. Face à cette impossibilité de mettre en œuvre *hic et nunc* cette solidarité générale qui désormais se dérobe, George Sand propose ces personnages essentiellement chargés de prendre en charge, dans des temps et des espaces limités, une forme de réparation locale du désordre général. Ils sont porteurs, en même temps, d'interrogations sur l'efficacité et les limites d'une vertu qui doit réparer par l'amour, à travers un projet communautaire, ou dans une relation singulière, les dégâts causés par la violence de la société. En 1867, George Sand a 63 ans. En septembre, elle se trouve sur la côte normande. Ce voyage va servir de cadre à *Mademoiselle Merquem*, qui paraîtra en cinq livraisons dans la Revue des deux mondes, du 15 janvier au 15 mars 1868. Dès 1866, la « romancière avait éprouvé le besoin de se rendre en Normandie, connaître Rouen et la côte normande. Elle écrit à Flaubert le 6 août 1867 pour lui signaler que *Mademoiselle Merquem* commence sous le titre provisoire de *Célie*. Le 22 août, elle ajoute : « J'ai besoin de voir un paysage de la Manche, dont tout le monde n'ait pas parlé, et où il y ait de vrais habitants, chez eux, de vrais pêcheurs, un vrai village dans un coin à roches. Il serait bon de voir leurs figures, leurs habits, leurs maisons, leurs horizons<sup>1037</sup> ».

Sur ce fond pittoresque, pour Martine Reid, dans *Mademoiselle Merquem*, George Sand « tente de réaliser fictivement deux idéaux conjoints : celui d'un mariage d'amour d'une part et celui d'une vie en communauté (...) dans de petites entités sociales qu'une femme (rarement un

---

<sup>1035</sup> George Sand, *La Ville noire*, *op.cit.* p. 193.

<sup>1036</sup> *Ibid.* p. 25.

<sup>1037</sup> Joseph-Marc Baible, « George Sand et la Normandie, *Mademoiselle Merquem* », *Revue d'histoire littéraire de la France*, Paris, P.U.F, 1997, p. 559.

homme) constitue autour d'elle avant de trouver dans le mariage l'encre affectif et moral nécessaire à son bonheur<sup>1038</sup> ».

Célie de Merquem, issue de la noblesse, habite un château situé sur les hauteurs. Elle est devenue pour les pêcheurs du village côtier la « vierge sage et la fée bienfaitrice, l'idole, la marraine. Mère de substitution, elle est parée de qualités qui lui confèrent un statut d'ordre quasiment religieux<sup>1039</sup> ».

Célie de Merquem est présentée à de nombreuses reprises comme une « personne qui ne fait que le bien<sup>1040</sup> ». Une « candide » dans laquelle « l'âme d'un enfant semblait avoir persisté<sup>1041</sup> », puisque son éducation, selon le modèle rousseauiste, « ne connut jamais l'ombre d'une contrariété<sup>1042</sup> ». Chez elle, « tendresse et bonté sont innées<sup>1043</sup> ». Célie qui est « le bon et le bien personnifiés<sup>1044</sup> » est dépeinte dans la première partie du roman, selon les mots de son jeune prétendant Armand, comme « opposée « énergiquement, m'a-t-on dit, contre tout projet de mariage<sup>1045</sup> ». Soupçonnée de cacher un secret – un enfant illégitime – elle semble utiliser son énergie vitale, sa libido sentiendi, uniquement pour faire le bien. Ce personnage, qui ne cesse de différer les questions relatives à son sort personnel, préfère consacrer sa vie à sa communauté plutôt qu'à un combat politique plus général, qui semble perdu de vue dans le roman.

Célie de Merquem revendique une perspective limitée géographiquement, et surtout non idéologique. Le réel apparaît trop complexe pour être saisi dans sa globalité. L'échelle choisie est celle du village situé tout en bas, au bout d'un escalier qui descend abruptement à la mer, dont elle est devenue la bonne fée réconciliatrice descendue d'en haut. Elle s'en explique au début du récit :

Oh ! J'essaye, mais dans un milieu très restreint. Ce que l'on doit faire dans l'intérêt commun pour une province entière est si variable et si relatif qu'il est difficile de se prononcer sans connaître une multitude de faits qui m'échappent.<sup>1046</sup>

---

<sup>1038</sup> George Sand, *Mademoiselle Merquem*, Paris, Babel, 1996, p. 13.

<sup>1039</sup> *Ibid.* p. 14.

<sup>1040</sup> *Ibid.* p. 46.

<sup>1041</sup> *Ibid.* p.48.

<sup>1042</sup> *Ibid.* p. 61.

<sup>1043</sup> *Ibid.*

<sup>1044</sup> *Ibid.* p.142.

<sup>1045</sup> *Ibid.* p. 61.

<sup>1046</sup> *Ibid.* p. 43.

C'est que le monde extérieur à ce havre reste menaçant par sa complexité. Trop loin des rives familières, il ressemble davantage à « une foule associée pour partager les mêmes plaisirs, sans réel lien entre les individus qui la composent<sup>1047</sup> ». Éclatement qui semble rendre encore plus nécessaire la solidarité qu'elle met en œuvre à sa porte. Elle y propose une politique sociale digne des révolutionnaires de 1848, avec l'assistance aux démunis, le droit au travail ou l'instruction publique. « C'est elle qui veillait à ce qu'il n'y eût pas un pauvre sans ressources, des bras valides sans travail, des infirmes sans nourriture, des vieillards sans soutien, des orphelins sans appui et des jeunes gens sans une certaine instruction<sup>1048</sup> ».

Mais la jeune bienfaitrice, qui semble porter sur ses seules épaules ce programme philanthropique n'est pas dupe. « Cette affection, basée sur l'intérêt personnel, faisait-elle illusion à l'esprit clairvoyant de Célie ? Non, (...) elle ne s'y méprenait pas : elle savait seulement que la reconnaissance de ces égoïstes était passionnée<sup>1049</sup> ». Car si Célie est aimée des pêcheurs de la Canielle, ce n'est pas « de cet amour éclairé qui apprécie le dévouement et se rend compte de la valeur de la personne aimée, mais de cet attachement fidèle et toujours un peu égoïste qui est particulier au paysan<sup>1050</sup> ». Notation qui ouvre, dès le début du roman, à la nécessité pour l'héroïne d'accomplir plus tard et ailleurs son destin personnel.

Pour réaliser au plus près de la population son idéal charitable, Célie de Merquem pratique le sauvetage en mer. Elle sort tous les jours au large et « commande sa barque et la gouverne<sup>1051</sup> » pour « porter secours aux gens de l'endroit ou aux étrangers poussés sur la cote<sup>1052</sup> ». Vocation de commandement qu'elle a héritée de son grand-père, l'amiral de Merquem, « farouche républicain (...) bon seigneur égalitaire » qui, en son temps, avait « gouverné si sagement et si paternellement cette petite commune qu'il en avait fait un échantillon modèle à sa manière<sup>1053</sup> ». Pour mener sa barque, au sens propre et figuré, elle s'habille en homme, à la manière de George Sand. La romancière prend le soin de confier à un personnage de peintre, Stéphen, ami d'Armand et familier de la petite communauté, le soin de broser le portrait de l'héroïne :

Elle s'habille en marinier (...) elle est trop jolie en garçon. Elle a un costume charmant mon cher, un vrai costume de l'endroit : la blouse étroite et courte avec la ceinture de cuir, la vareuse et les grandes guêtres de laine ; c'est très décent, et c'est chaud de ton. Le bonnet

---

<sup>1047</sup> *Ibid.* p. 26.

<sup>1048</sup> *Ibid.* p. 112.

<sup>1049</sup> *Ibid.* p. 115.

<sup>1050</sup> *Ibid.* p. 112.

<sup>1051</sup> *Ibid.* p. 109.

<sup>1052</sup> *Ibid.* p. 112.

<sup>1053</sup> *Ibid.* p. 113.

feutré d'où s'échappent ses cheveux fous est un bijou sur sa tête. Elle a l'air si bien d'un gars que je ne me serais jamais douté de son sexe, si on ne m'eût dit « c'est elle, la voilà.<sup>1054</sup>

Ce portrait, tout en érotisme ambigu, relève du dispositif iconique à l'œuvre dans de nombreux romans du XIX<sup>e</sup> siècle. Le genre pictural de la Marine est alors en vogue, comme le roman maritime, mis à la mode par Edouard Corbière (1793-1875). Comme le souligne Laure Helms, « la scène du roman se nourrit du modèle pictural pour accéder à une intensité maximale<sup>1055</sup> ». Par ce procédé, qui propose au lecteur une vision archétypale, le personnage de Célie va atteindre à l'intensité dramatique qui justifie la ferveur populaire dont elle est l'objet au cours d'un épisode de sauvetage où culmine son sens du sacrifice, qu'elle résume dans une formule lapidaire au moment le plus périlleux : « Il faut périr là ou les sauver<sup>1056</sup> ».

Opération risquée qu'elle effectue revêtue de son « rustique et solide costume de marinier ». Le visage de l'héroïne y est présenté comme une miniature autonome au centre de la description. Le bonnet feutré constitue, en abîme, le cadre qui entoure le sujet central de la toile, le « délicat visage », métaphorisé en un « frais pastel ». « C'est à la faveur de tels moments dramatiques que le personnage prend le plus facilement vie aux yeux du lecteur<sup>1057</sup> ».

Le bonnet feutré, brun rendu imperméable par une lavure de goudron encadrait son délicat visage comme une bordure de bois brut enchâsserait un frais pastel, et une large ceinture de cuir garnie d'anneaux de sauvetage ceignait sa taille déliée. Rien ne rappelait la femme dans ce déguisement consciencieux : mais tel est le prestige de l'élégance et de la distinction naturelles, que Célie avait quand même l'air d'une reine.<sup>1058</sup>

Le narrateur, Armand, transi d'amour et bientôt de froid, se trouve embarqué aux côtés de Célie dans cette périlleuse équipée qui va lui ouvrir, en raison d'une attitude héroïque presque involontaire, les secrets de la communauté villageoise. Revenu sur la berge sous les vivats, rapidement accoutré en pêcheur après avoir abandonné ses frusques détrempees, Armand est convié à Dîner par Célie dans la maison du père Guillaume, figure truculente de la communauté villageoise. Armand, qui a réalisé cette épreuve courtoise pour l'amour de la belle navigatrice, ignore encore qu'il vient d'entamer, en faisant montre de ce courage chevaleresque, le processus initiatique qui doit achever son intégration à la petite communauté :

---

<sup>1054</sup> *Ibid.* p. 110.

<sup>1055</sup> Laure Helms, *Le Personnage de roman*, Paris, Armand Colin, 2018, p. 98.

<sup>1056</sup> George Sand, *Mademoiselle Merquem*, *op.cit.* p. 154.

<sup>1057</sup> Laure Helms, *Le Personnage de roman*, *op.cit.* p. 98.

<sup>1058</sup> George Sand, *Mademoiselle Merquem*, *op.cit.* p. 145.

Quand on revient ensemble du danger, il faut manger ensemble. La philosophie humanitaire dirait *communier*. Je ne déteste pas ce mot-là ; et vous ?

Je l'adore, répondis-je, rien n'est trop solennel pour exprimer le bonheur de manger avec vous.

Après ces agapes politico-religieuses qui empruntent encore au vocabulaire humanitaire de Pierre Leroux, le marin improvisé va bientôt être « baptisé<sup>1059</sup> », selon des rites qui relèvent tout entier de l'imaginaire maçonnique sandien, notamment à l'œuvre dans des romans comme *Consuelo*. La romancière compose de quoi piquer la curiosité de l'époque pour ces rituels entourés de secrets. La scène présente un bric-à-brac de nature à faire sourire le lecteur qui voit se déployer le décor d'un petit théâtre « naïf et charmant » :

On fit sortir les 'enfants, on verrouilla solennellement la porte de la rue, on mit sur la table une nappe blanche, trois chandelles de cire, un petit buste en plâtre de l'amiral et un bassin rempli d'eau de mer. M. Bellac me lut les statuts : ils étaient naïfs et charmants. (...) on eut dit une page du contrat social enguirlandée par Florian. Le vieillard les lisait avec l'onction d'une conviction profonde. Toute la petite franc-maçonnerie se résumait à ceci, qu'il faut se secourir et s'aimer, faire le bien sans accepter d'autre récompense que les *joies du cœur*.<sup>1060</sup>

En dépit de cette mise en scène qui confine à l'enfantillage, et peut-être en raison même de cette candeur, la cérémonie opère sur l'impétrant en lui faisant entrevoir les vertus fondamentales qui font la nature bienfaisante du personnage de Célie :

Célie m'observait pour voir si ces puériles formalités me feraient sourire. Je souriais peut-être, mais j'avais les yeux pleins de larmes. Il me semblait épouser l'enfance heureuse et tendre de la grande demoiselle, sa jeunesse sans tâche, sa vie de vierge et de fée bienfaisante.<sup>1061</sup>

Pour Martine Reid, cet univers de la fraternité villageoise dans laquelle Armand va entrer « évoque quelque Île de la Raison » revue par le socialisme communautaire et où règnent, sous l'étendard du bon sens et de bien commun, l'égalité et la liberté contenue par une fraternité bien entendue (...) Un vieux rêve s'y retrouve, celui d'un matriarcat éclairé et rustique<sup>1062</sup> ».

Devenu « frère, ami filleul<sup>1063</sup> » au sein de cette « petite association<sup>1064</sup> », Armand reçoit de Célie une accolade qui scelle son intronisation. Sa marraine l'embrasse sur « les deux joues

---

<sup>1059</sup> *Ibid.* p. 173.

<sup>1060</sup> *Ibid.* p. 174.

<sup>1061</sup> *Ibid.*

<sup>1062</sup> *Ibid.* p. 15.

<sup>1063</sup> *Ibid.* p. 175.

<sup>1064</sup> *Ibid.* p. 176.



devant tout le monde<sup>1065</sup> », comme d'autres membres de sa nouvelle fratrie : « Célie me tutoyait, je croyais rêver<sup>1066</sup> ».

Mais ces chastes baisers précèdent de peu l'aveu décisif qui va faire basculer le roman. Celle qui est devenue un « objet de superstition<sup>1067</sup> », une divinité pour le village, va bientôt se dévoiler dans une phrase destinée à mettre à l'épreuve les intentions du prétendant : « Je n'ai jamais aimé, jamais un baiser d'amour n'a seulement effleuré le bout de mes cheveux. Je suis un marbre sans tâche, et j'en étais fière ! Mais on n'aime pas une statue, vous ne pouvez pas m'aimer<sup>1068</sup> ».

Dès lors, avec cette froide figure d'idole de pierre, l'amour charitable que Célie dispense à la communauté villageoise apparaît comme une sublimation, dans le sens d'une transformation de pulsions réprouvées – « j'en étais fière » – en valeurs socialement reconnues. Ou s'agit-il pour elle d'opposer aux assauts d'Armand la liste la plus longue possible d'épreuves afin de retarder le moment inéluctable de se sacrifier au « maître de ma vie<sup>1069</sup> ». Formule qui revient à plusieurs reprises pour qualifier celui dont elle ne cesse de différer le choix. Car la jeune femme semble décidée à prendre son temps : « Il faut, déclare-t-elle qu'une jeune fille compose elle-même son type idéal ». N'empêche, pour que la marraine du village s'engage finalement sur la voie qui la conduira au mariage qui couronnera le roman, il lui faut, déclare-t-elle « donner ma démission d'ange et descendre de mon piédestal<sup>1070</sup> ».

Abdiquer la fonction d'ange, c'est renoncer à demeurer l'être asexué dévoué à la communauté que Célie décrivait elle-même dans une lettre à la tante d'Armand, Mme de Malbois. Cette dernière se chargeant opportunément de donner à lire à la dérobée le courrier au prétendant. À ce tournant du roman, George Sand choisit la forme épistolaire de nature à faire davantage pénétrer le lecteur dans les secrets de l'héroïne. Dans une première missive, la jeune femme, encore tout entière dévouée à la communauté villageoise, assure à sa confidente :

Non, vraie, chère et digne amie, je ne m'ennuie pas de moi telle que je suis, je n'ai pas besoin d'aimer. Le temps a fait son œuvre sans que je m'en sois aperçue. L'oreiller de la chasteté est si doux et si sain, que mon existence s'est immobilisée sans secousse ; mais, ne nous y trompons pas c'est bien une espèce de pétrification intérieure et il n'y a pas de quoi se vanter.

---

<sup>1065</sup> *Ibid.* p. 175.

<sup>1066</sup> *Ibid.*

<sup>1067</sup> *Ibid.* p. 81.

<sup>1068</sup> *Ibid.* p. 200.

<sup>1069</sup> *Ibid.* p. 74.

<sup>1070</sup> *Ibid.* p. 194.

Il n'y a pas non plus lieu de se plaindre ; on doit accepter les faits accomplis. Dieu lui-même les consacre<sup>1071</sup>

La « pétrification intérieure » des désirs, cette « immobilité sans secousse » cachée derrière le paravent du dévouement, va s'effondrer avec la révélation d'une nouvelle forme d'amour, selon la quatrième lettre de la jeune fille à la même confidente. Par l'aveu de sa flamme et l'annonce de sa décision d'adopter l'enfant caché, Armand « a rompu la digue (...) j'ai accepté la grande amitié et je sais que c'est de l'amour. C'est donc un fait, l'amour triomphe<sup>1072</sup> ». C'est cet amour qui va provoquer le plein accomplissement de Célie de Merquem qui va passer d'une « vie sérieuse<sup>1073</sup> » et d'un amour maternel « pour tous ceux que j'aime<sup>1074</sup> » à « la vraie définition de l'amour, autant dire, avoir deux âmes<sup>1075</sup> ».

Je m'apparais à moi-même dans le passé comme une ébauche de ce que je suis dans le présent. (...) je ne rêve plus, mon cœur bat vite et fort. Tout est riant et coloré autour de moi, je comprends le sens d'un mot qui m'avait semblé avoir une valeur relative : *être heureux !* Oui, c'est heureux de vivre dans deux âmes à la fois. C'est la vraie définition de l'amour n'est-ce pas ?<sup>1076</sup>

Les émotions qui provoquent un trouble de physique – le cœur bat vite et fort – viennent mettre fin à la pétrification. Célie de Merquem bascule à proprement parler dans un autre monde :

Est-ce que dix mille ans ne se sont pas écoulés depuis vingt-quatre heures ? Je me souviens plus de moi, c'est comme si j'avais franchi le seuil d'un monde pour entrer dans un autre (...) je le sens, l'amour ne peut pas être égoïste, c'est la reconnaissance infinie<sup>1077</sup>

Cet amour qui ne « peut pas être égoïste » et se donne comme une « reconnaissance infinie », réconcilie les deux aspects intérieur et extérieur, avec la dévotion à la communauté et l'accomplissement du destin singulier de l'héroïne. Avec cette double perspective, collective et individuelle, le roman affirme l'amour comme un lien d'ordre affectif qui apparaît à la fois comme une voie d'émancipation et un principe démocratique dont la famille va devenir, par le mariage en passe de s'accomplir, un développement essentiel.

---

<sup>1071</sup> *Ibid.* p. 233.

<sup>1072</sup> *Ibid.* p. 235

<sup>1073</sup> *Ibid.* p. 76.

<sup>1074</sup> *Ibid.*

<sup>1075</sup> *Ibid.* p. 236.

<sup>1076</sup> *Ibid.*

<sup>1077</sup> *Ibid.* p. 237.

Comme le rappelle Martine Reid, à ce moment du roman, après avoir proposé la liberté et le savoir comme émancipation de son personnage éponyme, « Sand parle mariage et maternité<sup>1078</sup> ». Au moment de la rédaction du livre, la romancière a elle-même pris ses distances depuis quelques années avec l'engagement politique, tout en restant attachée aux principes anciens qui avaient guidé son action. « À des vues progressistes, l'auteur allie une pensée traditionnelle (...) seul le mariage assure à la femme une protection durable (toit, pain, nom), seule la maternité, inscrite dans la Nature, lui offre une reconnaissance sociale<sup>1079</sup> ».

Avec *Mademoiselle Merquem*, on est loin des unions libres dans des communautés prônées par les socialistes utopiques ou les Saint-Simoniens rangés sous la bannière du père Enfantin, surtout quand l'héroïne présente son goût pour les études et la dévotion à autrui qui a marqué sa jeunesse comme une échappatoire à un devoir plus grand :

Un jeune homme sérieux, dans une position libre et convenablement aisée, n'a d'autre affaire que de s'instruire. (...) il n'en est pas ainsi d'une femme, à qui le préjugé n'accorde pas le droit de s'absorber dans l'étude, et à qui, d'ailleurs, l'état des choses sociales, le vœu de la Nature aussi sans doute, créent dès sa jeunesse des devoirs et des sujétions. C'est en vain qu'elle se soustrait au mariage et se dispense de se créer une famille. Tout est famille pour elle quand même. La femme est née pour être mère.<sup>1080</sup>

Las, il reste que le futur mari entrevoit très tôt que cette destinée ne se réalise qu'au prix d'un « abandon absolu, continu, irrévocable de sa volonté<sup>1081</sup> » : « J'ai trouvé en elle un ami sérieux, solide dans toutes les épreuves, spontanément généreux et prudent, comme si son doux et profond regard embrassait à la fois les deux faces du vrai dans l'appréciation de toutes les choses de la vie<sup>1082</sup> » déclare Armand. Mais une telle équanimité n'est acquise qu'au prix du renoncement de celle qui déclare à son mari : « Je ne connais plus qu'un plaisir en ce monde, celui de vous obéir<sup>1083</sup> ».

George Sand, avec cet hyménée qui restera d'abord chaste en raison d'une étrange et soudaine maladie de Célie, se demande, par la voix du jeune époux « à quel degré de charme été de mérite pourrait s'élever la femme bien douée, si on la laissait mûrir, et si elle-même avait la patience d'attendre son développement complet pour entrer dans la vie complète. On les marie trop

---

<sup>1078</sup> *Ibid.* p. 17.

<sup>1079</sup> *Ibid.*

<sup>1080</sup> *Ibid.* p. 211.

<sup>1081</sup> *Ibid.* p. 312.

<sup>1082</sup> *Ibid.*

<sup>1083</sup> *Ibid.*

jeunes, elles sont mères avant d'avoir cessé d'être des enfants<sup>1084</sup> ». Si la famille est donnée comme le lieu de cet abandon et d'une domination masculine de la femme dont il s'agit pour les jeunes filles comme dans *Mademoiselle Merquem* de retarder au plus tard l'éclosion, elle représente en même temps l'inévitable creuset où peut être tentée la réconciliation d'un amour plus grand que soi avec le dévouement qui scelle les communautés de destins et où peut s'exprimer une indéfectible solidarité. La famille que Célie de Merquem va fonder par le mariage apparaît d'abord comme la cellule de base où il est possible de commencer cette réparation des désordres extérieurs que la société est incapable de dissiper, avant que, par cercles, l'onde charitable ne s'en propage à la communauté limitée du village ou encore plus loin.

Malgré, ou grâce à ces évolutions qui lui permettront de se survivre à elle-même, l'idée d'association apparaît, dans tous les cas, comme une mise en action majeure dans le champ social du grand principe de solidarité. Mais loin d'être un simple marqueur de l'opposition au régime de Napoléon III, cette idée est d'abord présentée aux classes les plus défavorisées comme le grand projet qui doit leur permettre de s'organiser. Si les utopies dont elle résulte resteront longtemps en toile de fond dans la période pré-marxiste, ses futurs promoteurs feront progressivement litière de cet imaginaire communautaire pour conserver à l'idée d'association, dans le paysage de la fin du siècle, sa force, en particulier autour des théories du mutualisme qui ouvriront la voie au solidarisme.

---

<sup>1084</sup> *Ibid.*



## ***Chapitre 2.7 Le sacrifice, ou la question du renoncement volontaire***

Avec la question de l'association, nous avons montré que les écrivains cherchent à décrire, au plus près de chaque individu, une modalité pratique de la grande notion de solidarité. Il s'agit de proposer des mises en œuvre d'une loi générale qui, à la manière de la gravitation newtonienne, réglerait, dans un arrière-plan, les grands équilibres en même temps que l'attraction des plus petites particules. Il resterait à transposer dans des systèmes d'organisation sociale les effets de cette grande analogie universelle pour régir la société, et les plus infimes affinités électives entre les êtres.

Parmi ces modalités, la question du sacrifice que l'individu doit consentir pour le bien de la collectivité est au centre des débats, puisque cette idée contient, en filigrane, celle d'une violence, d'un dépouillement volontaire rejeté par les plus radicaux des socialistes qui refusent que le pacte social soit fondé sur une quelconque amputation matérielle ou symbolique du peuple. À l'opposé, dans sa dimension spirituelle, l'idée de sacrifice voisine presque toujours avec celle de dévouement, qui apparaît chargé d'une plus grande douceur.

Au-delà de leurs désaccords profonds sur le rapport à la religion, chez Michelet et Hugo en particulier, la question du sacrifice permet d'interroger, selon des modalités différentes, la manière dont le destin de chaque individu s'articule avec la société. Chez Michelet, le mot Nature est partout présent, car l'interrogation porte sur un sacrifice dont la création montrerait l'exemple, et qui attendrait d'être extrapolé, de la famille jusqu'à la Patrie. Si, chez Michelet, le sacrifice ultime peut apparaître fondateur, chez Hugo, la référence au christianisme omniprésente, ouvre aussi à une dimension sacrée. Se sacrifier, jusque dans la mort pour la patrie, c'est, pour lui, se rapprocher davantage de Dieu sur l'échelle du dévouement comme aspiré par une mystérieuse force d'attraction.

Chez George Sand, le refus de demander aux plus misérables de sacrifier le peu que la société des riches leur laisse, polarise, autour de 1848, une interrogation majeure sur les contours de la solidarité elle-même. Dans un temps où l'individualisme apparaît comme un nouveau marqueur de la société moderne, et où il est dénoncé dans ses formes extrêmes comme un égoïsme, cette question du sacrifice comme lien nécessaire fait débat, surtout quand il s'agit de l'appliquer à la société dans son ensemble. Quand il est pris dans la grande question sociale, le sacrifice

matériel ou moral qui serait demandé aux plus riches au nom de l'harmonie est interrogé par la romancière dans ses romans socialistes comme un dépassement de la lutte séculaire entre riches et pauvres, ouvrant à une réconciliation qui ne cesse, en raison de cette attente déçue, d'être différé.

### **2.7.1 Michelet, refonder la famille comme la Patrie**

Jules Michelet, comme le note Paul Bénichou, malgré son anticléricalisme, semble admettre, à partir de la pensée chrétienne, « la valeur permanente » qui résiderait dans le sacrifice. « Le sacrifice est à ses yeux inséparable de la liberté, qu'il conçoit comme un héroïsme, comme l'acceptation d'une souffrance active en vue d'un progrès<sup>1085</sup> ». En introduction du *Peuple*, une grande partie de la dédicace à son grand ami Edgar Quinet concerne cette question. L'historien cherche d'emblée à montrer que, issu lui-même des rangs des plus humbles, il est par là doté de cette vertu instinctive. Il en veut pour preuve son travail manuel de typographe, à la fin de l'Empire, dans l'imprimerie de son père ruiné. Il se réclame du petit peuple, non pas en raison d'une position sociale ou financière, mais bien en tirant argument des souffrances endurées puis dépassées quand, rivé sur la casse où s'alignaient les caractères de plomb, il composait des livres, bien avant que d'en écrire :

Pour connaître la vie du peuple, il me suffisait d'interroger mes souvenirs. Car moi aussi, j'ai travaillé de mes mains. Le vrai nom de l'homme moderne, celui de travailleur, je le mérite en plus d'un sens (...) je n'ignore pas les mélancolies de l'atelier, l'ennui des longues heures. (...) j'en ai gardé surtout un sentiment profond du peuple, la pleine connaissance du trésor qui est en lui : *la vertu du sacrifice*, le tendre ressouvenir des âmes d'or que j'ai connues dans les plus humbles conditions.<sup>1086</sup>

L'historien conte en détail les difficultés de sa famille et les privations consenties pour son éducation comme pour se rapprocher encore davantage de l'objet de son étude. Il opère dans ce texte une distinction fondamentale. Ce qui définit le peuple, ce n'est pas un simple critère matériel, mais une position morale. À cet égard, comme l'a souligné Jacques Rancière, Michelet témoigne bien que « le mot d'ordre unanime de l'avant-garde du mouvement populaire de cette époque est « Retour à la morale ! pour prouver à la bourgeoisie que les ouvriers ne sont pas ce qu'elle prétend<sup>1087</sup> ».

---

<sup>1085</sup> Paul Bénichou, *Le Temps des prophètes*, Paris, Gallimard, Quarto, 1996, p. 938.

<sup>1086</sup> Jules Michelet, *Le Peuple*, *op.cit.* p. 58.

<sup>1087</sup> Jacques Rancière, *La Nuit des prolétaires, archives du rêve ouvrier*, Paris, Pluriel, 2017, pp. 273-274.

Pour lui, le sens du sacrifice, qui doit être le ferment de toute communauté, se trouve chez le peuple en raison d'une « richesse de sentiment et une bonté de cœur<sup>1088</sup> » qui font défaut aux classes riches : « la faculté du dévouement, la puissance du sacrifice, c'est, je l'avoue, ma mesure pour classer les hommes. Celui qui l'a au plus haut degré est plus près de l'héroïsme<sup>1089</sup> ». Il considère ces sentiments altruistes comme « très rares dans les classes riches<sup>1090</sup> ». Cette coupure fondamentale qui approfondit le fossé au sein même de la société fait gravement obstacle à l'unité nationale. Seule la prise en considération par les plus riches de cette vertu sacrificielle ouvrirait la voie à la réalisation d'une seule et unique classe sociale, produit de cette nécessaire réconciliation. Mais en même temps qu'il s'élève dans l'échelle sociale, le riche – qui n'est souvent qu'un ancien pauvre - perd les qualités propres à son ancienne classe : « la société sera au plus haut point harmonique et productive si les classes cultivées, réfléchies, accueillent et adoptent les hommes d'instinct et d'action, reçoivent d'eux la chaleur, et leur prêtent la lumière<sup>1091</sup> ». Pour combattre cette indifférence, il est nécessaire que s'efface la « peur du peuple<sup>1092</sup> » : « Ce que je dois espérer des riches et des bourgeois pour l'association large, franche, généreuse, je l'ignore, ils sont bien malades<sup>1093</sup> ».

Pour l'historien, la forme la plus aboutie d'association résiderait justement dans cette capacité de chacune de ses composantes au sacrifice. La notion même de fraternité, qui doit fonder la Nation, repose sur ce préalable absolu : le dévouement de chacun pour le bien de tous.

Sur ce point, il entend se distinguer des socialistes utopiques, à qui il reproche de construire leurs systèmes hors de toute contrainte. Il veut montrer l'insuffisance d'une pensée qui oblitérerait cette dimension de dépossession qu'il considère comme supérieure à toutes les autres :

S'aimer ce n'est pas seulement avoir une bienveillance mutuelle. L'attraction naturelle des caractères, des goûts analogues n'y suffiraient pas. Il faut y suivre sa nature, mais de cœur, c'est-à-dire toujours prêt au sacrifice, au dévouement qui immole la nature.

Que voulez-vous faire dans ce monde sans le sacrifice ? Il est le soutien même, le monde sans lui croulerait tout à l'heure. Supposez les meilleurs instincts, les caractères les plus droits, les natures les plus parfaites (telles qu'on n'en voit pas ici-bas), tout périrait encore sans ce remède suprême.<sup>1094</sup>

---

<sup>1088</sup> Jules Michelet, *Le Peuple*, *op.cit.* p. 64.

<sup>1089</sup> *Ibid.*

<sup>1090</sup> *Ibid.*

<sup>1091</sup> *Ibid.* p. 191.

<sup>1092</sup> *Ibid.* p.138.

<sup>1093</sup> *Ibid.* p.139.

<sup>1094</sup> *Ibid.* p. 216.



Le sacrifice, vertu naturelle – « de cœur » – dépassement de la raison, constitue le véritable élargissement d'une attraction qui resterait sinon limitée à la « bienveillance mutuelle ». Ce surpassement de soi même dans le désintéressement trouve pour l'historien plus particulièrement son fondement dans la famille, où amour et sacrifice deviennent synonymes. Chez la femme, il constitue, selon Michelet, une prédisposition dont la science vient de confirmer le caractère naturel.

Après le traumatisme de l'échec de la Révolution de 1848, est venu le temps où, dans la continuité du *Peuple* (1846), l'historien examine dans *L'amour* (1859) et dans *La femme* (1860), les conditions d'un redressement moral, qui passe par la rénovation de la famille. Avec *L'amour*, il entend proposer, malgré ce titre, un livre « qui voudrait répondre à un besoin social<sup>1095</sup> ». « Cette question de l'amour, écrit-il dans la préface, « gît, immense et obscure, sous les profondeurs de la vie humaine. Elle en supporte les bases mêmes et les premiers fondements. La famille s'appuie sur l'amour. Et la société sur la famille. Donc l'amour précède tout ». Il serait possible de revivifier le « besoin de société, d'amour, de famille » qui a été perdu et a cédé place à une plus grande solitude tandis que les socialistes utopistes de leur côté se sont égaré « en faisant pour l'avenir des utopies polygames<sup>1096</sup> ».

Dans *La femme*, il considère que cette « donation mutuelle des cœurs » repose sur le « sacrifice, surtout de la plus faible qui, se remettant au plus fort, âme et corps, ne réservant rien, livre tout, risque tout aux chances de l'avenir<sup>1097</sup> ». La femme serait, par nature, dépositaire de cette vertu sacrificielle. Dans *L'Amour*, sorte de bréviaire à l'usage du futur mari, les titres des chapitres égrènent un supposé grand mystère féminin dont les vingt dernières années auront été, selon lui, révélatrices de deux grandes caractéristiques qui s'opposent en elle et qui ouvrent à une obligation de justice.

D'une part, physiologiquement, par la menstruation, dont la science vient de révéler la véritable nature, la femme reste sous la coupe d'une « fatalité » qui la rend dépendante de l'homme. Mais, d'autre part, dans les deux dernières décennies, sa « personnalité a éclaté », d'abord dans la littérature, avec des écrivaines comme George Sand qui tiennent le haut du pavé. C'est dans l'embryologie de Geoffroy-Saint-Hilaire et de Serres et les études de son ami le docteur Pouchet à Rouen que Michelet va chercher prioritairement un fait biologique qui conditionne pour lui

---

<sup>1095</sup> Jules Michelet, *L'Amour*, Paris, Librairie Hachette, 1870, p. 24.

<sup>1096</sup> *Ibid.* p. 5.

<sup>1097</sup> Jules Michelet, *La Femme*, *op.cit.* p. 110.

l'ensemble de la vie féminine, et par voie de conséquence, celle de la famille : « l'objet de l'amour, la femme en son mystère essentiel, longtemps ignoré, méconnu a été révélé par une suite de découvertes, de 1827 à 1847. Nous connaissons cet être sacré qui justement en ce que le moyen-âge taxait d'impureté se trouve en réalité le saint des saints de la Nature<sup>1098</sup> ». Selon lui, les scientifiques ont montré qu'en raison de la menstruation, « La Nature favorise l'homme ». Elle lui donne la femme « faible, aimante, dépendante, dans un besoin constant d'être aimée et protégée. Elle aime d'avance celui que Dieu semble lui donner<sup>1099</sup> ». S'appuyant sur ces observations, l'historien propose une idéalisation de la figure féminine qui relève en même temps d'un mode d'érotisation singulier, car « la blessure d'amour qui saigne toujours en elle » la rend « attendrissante et poétique ». « Le flux et le reflux vital, le profond renouvellement qu'elle subit avec tant de douleurs, en fait le plus doux, le plus modifiable des êtres, dès qu'on l'aime et qu'on l'enveloppe, qu'on l'isole des mauvaises influences.

Les chapitres du livre de *L'Amour* ne cessent de souligner cette supposée infériorité de la femme. Dès le livre premier, ils s'intitulent « la femme est une malade » ou encore « la femme doit peu travailler », ou plus loin « Elle est incapable d'abstraire, sa vie est toute rythmique et scandée de mois en mois ». La femme, « ne fait rien comme nous ». Elle ne « respire pas comme nous », ne « mange pas comme nous », possède « un langage à part » et « aime du fond des entrailles<sup>1100</sup> ». Ce lien direct de la femme à la Nature qui fonderait son essence sacrificielle lui imposerait de se dévouer à l'homme, et à sa famille.

De cette double perspective contradictoire – asservissement de la femme à la Nature et révélation de sa personnalité – découle pour l'homme une ardente obligation de réparation : son devoir, face « aux cris de douleur de cette pauvre malade<sup>1101</sup> », est de l'aimer et de la soigner. Confusion de l'amour et du soin, du cœur et du *care*, qui éloigne les malades passions qui courent les romans et va « adoucissant les rudes volontés de l'homme, le civilisant et l'ennoblissant<sup>1102</sup> ». Mais, paradoxalement, c'est justement ce déséquilibre tout entier contenu dans l'oxymore de la « blessure d'amour » qui impose au jeune homme, non pas d'asseoir sa

---

<sup>1098</sup> Jules Michelet, *L'Amour*, *op.cit.* p. 8.

<sup>1099</sup> *Ibid.* p. 16.

<sup>1100</sup> *Ibid.* p. 50.

<sup>1101</sup> *Ibid.* p. 19.

<sup>1102</sup> *Ibid.* p. 20.

domination, mais de chercher les voies d'une justice qui doit aboutir à « une délivrance mutuelle<sup>1103</sup> » dans un « combat harmonique qui fait le charme du monde<sup>1104</sup> » :

Heureux qui délivre une femme ! Qui l'affranchit de la fatalité physique où la tient la nature, de la faiblesse où elle est dans l'isolement, de tant de misères, d'obstacles ! heureux qui l'initie, l'élève, la fortifie et la fait sienne !.. Ce n'est pas elle seulement qu'il a délivrée ; c'est lui-même<sup>1105</sup>

C'est dans cette voie, qui grave dans le marbre une inégalité d'essence scientifique et non issue de croyances religieuses, que doivent être recherchés les moyens de revivifier le mariage, donc la famille, et ainsi de réparer la société, hors des dogmes millénaires. Car, comme l'historien l'explique dans *Le Peuple*, l'amour « crée le plus souvent contre l'inégalité de la Nature, une inégalité en sens inverse. Entre l'homme et la femme, par exemple, il fait que le plus fort veut être serviteur du plus faible<sup>1106</sup> ». Rétablissement de la balance qui doit se concrétiser d'abord dans le foyer, avant de pouvoir être extrapolé à la société. « L'idéal de la Cité, qu'elle doit poursuivre, c'est l'adoption des faibles par les forts, l'inégalité au profit des moindres. Aristote dit très bien contre Platon, la cité se fait non d'hommes semblables, mais d'hommes différents. À quoi j'ajoute différents, mais harmonisés, par l'amour, rendus de plus en plus semblables. La démocratie, c'est l'amour dans la cité et l'initiation<sup>1107</sup> ».

Dans la famille, cellule de base de la société, ce fait démocratique se comprend ici comme une tentative de compenser des inégalités de nature entre un homme et une femme vouée au sacrifice la plus haute des vertus. Dans *Le Peuple* Michelet affirme à cet égard que « l'amour ne compte pas, il ne sait pas mesurer. Il ne s'attache pas à mesurer une égalité mathématique et rigoureuse que l'on n'atteint jamais<sup>1108</sup> ». Cette obligation de « justice dans l'amour<sup>1109</sup> » sera soulignée dans les notes que l'écrivain donne à *La Femme*. Encore une fois, c'est dans les découvertes récentes de la science que l'écrivain ira chercher la nécessité de la rénovation morale de la famille. Dans « La note 3 » intitulée « De la justice dans l'amour et les devoirs du mari », Jules Michelet pose des règles au mariage, dont la science vient encore une fois pour lui pour lui de révéler l'implacable loi de l'unité par « l'échange absolu de la vie ». La réponse au vœu de fusion des âmes dont rêvent les poètes est donnée avec le « mélange fatal du sang »

---

<sup>1103</sup> *Ibid.* p. 36.

<sup>1104</sup> *Ibid.* p. 49.

<sup>1105</sup> *Ibid.*

<sup>1106</sup> Jules Michelet, *Le Peuple*, *op.cit.* p. 201.

<sup>1107</sup> *Ibid.*

<sup>1108</sup> *Ibid.*

<sup>1109</sup> Jules Michelet, *La Femme*, *op.cit.* p. 457.

préalable à la procréation : « Tu veux l'unité, tu l'as ». C'est cette nouvelle donne qui impose que la justice soit rendue à la femme : « Aujourd'hui c'est l'homme même, dans sa justice généreuse, qui doit plaider pour elle, s'il le faut contre lui ». Et Jules Michelet dans ces ouvrages écrits après son second mariage en 1849 avec sa jeune épouse Athénaïs Mialaret, de proposer de nouveaux droits pour la femme : Cette « unité » impose que nulle grossesse ne puisse être envisagée « sans son consentement express ». Et que nul plaisir n'existe, sinon « partagé ». La femme qui subit « l'égoïste impatience de l'homme » est « triste, ironique, et son aigreur altère son sang ». À l'inverse, on lui doit « ce respect d'amour de n'en pas faire un instrument passif<sup>1110</sup> ». Conception qui tente de gérer sa contradiction interne par un renforcement d'un principe démocratique comme outil de compensation du sacrifice fondamental donné comme fondement de la famille.

Cette idée du sacrifice comme ciment de la famille, puis par extension de la Patrie et de la cité est reprise de manière totalement anthropomorphique dans *L'Insecte*. Si les insectes sociaux donnent à voir le fonctionnement de sociétés exemplaires, c'est qu'elles apparaissent dans leur organisation, aux yeux de l'entomologiste amateur, comme fondées sur cette idée même. C'est ce que note Marcellin Berthelot dans son étude sur l'ouvrage de 1910 : « l'individu s'y trouve sacrifié à la communauté sans aucune résistance, sans même avoir conscience de son sacrifice<sup>1111</sup> ». La royauté des abeilles comme les fourmis essentiellement républicaines montrent l'exemple en confondant l'acte d'amour et l'acte de reproduction avec le plus haut « dévouement à la patrie et à l'humanité c'est-à-dire au sacrifice même de cette personnalité individuelle en faveur de la collectivité sociale<sup>1112</sup> ».

Par ce sacrifice inconscient - en ce qu'il vient du « cœur » selon la définition de l'historien - l'insecte social assure la pérennité de l'ensemble, fait la démonstration que la survie de la cité est supérieure à la survie de chacun des individus qui la composent. Ce « sens social<sup>1113</sup> », qui va jusqu'à la mort et qui, pour lui, n'est que de l'homme et de l'insecte, contribue hautement à rapprocher ces deux règnes si éloignés.

Quoi donc, une vie d'insecte ? Une existence de fourmi ? La Nature en fait bon marché, les renouvelle sans cesse, prodigue les êtres, les sacrifie les uns aux autres. Oui, mais c'est qu'elle les fait. Elle donne et retire la vie, elle a le secret de leurs destinées, celui des compensations dans la suite du progrès.<sup>1114</sup>

---

<sup>1110</sup> *Ibid.* p. 458.

<sup>1111</sup> Marcellin Berthelot, *Étude sur L'Insecte*, *op.cit.* p. 36.

<sup>1112</sup> *Ibid.* p. 39.

<sup>1113</sup> Jules Michelet, *L'Insecte*, *op.cit.* p. 324.

<sup>1114</sup> *Ibid.* p. 315.

Dans ces minuscules républiques où règne pour ces multitudes la haute loi de la reproduction assimilée à la loi de l'amour, le sacrifice sans cesse renouvelé dans les générations est présenté ici comme le moteur même du progrès. Vision anthropomorphisée de sociétés d'insectes en Républiques en mouvements qui auraient la capacité d'évoluer au fil des générations.

Pour Michelet, seule la République, organisation ultime de la démocratie, mérite une telle abnégation. Impossible de se sacrifier à un seul homme, fut-il roi, ni même, à la manière antique, aux Dieux : « Nous avons perdu nos Dieux<sup>1115</sup> ». Le moment fondateur, celui qui a donné à l'idée même de Dieu une « seconde époque<sup>1116</sup> », est bien la Révolution française. « Alors, il donna à l'association sa forme à la fois la plus vaste et la plus vraie, celle qui, seule encore, peut nous réunir, et par nous, sauver le monde<sup>1117</sup> »

Dans son histoire de France, l'historien fait de la mobilisation autour des batailles de Valmy ou de Jemappes la quintessence de ce moment où la conjonction des sacrifices individuels a permis la constitution de la Nation, forme la plus vaste de l'association :

Le sacrifice fut dans ces jours, véritablement universel, immense et sans bornes. Plusieurs centaines de mille donnèrent leurs corps et leur vie, d'autres leur fortune, tous leurs cœurs, d'un même élan. (...) Ah ! Trésor !... Et comment la France, avec cela, n'aurait-elle pas vaincu ? Dieu te le rende au ciel, enfant ! C'est avec ton dé de travail et ta petite pièce d'argent que la France va lever des armées, gagner des batailles, briser les rois à Jemmapes... Trésor sans fond... On puisera, et il en restera toujours. Et plus il viendra d'ennemis, plus on trouvera encore<sup>1118</sup>

Mieux qu'un rêve universaliste qu'il laisse aux socialistes utopiques, c'est l'horizon indépassable de la Patrie refondée dans la famille, qui doit permettre la constitution, à l'échelle des Nations, d'une « ère de bienveillance et de fraternité<sup>1119</sup> ». Comme le note Paul Viallaneix, « dès 1831, Michelet, dans *l'Introduction à l'histoire universelle*, s'est livré à cet acte de foi dans le patriotisme comme ferment de l'universalisme et non comme son contraire : « c'est surtout par le sens social que l'humanité reviendra à l'idée de l'ordre universel. L'ordre une fois senti dans la société limitée de la patrie, la même idée s'étendra à la société humaine, à la

---

<sup>1115</sup> *Ibid.*

<sup>1116</sup> *Ibid.*

<sup>1117</sup> *Ibid.* p. 217.

<sup>1118</sup> Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Vol 5, *op.cit.* p. 150.

<sup>1119</sup> Jules Michelet, *Le Peuple*, *op.cit.* p. 217.

République du monde ». Il ne perdra cette assurance qu'en 1870 lorsque les armées de l'Allemagne unifiée envahirent la France<sup>1120</sup> ».

Au total, le sacrifice, naturel, tisse le lien depuis la famille jusqu'à la patrie. Il est pour Michelet, la grande vertu qui doit fonder la solidarité générale comme véritable dépassement de l'individu pour la communauté au-delà de toute interdépendance choisie.

### **2.7.2 Victor Hugo, des amputations comme régénération collective**

Sur la barricade parisienne de la rue de la Chanvrerie, amoncellement imaginaire d'objets et d'idées composé par Victor Hugo dans *Les Misérables*, le chef des amis de l'ABC, Enjolras, s'adressant à la foule des émeutiers n'a de cesse d'exalter les vertus du sacrifice comme acte fondateur d'un avenir radieux, qui sera marqué par le progrès, la fin des inégalités et par le triomphe du peuple et de la République. Le sacrifice pour l'idéal de la Révolution voulu par les Amis de l'ABC ne peut pas être un acte vain. Il doit au contraire préparer une renaissance. Pour cela, Hugo présente la barricade comme le lieu d'une jonction. Elle n'est faite « ni de pavés, ni de poutres, ni de ferrailles, elle est faite de deux monceaux, un monceau d'idées et un monceau de douleurs. La misère y rencontre l'idéal<sup>1121</sup> ». Le sacrifice qu'elle demande est ce moment de fusion entre le peuple et les républicains porteurs des idées les plus avancées. La mort, déclare Enjolras, va être le moment paroxystique où les deux catégories vont se « mêler<sup>1122</sup> ». L'acte qui va le conduire au tombeau est présenté comme un acte d'amour, un gage de fraternité. Le sacrifice est ainsi transformé en un moment d'une renaissance :

Amis l'heure où nous sommes et où je vous parle est une heure sombre ; mais ce sont là les achats terribles de l'avenir. Une révolution est un péage. Oh ! le genre humain sera délivré, relevé, consolé ! Nous le lui affirmons sur cette barricade. D'où poussera-t-on le cri d'amour, si ce n'est du haut du sacrifice ?<sup>1123</sup>

Le sacrifice est comme la barricade elle-même. Une limite entre deux mondes. Il matérialise une barrière symbolique qui impose à chacun de payer le droit d'entrée vers l'avenir, l'octroi que peut être sa propre vie : « Je vais mourir avec toi et tu vas renaître avec moi<sup>1124</sup> », lance dans un message christique Enjolras à son compagnon de barricade Feuilly, le « vaillant ouvrier, homme du peuple, homme des peuples » :

---

<sup>1120</sup> *Ibid.* Note de la page 220.

<sup>1121</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, *op.cit.* p. 1216.

<sup>1122</sup> *Ibid.*

<sup>1123</sup> *Ibid.*

<sup>1124</sup> *Ibid.*

Je te vénère. Oui, tu vois nettement les temps futurs, oui tu as raison. Tu n'avais ni père ni mère Feuilly, tu as adopté pour mère l'humanité et pour père le droit. Tu vas mourir ici, c'est-à-dire triompher.<sup>1125</sup>

Se sacrifier c'est permettre cette réconciliation, dans une figuration qui relève d'une l'image christique. « De l'étreinte de toutes les désolations jaillit la foi », déclare Enjolras qui, un peu plus tard, au moment d'être fusillé, dans un héroïsme désespéré, refuse le bandeau qui aurait masqué à sa vue le peloton d'exécution. Mystérieusement, une fois abattu, il reste debout contre le mur, comme « si les balles l'y eussent cloué ». Aux pieds de ce corps marqué de stigmates, gît au sol celui de Grantaire qui l'a rejoint en criant *Vive la République* au moment de tomber sous les balles. Ce dernier, qui vient de finir de cuver l'alcool qui l'a soustrait aux événements de la barricade, semble, dans les vapeurs des spiritueux, mourir dans un songe, à l'opposé de la claire vision d'avenir qui motive le sacrifice théorisé d'Enjolras.

Si le sacrifice d'Enjolras apparaît fondateur, celui de son compagnon de malheur apparaît vain, car sans réelle vision réconciliatrice. Leurs deux discours, – l'un longuement développé et tout en clarté annonciatrice, l'autre, bref, sorti du sommeil pour se résumer à un puissant slogan crié dans un héroïsme vain – viennent se confondre pour signifier que cette Révolution entrevue un instant du haut de la barricade doit être pensée, soit comme inéluctable, soit comme un rêve en train de se fracasser.

Enjolras martyr cloué au mur, figure au Panthéon de ce que Jacques Seebacher nomme la « christologie<sup>1126</sup> » de Victor Hugo. Bien sûr Jésus y est « sans doute le grand martyr, mais Jean Valjean est aussi une sorte de Christ aux mains augustes<sup>1127</sup> ». L'ultime chapitre du roman qui conte son agonie aux côtés de Cosette et de Marius accourus à son chevet a pour titre *La nuit derrière laquelle il y a le jour*. Titre important qui traduit encore une fois que le martyr final peut ouvrir avant tout à un recommencement, un idéal. Le sacrifice de l'ancien bagnard n'est que le dernier d'une liste qui a parsemé le roman et qui vient « les absorber tous par la transfiguration du mourant, par son suprême sacrifice<sup>1128</sup> » : « Quand meurt la femme condamnée à la prostitution par la société, quand la petite grande âme de l'enfant Gavroche condamné à la nuit vient de « s'envoler », misère et Révolution se retrouvent dans la même thématique. Après la mort sacrificielle d'Éponine, Jean Valjean est l'héritier, l'exécuteur

---

<sup>1125</sup> *Ibid.* p.1214.

<sup>1126</sup> Jacques Seebacher, *Victor Hugo ou le calcul des profondeurs*, *op.cit.* p 118.

<sup>1127</sup> *Ibid.*

<sup>1128</sup> *Ibid.* p.120.

testamentaire, le grand collecteur de tous ces sacrifices<sup>1129</sup> », dont les prémisses ont été posées dès le quasi-contrat de rachat passé avec Monseigneur Myriel au début du roman. Si les chandeliers volés, qui n'ont jamais quitté le mourant, peuvent métamorphoser les simples bougies en cierges mystiques, c'est que le sacrifice ultime qu'accomplit Jean Valjean de se laisser « mourir pour achever sa rédemption (...) devient la condition nécessaire, beaucoup moins d'un salut personnel, que d'une régénération collective des hommes. » En devenant l'achèvement d'un processus collectif qui emporte avec lui l'ensemble des misères dans un dépassement vers l'idéal, cette fatalité peut « commencer à engendrer l'espoir<sup>1130</sup> ». Le Victor Hugo de 1860-1861, qui n'a jamais varié dans sa croyance en Dieu, est porteur ici pour Jacques Seebacher, de l'idée que la France « reprenant l'idéal révolutionnaire doit parachever l'œuvre de justice et d'amour de la Révolution ».

Se sacrifier, c'est se rapprocher davantage de Dieu. « Je pense, je le sens près de moi ; je crée, je le sens plus près ; j'aime, je le sens plus près, je me dévoue, je sens plus près encore<sup>1131</sup> ».

Le dévouement apparaît ici plus puissant que l'acte de création poétique lui-même pour définir l'écrivain. Le travail du poète doit comporter cette dimension supplémentaire qui relèverait de « l'intuition<sup>1132</sup> ». C'est ce dépassement de la raison dans une création ouverte à l'autre, qui permet de donner à l'héroïsme du sacrifice une dimension qui permet de déchiffrer Dieu : « Quiconque se dévoue prouve l'éternité. Aucune chose finie n'a en elle l'explication du sacrifice<sup>1133</sup> ». Dépassement de l'individu qui ouvre à un « bien mourir<sup>1134</sup> » qui est ce moment où s'articule « l'idéal sur la terre et l'infini hors de la terre<sup>1135</sup> ».

Bien mourir, c'est mourir comme Léonidas pour la patrie, comme Socrate pour la raison, comme Jésus pour la fraternité. Socrate meurt pour l'intelligence, et Jésus par amour ; il n'est donc rien de plus grand et de plus doux. Heureux, entre tous ceux dont la mort est belle ! L'âme, momentanément arrêtée ici-bas dans l'homme, mais consciente d'une destinée solidaire avec l'univers, leur doit ce contentement de pouvoir associer l'idée de beauté à l'idée de mort, vague preuve d'avenir qui satisfait l'âme confusément.<sup>1136</sup>

Ce passage de *Préface de mes œuvres et post-scriptum de ma vie* inscrit le sacrifice comme un moment supérieur de passage entre la vie et la mort. Dans ce paragraphe qui mélange la pensée

---

<sup>1129</sup> *Ibid.* p.118.

<sup>1130</sup> *Ibid.* p.122.

<sup>1131</sup> *Ibid.*

<sup>1132</sup> *Ibid.*

<sup>1133</sup> *Ibid.*

<sup>1134</sup> *Ibid.* p. 710.

<sup>1135</sup> *Ibid.*

<sup>1136</sup> *Ibid.* p. 711.



de la métempsycose avec celle de la solidarité de l'âme avec l'univers qui relève de Jean Reynaud, le poète lance « heureux entre tous, ceux dont la mort est belle ». Formulation proche de celle prêtée au Christ dans l'évangile de Matthieu : « Heureux les affligés, car ils seront consolés ! Heureux les débonnaires, car ils hériteront la terre ! Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés ! » (Matthieu 5 :4-6). La question de la « belle mort » apparaît comme reliée à l'idée de justice. Dans l'énumération des tragiques destins, la plus enviable des fins est, comme chez Michelet, la mort pour la patrie, au nom de la justice. Victor Hugo utilise la mythique figure de Léonidas, roi de Sparte, célèbre pour sa mort héroïque face aux Perses lors de la bataille des Thermopyles (480 av J.-C). Cette figure avait été déjà récupérée dans les années 1820 par les tenants de l'indépendance de la nation grecque. Le peintre Jacques-Louis David lui consacra en 1814 un tableau *Léonidas aux Thermopyles* à propos duquel il écrit alors : « Je veux caractériser ce sentiment profond, grand, religieux qu'inspire l'amour de la patrie ». Au moment du siège de Missolonghi (1825-1826), les combattants pour l'indépendance de la nation grecque seront souvent qualifiés par la presse libérale française de dignes descendants de Léonidas. Hugo reprend cette figure à côté de celle du Christ dont la mort, encore supérieure, est donnée comme un sacrifice pour la fraternité, selon la vision commune du Christ des barricades qui prévaut dans ce texte contemporain de la rédaction des *Misérables*.

Se dévouer c'est dans cette continuité se rapprocher d'une démarche de appropriation proche d'une inspiration divine. Dans les *Proses philosophiques des années 1860-1865*, Victor Hugo attribue d'abord aux génies cette haute vertu :

Leur moi désintéressé d'eux-mêmes, indicateur perpétuel de sacrifice et de dévouement, les déborde et se répand autour d'eux. Le moi des grandes âmes tend toujours à se faire collectif. Les hommes de génie sont Légion. Ils souffrent la souffrance extérieure, nous l'avons dit ; ils saignent tout le sang qui coule ; ils pleurent les pleurs de tous les yeux ; ils sont autrui. Autrui, c'est là leur moi. Vivre en soi seul est une maladie, l'âme est astre et doit rayonner. L'égoïsme est la rouille du moi. Le moi, nettoyé d'égoïsme, voilà le bon intérieur de l'homme. Ce moi donne deux conseils : être et devenir utile.<sup>1137</sup>

Ce passage condense le vocabulaire du sacrifice avec celui de la solidarité. Le sacrifice et sa forme adoucie, le dévouement, qui serait débarrassé de sa violence cathartique terminale et pouvant être toujours recommencée dans le temps d'une vie, relèvent dès lors d'une problématique essentiellement collective, qui est aussi celle d'un décentrement de l'individu. Être dévoué, c'est devenir l'autre pour souffrir avec. Sympathie qui est cette extension du moi

---

<sup>1137</sup> Victor Hugo, *Proses philosophiques des années 1860-1865. op.cit.* p. 590.

qui apparait dans ce texte de Hugo, également influencé par la pensée de Jean Reynaud concernant les astres : « l'âme est un astre et doit rayonner ». Rayonner, c'est déborder sur le moi d'autrui. Le dévouement implique ce continuum des âmes qui forme un système d'équilibre ou chacun, en s'approchant des génies, peut devenir solidaire en « souffrant la souffrance extérieure » de l'autre.

### **2.7.3 George Sand : l'impossible dessaisissement des riches**

À l'instar de Jules Michelet dans *Le Peuple*, dans les années 1840 au cours desquelles elle se trouve au plus proche de la pensée des socialistes utopiques, George Sand constate une coupure qui lui semble irréductible entre les riches et le peuple. Fossé infranchissable qui lui semble interdire que la société tout entière soit fondée sur la fraternité. Seul le sacrifice de leurs biens, qui devra être demandé aux riches, viendra contrebalancer celui des classes défavorisées, c'est-à-dire le « sacrifice humain<sup>1138</sup> ». Après la proclamation de la IIe république, la romancière est arrivée à Paris le 20 mars. C'est le temps, pour l'écrivaine, des positions tranchées sur le partage des richesses, un des thèmes majeurs qui seront mis en œuvre dans ses romans sociaux, notamment dans *Le Meunier d'Angibault* où le jeune héros acquis aux idéaux socialistes enjoint les riches d'accepter le sacrifice de leurs biens : « Si c'est là ce que vous craignez, vous avez quelque sujet de ne pas bien dormir tranquilles, car certainement, il vous faudra faire des sacrifices (...) au premier coup d'œil il semble équitable de tout reprendre à celui qui a tout pris<sup>1139</sup> ».

C'est le temps où elle prend la plume dans des journaux républicains, notamment *La Cause du Peuple* aux côtés de Louis Viardot. Elle y traite cette question, de manière théorique, dans un article d'avril 1848 publié. Il s'agit pour elle de lutter, à la manière des révolutionnaires de 1789, contre les « mêmes intérêts égoïstes (...) et comme nos pères, il s'agit de lutter avec courage et persévérance<sup>1140</sup> ». Dans l'élan qui suit la chute de la Monarchie de Juillet, si elle se défend de menacer la vie des possédants ni de vouloir piller leurs richesses, elle estime nécessaire que les nantis concèdent des sacrifices volontaires au nom d'une justice qui a pour autre nom le bien commun :

---

<sup>1138</sup> *Ibid.* p. 326.

<sup>1139</sup> *Ibid.*

<sup>1140</sup> *Ibid.*

Alors que craignent-ils ? L'impôt progressif, l'atteinte portée à l'héritage indirect, les mesures révolutionnaires, les contributions forcées, la socialisation des instruments de travail, enfin tous nos besoins, toutes nos infortunes, auxquels il faudra porter remède par de grands sacrifices ? (...) Si c'est là ce que vous craignez, vous avez quelque sujet de ne pas dormir tranquilles, car certainement, il vous faudra faire des sacrifices. Vous n'avez pas des droits seulement, vous avez des devoirs, nous avons des droits.<sup>1141</sup>

Plutôt que des entrepreneurs capitalistes sans vergogne, les possédants sont presque décrits dans cet article sous les traits des nobles de l'ancien régime. Portraits de profiteurs qui dessinent en creux pour le peuple une image inversée de sans-culottes à la façon de 1789. Face à ce peuple courageux prêt à tout donner, les représentants de la classe aisée n'ont « pas l'habitude du travail, sont paresseux, faibles et maladroits<sup>1142</sup> ».

À l'inverse, comme chez Michelet, le peuple est doté de qualités morales instinctives. Mais George Sand met en garde : la révolution de 1848 est fraternelle par essence et ne peut être une vengeance à l'égard des possédants. Elle doit au contraire être marquée du sceau de la « réconciliation et de la charité<sup>1143</sup> ». Écarter le péril de la vengeance, refuser la loi du talion serait pour le peuple initier « l'humanité à une grandeur nouvelle, à une vertu dont le passé n'offre aucun exemple<sup>1144</sup> ». Illusion lyrique qui voit le pauvre accorder son pardon au riche qui consentirait à se délester pour le bien commun. Sand pousse le raisonnement à son extrême puisque, dans cet article, dans lequel elle joue à front renversé, le « riche brusquement dépossédé ne pourrait venir à bout d'être notre égal. La misère l'opprimerait tellement que son âme et son corps y succomberaient.<sup>1145</sup> » Dans une formule provocatrice, elle donne au peuple l'ascendant moral, sans qu'il ait besoin d'user de la violence pour accaparer les biens des riches.

Ayons pitié de ces pauvres riches ! Attendons le jour où l'État pourra leur donner une éducation et des fonctions qui en feront des hommes, et jusque-là, si l'apparence de l'inégalité subsiste encore, s'il y a encore des oisifs et des travailleurs, pourvu que ces oisifs n'entravent pas notre progrès et se résignent à donner de l'argent au lieu de travail quand l'État en réclame.<sup>1146</sup>

Dans ce paragraphe ironique elle retourne les arguments qui étaient utilisés par les classes dominantes pour refuser aux plus modestes l'accès à la vie publique. Pour le camp conservateur, l'ouvrier était réputé manquer de l'éducation nécessaire et ne pouvait d'autre part satisfaire aux

---

<sup>1141</sup> *Ibid.* p. 325.

<sup>1142</sup> *Ibid.* p.327.

<sup>1143</sup> *Ibid.* p.328.

<sup>1144</sup> *Ibid.*

<sup>1145</sup> *Ibid.* p. 327.

<sup>1146</sup> *Ibid.* p. 327.

conditions pécuniaires pour accéder à la plénitude des droits civiques. Ici, l'appel est lancé au peuple pour laisser aux plus favorisés le temps de s'éduquer et de quitter leur condition oisive pour participer pleinement à la solidarité qui sera garantie par un état redistributeur au profit de tous, puisque « l'application de l'Égalité c'est la Fraternité<sup>1147</sup> ».

Écartant la menace d'une abolition violente de la propriété et d'un accaparement des biens des nantis, George Sand préfère se réfugier derrière le rêve d'un sacrifice volontaire des riches pour le bien de tous. Mais l'ironie qui affleure dans cet article montre en même temps qu'elle doute de ce geste dans des temps rapprochés. Pour conjurer cet échec, elle renvoie cet horizon égalitaire à une perspective lointaine, comme les ouvriers étaient alors eux-mêmes envoyés à un horizon indéfini par les plus conservateurs, quand il s'agissait de leur conférer des droits nouveaux.

C'est justement de ce que « pense George Sand du fossé qui sépare ceux qui possèdent – même bien intentionnés – de ceux qui n'ont rien et de la difficulté qu'il y aura à rapprocher ces deux communautés<sup>1148</sup> » dont il était déjà question dans des romans égalitaires comme *Le Péché de M. Antoine* (1845) ou *Le Meunier d'Angibault* (1845). Il y est fortement débattu de la question de savoir si le riche se dessaisira spontanément de ses biens sans que le peuple ait besoin de lui faire violence.

Ce thème de l'élévation sur le plan moral par l'abandon des biens matériels est traité dans *Le Meunier d'Angibault*. Si le roman est une dénonciation du pouvoir de l'argent, le personnage de l'ouvrier socialiste Henri Lémor voit bien qu'il n'est pas encore possible de pratiquer la pauvreté à la manière des communismes des premiers chrétiens. L'ouvrier, amoureux de la riche Marcelle qui lui propose de se priver de son château pour l'épouser, « recule devant ce sacrifice<sup>1149</sup> » vain s'il ne s'accompagne pas de l'utopie d'une société fondée sur une libre association.

L'argent qu'on distribuerait à une poignée de misérables n'enfanterait chez eux que l'égoïsme et la paresse, si on ne cherchait à leur faire comprendre les devoirs de l'association. Et, d'une part, je vous le répète, ami, il n'y a pas encore assez de lumières dans l'initiation ; de l'autre, il n'y a pas encore assez de confiance, de sympathie et d'élan chez les initiés.<sup>1150</sup>

---

<sup>1147</sup> *Ibid.* p. 322.

<sup>1148</sup> Bernard Hamon, *George Sand et la politique*, *op.cit.* p. 205.

<sup>1149</sup> George Sand, *Le Meunier d'Angibault*, *op.cit.* p. 236.

<sup>1150</sup> *Ibid.*

Henri Lémor considère qu'un simple don d'argent se ferait en pure perte, la société n'étant pas encore mûre pour accepter les doctrines communautaires socialistes :

Voilà pourquoi lorsque Marcelle (...) m'a proposé de faire comme les apôtres et de donner aux pauvres ces richesses qui me faisaient horreur, j'ai reculé devant un sacrifice que je ne me sens pas la science et le génie de faire fructifier réellement entre ses mains pour le progrès de l'humanité<sup>1151</sup>.

Finalement, l'ouvrier socialiste ne pourra épouser Marcelle de Blanchemont que lorsque cette dernière sera menacée d'être ruinée, car l'idéal de l'amour égalitaire est également un idéal de condition, où chacun se trouve à égalité en matière d'argent et où la femme ne rentre pas dans une logique du sacrifice personnel, qui serait celui de sa propre liberté.

L'écrivaine ménage un dénouement heureux qui repose sur une soudaine fortune qui permettra le mariage de Marcelle et d'Henri ainsi que celui de la cadette Rose et du pauvre meunier Grand-Louis. Double hyménée qui réactive les ressorts les plus traditionnels des dénouements heureux et qui repose bien sur un franchissement de la barrière pécuniaire entre les classes sociales. Mais malgré ce rebondissement théâtral qui règle harmonieusement les destins individuels des héros, la société contemporaine dans son ensemble n'apparaît pas prête, surtout chez les paysans enrichis et les bourgeois, pour le grand sacrifice exigé par les utopies communautaires. L'ouvrier socialiste est « pénétré d'effroi » en songeant aux vices profonds qu'impose la fortune à ceux qui la possèdent<sup>1152</sup> ». Si les plus avancés des bourgeois humanitaires pratiquent une philanthropie individuelle de bon aloi, la perspective d'un sacrifice total des biens au nom d'une solidarité générale paraît relever d'un horizon indéterminé. Le meunier Grand-Louis, qui considère l'ouvrier Lémor comme un « poète<sup>1153</sup> » lui demande :

Voyons pourquoi ne seriez-vous pas riche et généreux ? Et quand vous ne pourriez rien faire d'autre que de donner du pain à ceux qui en manquent autour de vous serait déjà quelque chose et la richesse serait mieux placée dans vos mains que dans celle des avarés<sup>1154</sup>

Comme nous l'avons remarqué précédemment, George Sand, dans ce roman, loin de se limiter à un plaidoyer univoque pour les idées socialistes dont elle se sent proche, procède davantage à la mise en scène, souvent au moyen de dialogues entre des personnages archétypaux, des débats qui traversent la société française. Comme le note Béatrice Didier, la transformation qui

---

<sup>1151</sup> *Ibid.*

<sup>1152</sup> *Ibid.* p. 237.

<sup>1153</sup> *Ibid.* p. 238.

<sup>1154</sup> *Ibid.* p. 237.

touche en cette période la région du Berry où se situe l'action du *Meunier d'Angibault* est « lente, finalement plus profonde, mais elle ne se fait pas en faveur des pauvres, loin de là, elle provient de l'enrichissement de gros paysans devenus bourgeois. La véritable audace du *Meunier d'Angibault*, ce n'est pas de mettre en scène une aristocrate renonçant à ses biens (...), c'est de peindre le mécanisme de l'argent dans la transformation du paysan en bourgeois<sup>1155</sup> ».

Ce qui est finalement dépeint ce n'est pas l'appauvrissement de quelques-uns pour le bien de tous qui restera à l'état d'utopie, mais les évolutions qui le rendent illusoire et renvoient ce sacrifice nécessaire consenti par les riches, comme dans l'article de *la cause du peuple*, à un horizon indéterminé.

La question du sacrifice se trouve bien chez les trois auteurs au cœur des interrogations sur la cohésion de la société. Autour d'une double interrogation qui peut se formuler ainsi : Qui doit se sacrifier et que doit-on sacrifier ? Comme nous venons de le voir, les réponses divergent, plus particulièrement entre Jules Michelet et George Sand. Pour Michelet, la question du sacrifice est intimement corrélée à celle de la fabrication de la Nation. Les couches populaires, comme au moment de la Révolution française, restent toujours prêtes au sacrifice suprême et participent ainsi à la grande unité qui fabrique la Patrie. Cette vertu leur est propre, et les différencie par essence de classes riches recroquevillées sur leurs intérêts. À l'opposé, George Sand refuse, comme les socialistes utopiques critiqués en cela par l'historien, qu'un quelconque sacrifice vienne des plus défavorisés. Si elle rejoint l'historien dans sa vision de classes bourgeoises qui s'exonèrent elles-mêmes de leur devoir de solidarité, c'est pour demander que le sacrifice consenti pour le bien de tous soit d'abord celui des nantis. Les jeunes gagnés aux utopies socialisantes qu'elle met en scène dans ses romans socialistes rêvent d'un moment fondateur où ces riches, arrivés par eux-mêmes à une conscience de la nécessité du bien commun, se dépossèderaient volontairement. C'est sans doute là que réside bien avant l'échec de la révolution de 1848, la véritable utopie : dans ce rêve d'unité qu'elle n'aura de cesse de différer.

---

<sup>1155</sup> *Ibid.* Préface p. 12.



## ***Chapitre 2.8 Le passage, toujours différé, de la charité individuelle à l'assistance publique***

Cette question du sacrifice des biens et des richesses des plus favorisés ne peut être séparée de celle sur la charité. Cette vertu chrétienne traditionnelle est remise en cause et fait l'objet d'une réflexion afin de l'inscrire dans la pensée d'une solidarité envers les plus démunis prise en charge par les pouvoirs publics. Il s'agit essentiellement de substituer à l'aumône une assistance par l'État. Cette réflexion, qui se distingue de celle, voisine, sur la pitié, par son caractère sociétal, est héritière des débats de la période de la Révolution française qui entendait rompre avec les anciennes institutions charitables, le plus souvent aux mains des congrégations religieuses.

En 1793, les secours publics sont définis par la Convention nationale comme une « dette sacrée », vocabulaire juridique dont hériteront les théoriciens de la solidarité du XIX<sup>e</sup> siècle. En mai, deux jours avant la chute de la Gironde, la Convention vote à l'unanimité l'article 23 de la Déclaration des droits de l'homme dont Barère et Condorcet sont les rapporteurs : « Les secours publics sont une dette sacrée, et c'est à la loi à en déterminer l'étendue et l'application ». Un nouvel article, voté le 23 juin 1793, est ainsi rédigé : « Les secours publics sont une dette sacrée. La société doit la subsistance aux citoyens malheureux, soit en leur procurant du travail soit en assurant les moyens d'exister à ceux qui sont hors d'état de travailler<sup>1156</sup> ». Comme le note Thierry Vissol, finalement, « la Constituante se contenta de préconiser la création d'un établissement général de secours publics pour élever les enfants abandonnés, soigner les pauvres infirmes et fournir du travail aux pauvres valides qui n'auront pas pu s'en procurer et de voter un crédit de 15 millions pour créer des ateliers de charité début 1791<sup>1157</sup> ». Parmi les grands axes de ces réformes de l'assistance, on trouve d'abord : « l'affirmation du principe selon lequel l'assistance du pauvre est une dette nationale ; la laïcisation des secours et leur complète fiscalisation ; (...) la charité, l'aumône et la mendicité sont interdites, mais pas les dons aux organismes, caisses et fonds de secours mis en place administrativement<sup>1158</sup> ». Parmi les mesures, on trouve au premier chef « les travaux de secours dans les temps morts au travail

---

<sup>1156</sup> Thierry Vissol, « Pauvreté et lois sociales sous la Révolution française 1789-1794 : Analyse d'un échec », *Idées économiques sous la Révolution (1789-1794)*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1989, <<http://books.openedition.org/pul/15485>>.

<sup>1157</sup> *Ibid.*

<sup>1158</sup> *Ibid.*



ou de calamité, réservés aux pauvres valides, et des allocations pour les familles nombreuses<sup>1159</sup> ».

La charité et l'aumône sont donc frappées d'interdiction en même temps que les secours aux plus démunis sont laïcisés. C'est la marque de la Révolution qui entend étatiser le système, y compris en fournissant du travail aux chômeurs. Droit au travail qui présidera plus tard à la constitution des ateliers nationaux et qui vient s'inscrire également dans la question de la dette sociale. On retrouve l'idée force que les différents membres d'une communauté sont débiteurs les uns des autres. « Aux riches, aux heureux du monde doivent incomber des charges sociales plus lourdes<sup>1160</sup> ».

Il est important de noter que « les idées de base sur lesquelles reposent tous les éléments de cet édifice ne sont pas nouvelles. Elles se retrouvent en grande partie dès le XVI<sup>e</sup> siècle dans les tentatives d'organisation de la charité dans presque toute l'Europe des humanistes. Les pesanteurs sociologiques, la puissance du clergé propriétaire des revenus de la plupart des hôpitaux, l'insuffisance de la centralisation administrative et fiscale en ont cependant empêché la mise en pratique<sup>1161</sup> » par la Révolution française, avant que la réaction thermidorienne ne revienne sur ces dispositifs. Les ateliers nationaux de 1848 sont les héritiers en ligne directe de ces mesures de 1793. Comme le note Sylvie Aprile, les ateliers nationaux entendaient bien « rompre avec les ateliers de charité antérieurs, forme publique de bienfaisance privée, déjà mise en œuvre en 1790 et en 1830 en temps de chômage<sup>1162</sup> ».

### **2.8.1 Michelet pour le principe de « suffisante vie »**

L'historien de la Révolution française qu'est Jules Michelet est en pointe dans ces débats à la veille de 1848. Dans son cours au collège de France, il met en scène une opposition frontale entre la charité de l'ancien régime aux mains du clergé et la pensée des secours des conventionnels de 1793. Confrontation qu'il souligne à grands traits pour mieux montrer son actualité brûlante dans ces années de fin de la Monarchie de Juillet :

La charité publique, la charité privée sont ainsi dans la main des prêtres, et tournées à ses intérêts. Un gouvernement qui craint le peuple, une femme qui craint l'enfer ou la révolution voilà qui appartient au clergé<sup>1163</sup>.

---

<sup>1159</sup> *Ibid.*

<sup>1160</sup> Serge Audier, *La Pensée solidariste*, *op.cit.* p. 8.

<sup>1161</sup> Thierry Vissol, *art.cit.*

<sup>1162</sup> Sylvie Aprile, *1815-1870, La Révolution inachevée*, *op.cit.* p. 287.

<sup>1163</sup> Jules Michelet, *Cours professé au collège de France, 1847-1848*, Paris, Chamerot, 1848, p. 168.

L'historien accuse l'Église de brandir le spectre de la Terreur pour maintenir son emprise sur les consciences et sur le pays :

De leurs poches (comme on tire un diable pour faire peur au marmot), ils tirent 93. Ils devraient le bénir, car c'est lui qui leur vaut leur meilleur revenu. Partout où il y a une tête faible et une forte caisse on tire l'épouvantail : « hélas, madame, sans nous tout cela reviendrait. C'est nous qui contenons le peuple. Nos écoles peu à peu le transforment. Ceux-là du moins, n'ayez pas peur, seront de bons sujets...etc.<sup>1164</sup>

La charge contre le monopole de la charité octroyé à l'Église est forte. Michelet suggère que la charité privée est, comme l'enseignement par les congrégations, un moyen de domination qui vise à « contenir le peuple », c'est-à-dire à écarter le spectre de l'Égalité voulu par les révolutionnaires de 1789 en donnant au clergé le « monopole de la *charité*, l'immense et mystérieux budget des aumônes des quêtes, dont il ne rend compte à personne<sup>1165</sup> ». Bien au contraire, pour lui, seul le libre penseur qui s'appuie sur la raison donne vraiment ;

Le prêtre donne-t-il ? Ou n'est-ce pas plutôt un échange usuraire, de dire au malheureux « prends ce pain, mais donne ton âme, livre ta conscience, abandonne ta liberté d'esprit, tue la raison en toi. Tu hésites ? Va, et meurs ». Et la porte se referme à grand bruit.<sup>1166</sup>

Comme le note Paul Viallaneix, dans ce cours au Collège de France Michelet « essaie précisément d'établir la supériorité de l'amour fraternel qu'il enseigne sur la charité chrétienne. Alors que la charité lui semble impliquer une inégalité entre l'homme qui l'inspire et l'homme qui l'éprouve, prenant en pitié son inférieur, la fraternité unit vraiment les hommes puisqu'elle développe en eux le sentiment de leur égalité<sup>1167</sup> ». Pour Paul Viallaneix, Michelet procède cependant à une « laïcisation du langage chrétien » lorsqu'il affirme qu'il « faut revenir à l'unité, moins unité qu'harmonie unitaire des cœurs, des volontés, des travaux (...) Or cet amour mutuel, si difficile dans l'inégalité, ne peut s'assurer que par la volonté forte, héroïque d'être égaux ici-bas, par l'espoir d'être de plus en plus égaux dans le monde à venir<sup>1168</sup> ». Cette « laïcisation du langage chrétien » est saturée d'un vocabulaire qui relève du champ de la solidarité. Unité, harmonie, amour mutuel sont là pour signifier que personne ne peut être sauvé seul. L'historien regarde pour cela vers les réformes voulues par les conventionnels en 1793.

---

<sup>1164</sup> *Ibid.* p.169.

<sup>1165</sup> *Ibid.* p. 168.

<sup>1166</sup> *Ibid.* p. 169.

<sup>1167</sup> Paul Viallaneix, *La Voie royale, op.cit.* p. 424.

<sup>1168</sup> *Ibid.*

Lors de son séjour à Nervi, le petit port ligure situé au sud de Gênes, du 18 avril 1853 au 15 avril 1854, Michelet salue

le vrai point de départ de la vie démocratique, c'est celui de Chaumette, Babeuf, la suffisante vie... Point de vue matérialiste, Point du tout. Pour vous, mangeurs égoïstes c'est jouissance solitaire, pour nous, travailleurs sérieux, c'est la vie de famille, de fraternité, c'est le banquet<sup>1169</sup>.

La figure du conventionnel Pierre-Gaspard Chaumette, (1763-1794) est importante pour l'historien de la Révolution. Chaumette, surnommé Anaxagoras en référence au philosophe grec pendu pour athéisme ; ultrarévolutionnaire, promoteur du culte de la Raison, est l'auteur de nombreuses mesures sociales pour les pauvres ; les indigents ; les marginaux (malades mentaux, prostitués en particulier). Tenant de la redistribution par la puissance publique, ce qui lui valut une certaine popularité dans les classes les plus pauvres, il est l'un des principaux animateurs du club des Cordeliers. Il est également partisan de la déchristianisation et opposé à l'esclavage. Autant d'idées qui suscitaient l'intérêt de Jules Michelet pour ce personnage qui fut guillotiné avec les hébertistes. Pendant l'an II de la République, Chaumette devint procureur de la Commune de Paris. À la barre de la Convention nationale, en mars 1793, il prononce un discours dans lequel il demande au nom du principe de « suffisante vie » la levée d'une « taxe de guerre » sur les plus riches afin de soulager les familles des soldats tombés dans la misère.

Citoyen, assez et trop longtemps, le pauvre a fait seul les grands sacrifices. Il n'a rien épargné ; tout, jusqu'à son sang et celui de ses enfants, tout a été prodigué de sa part, pour le salut de l'état. Il est temps que le riche égoïste, qui s'isole et se cache derrière ses trésors, en soit arraché et contraint d'en laisser échapper une portion pour les besoins de la République et son propre bonheur. Nous vous demandons d'imposer sur cette classe d'hommes jusqu'à présent inutile, pour ne pas dire nuisible à la révolution, une taxe de guerre, dont une partie soit affectée au soulagement des femmes, pères et mères des enfants des défenseurs de la patrie (...) Oui tous ces efforts ne tendront qu'à faire régner cette douce fraternité, cette union, sans laquelle, il n'y a point de république.<sup>1170</sup>

On retrouve dans cette adresse à la Convention, l'articulation entre le sacrifice demandé aux plus riches et la question sociale. Loin d'un appel à la charité volontaire, ce n'est pas au nom de la pitié, mais, comme Michelet, en celui de la fraternité que le procureur de la Commune de Paris demande l'organisation par la puissance publique d'une assistance obligatoire sous la

---

<sup>1169</sup> *Ibid* p. 32.

<sup>1170</sup> Pierre Gaspard Chaumette, *Discours du Procureur de la commune de Paris prononcé à la barre de la Convention nationale, le 9 mars 1793, l'an II de la République Française*, Paris, Bibliothèque Nationale de France, Réf. 2514.

forme d'une taxe qui doit garantir la cohésion de la Nation et ainsi la pérennité de la Révolution menacée militairement sur ses frontières. En 1854, dans *Le Banquet*, Michelet promeut également l'idée que « la démocratie doit assurer à tous cette « suffisante vie » comme le réclamaient Chaumette et Babeuf<sup>1171</sup> ». Pour Paule Petitier, l'historien, qui s'éloignera quelques années plus tard au moment de la publication de *L'Oiseau* (1856), des théories des premiers communistes, se rapproche alors de « ces socialistes de 48 que les événements de juin avaient fait apparaître comme des ennemis de la République. Sans qu'il le formule, on peut penser qu'il reconnaît le bien-fondé d'un droit au travail. Il comprend la dimension spirituelle des revendications de la faim, partager les ressources, ce serait concrétiser l'idée de fraternité dans le symbole du banquet<sup>1172</sup> ».

## ***2 .8 .2 Victor Hugo : Substituer « à l'aumône qui dégrade l'assistance qui fortifie », c'est rétablir l'héritage des révolutions***

Lors des sanglantes journées du 23 au 26 juin 1848, le représentant Victor Hugo fait partie des soixante membres délégués par l'Assemblée sur les lieux du combat. S'il faut vaincre l'insurrection, le peuple n'ayant pour lui « pas le droit de s'opposer les armes à la main à un pouvoir élu au suffrage universel, (...) l'âpreté de la lutte, l'énergie du désespoir déployée par les insurgés lui font comprendre l'ampleur de la misère endurée par les classes populaires<sup>1173</sup> »

De retour à l'Assemblée, profondément marqué par ces événements – la Révolution de 48, selon l'expression de Franck Laurent « le heurta et l'inquiéta<sup>1174</sup> », - il sera un des rares députés de droite à réclamer des mesures sociales. Dans son célèbre discours du 9 juillet 1849, il déclare à la tribune que la misère peut être « détruite » par les moyens de l'action publique : « Je ne dis pas diminuer, amoindrir, limiter, circonscrire, je dis détruire.<sup>1175</sup> » Pour cela, il propose, après le « silence imposé aux passions anarchiques », de « profiter de l'ordre reconquis » pour

créer sur une vaste échelle la prévoyance sociale ; pour substituer à l'aumône qui dégrade, l'assistance qui fortifie ; pour fonder de toutes parts, et sous toutes les formes, des établissements de toute nature qui rassurent le malheureux et qui encouragent le travailleur ; pour donner cordialement, en améliorations de toutes sortes, aux classes souffrantes, plus, cent fois plus que leurs faux amis ne leur ont jamais promis ! Voilà comme il faut profiter de la victoire<sup>1176</sup>.

<sup>1171</sup> Paule Petitier, *Jules Michelet, L'Homme histoire*, op.cit. p. 302.

<sup>1172</sup> *Ibid.*

<sup>1173</sup> Victor Hugo, *Écrits politiques*, Préface de Franck Laurent, Paris, Le livre de poche, 2001, p. 22.

<sup>1174</sup> *Ibid.* p. 21.

<sup>1175</sup> Victor Hugo, *Actes et paroles I, Avant l'exil 1841-1855*, Paris, Jules Hetzel, 1880, p. 283.

<sup>1176</sup> *Ibid.* p. 279.

Avec ces « faux amis », le député de Paris vise les « chimères d'un certain socialisme », mais il prend néanmoins soin de se tenir également à distance des plus conservateurs. S'il a bien jugé la République prématurée et considéré l'extrême gauche comme une menace contre l'ordre social, il entend conserver des socialistes le diagnostic sur une misère qu'il a lui-même constatée au cours de ses visites dans les quartiers populaires de Paris. Victor Hugo, qui ne demande rien de moins que « l'abolition » de ce fléau, propose une « grande et solennelle enquête sur la situation vraie des classes laborieuses et souffrantes en France<sup>1177</sup> » et de substituer une « grande et unique commission de l'assistance et de la prévoyance publique à toutes les commissions secondaires qui ne voient que le détail et auxquelles l'ensemble échappe<sup>1178</sup> ». Comme l'a noté Jean-Claude Fizaine, « Hugo a beaucoup, dans sa vie pratiqué, dans son œuvre, loué la charité et (...) il ne voit rien de choquant à définir l'aumône comme un placement intéressant ou comme un versement à une assurance vie éternelle<sup>1179</sup> ». Mais ayant approfondi son socialisme, il n'aura de cesse de dénoncer l'insuffisance de cette solution pour la suppression de la misère. Traçant les contours d'un traitement social qui suppose une forte action de la puissance publique, il ne l'oppose pas frontalement à la tradition de la charité chrétienne.

Il entend davantage « faire sortir pièce à pièce, loi à loi, mais avec ensemble, avec maturité, des travaux de la législature actuelle, le code coordonné et complet, le grand code chrétien de la prévoyance et de l'assistance publique. » Manière aussi pour lui, au-delà de ses propres convictions, d'emporter les suffrages sur tous les bancs de l'Assemblée. Pour cela, il combine le diagnostic des théoriciens socialistes, qui font de la misère le terreau des émeutes, avec la perspective chrétienne qui continue de présenter la souffrance comme une loi divine. « Complice et solidaire des plus démunis » il estime que la misère est une « maladie du corps social comme la lèpre était une maladie du corps humain ». Elle est à la fois « torts envers l'homme », et « crimes envers Dieu<sup>1180</sup> » et ne peut dès lors être éradiquée que par des « lois

---

<sup>1177</sup> *Ibid.* p. 281.

<sup>1178</sup> *Ibid.* p. 284.

<sup>1179</sup> Claude Millet, David Charles, *Dictionnaire Victor Hugo*, Paris, Classiques Garnier, 2023, p. 282

<sup>1180</sup> *Ibid.* p. 287.

fraternelles, de lois évangéliques, qui viennent de toutes parts en aide aux pauvres familles honnêtes, aux bons paysans, aux bons ouvriers, aux gens de cœur !<sup>1181</sup> »

Après avoir multiplié les exemples de détresse extrêmes, décrivant les bas-fonds, ou après la « recrudescence du choléra, une mère et ses quatre enfants qui cherchaient leur nourriture dans les débris immondes et pestilentiels des charniers de Montfaucon<sup>1182</sup> », Victor Hugo assure que de tels faits « engagent la conscience de la société tout entière<sup>1183</sup> » : « Je dis que la société doit engager toute sa force, toute sa sollicitude, toute son intelligence, toute sa volonté pour que de tels faits ne soient pas !<sup>1184</sup> ». Pour l'écrivain, une nouvelle situation a rendu inévitable cette action de la société. Il s'agit de

l'attitude nouvelle donnée à l'homme par nos Révolutions, qui ont constaté et si hautement placé si haut la dignité humaine et la souveraineté populaire ; de sorte l'homme du peuple aujourd'hui souffre avec le sentiment double et contradictoire de sa misère résultant du fait et de sa grandeur résultant du droit.<sup>1185</sup>

L'orateur introduit ici à son tour la notion de justice, si centrale chez Michelet, pour montrer que l'accès de l'homme du peuple au rang de citoyen impose à la société, non pas seulement de rétablir une égalité matérielle, mais de rétablir la « dignité », dont la misère prive chaque individu. Il revient à la société dans son ensemble, dépositaire d'une unité de conscience, au nom de la justice, d'abolir la misère, non pas simplement pour corriger un ordre naturel, mais pour redonner à chaque citoyen ses droits.

Cette analyse sera également l'objet de sa propre mise en fiction, notamment dans *Les Misérables*. Comme l'affirme Henri Scepi, ce souci de Victor Hugo de « retravailler la notion de charité<sup>1186</sup> », qui est au cœur du roman, fonde également le discours de juillet 1849. Les deux textes sont en effet concomitants. Dès 1840, Hugo avait « élaboré un plan ou, du moins, dressé les actes de son futur récit : « histoire d'un saint – histoire d'un homme – histoire d'une femme – histoire d'une poupée<sup>1187</sup> ». La rédaction des *Misères*, titre initial du futur roman, l'occupera pendant deux ans et demi de novembre 1845 à février 1848, soit quelques mois avant le discours

---

<sup>1181</sup> *Ibid.* p. 285.

<sup>1182</sup> *Ibid.*

<sup>1183</sup> *Ibid.*

<sup>1184</sup> *Ibid.*

<sup>1185</sup> *Ibid.* p. 282.

<sup>1186</sup> Henri Scepi, « *Les Misérables*, un livre de Charité », *Romantisme*, N°180, 2018, pp. 46-58.

<sup>1187</sup> *Dictionnaire Victor Hugo*, Paris, Larousse, 1970, p. 152.

sur la misère de 1849, qui apparaît marqué par le travail d'enquête presque sociologique entrepris par l'écrivain pour sa fiction.

Henri Scépi estime que dans *Les Misérables*, Hugo « ne se contente nullement de fabriquer des synthèses improbables – entre le christianisme messianique et socialisme utopique – son dessein est plus de déplacer les enjeux du bien en les faisant habilement dévier de leur axe primitif, d'inspiration chrétienne vers un horizon de valeurs plus ouvertement laïque et politique<sup>1188</sup> ». Il décèle dans le roman, qui relève du parcours initiatique, notamment avec la figure de Monseigneur Myriel campée dès *Les Misères*, une « charité moderne, profondément renouvelée, sinon même redéfinie, dégagée des routines de l'institution religieuse et des calculs à courte vue<sup>1189</sup> ». L'ecclésiastique, après sa rencontre du début du livre avec le conventionnel G. Fournier, va, au-delà de sa pitié chrétienne, « redoubler de tendresse et de fraternité pour les petits et les souffrants<sup>1190</sup> ». Hugo montre, pour Henri Scépi, « un souci de l'homme en somme » qui entraîne « dans ce décentrement des valeurs de fraternité, de concorde et de solidarité, dont la source procède moins du christianisme et de ses enseignements que de l'histoire et de ses leçons<sup>1191</sup> ». Autant d'éléments qui participent de la laïcisation de la charité chrétienne alors en vogue et qui sont au fondement du discours de 1849 dans lequel Hugo reconsidère la notion de charité au regard des acquis de la Révolution française. C'est, écrit Victor Hugo dans *Les Misérables*, à la société d'« amoindrir le poids du fardeau individuel<sup>1192</sup> ». Pour réaliser ce programme, en écartant les solutions extrêmes, c'est-à-dire, « limiter la pauvreté sans limiter la richesse<sup>1193</sup> » ; il est nécessaire « d'employer la puissance collective à ce grand devoir<sup>1194</sup> » :

En un mot, faire dégager à l'appareil social, au profit de ceux qui souffrent et de ceux qui ignorent, plus de clarté et de bien-être, c'est, que les âmes sympathiques ne l'oublient pas, la première des obligations fraternelles, c'est, que les cœurs égoïstes le sachent, la première des nécessités politiques.

Et disons-le, tout cela n'est encore qu'un commencement. La vraie question est celle-ci : le travail ne peut être une loi sans être un droit.

Nous n'insistons pas, ce n'est point ici le lieu.

Si la Nature s'appelle providence, la société s'appelle prévoyance<sup>1195</sup> ».

---

<sup>1188</sup> Henri Scépi, « *Les Misérables*, un livre de Charité », art. cit.

<sup>1189</sup> *Ibid.*

<sup>1190</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, *op.cit.* p. 48.

<sup>1191</sup> Henri Scépi, « *Les Misérables*, un livre de Charité », art.cit.

<sup>1192</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, *op.cit.* p. 1022.

<sup>1193</sup> *Ibid.*

<sup>1194</sup> *Ibid.*

<sup>1195</sup> *Ibid.*

Les « âmes sympathiques », enclines à la charité individuelle, comme les « cœurs égoïstes » sont renvoyées dos à dos au profit d'un système général de prévoyance. Dans cette interpellation au lecteur, où il s'affranchit du temps du récit, l'écrivain réactive, pour le renvoyer immédiatement à d'autres instances plus politiques, la brûlante question du droit au travail. Comme par provocation, il écrit que son roman, *Les Misérables*, ne sauraient être le lieu de ce débat trop clivant. Paradoxe extrême, puisque le narrateur, dans cette apostrophe, évoque justement la revendication des révolutionnaires de 1848 qui avait conduit à la création des ateliers nationaux puis, par la menace de leur suppression, à la sanglante répression de juin 1848. Malgré ses extrêmes réserves à l'égard de ces événements, dans les années d'approfondissement de son socialisme, il se rapproche sur ce point des plus radicaux et prend position contre ceux qui refusaient alors cette perspective dirigiste au nom de la liberté du marché. Dans la « société de prévoyance » qu'il appelle de ses vœux, il apparaît nécessaire, au nom de la fraternité, de décider de mesures volontaires pour « créer de vastes champs d'activité publique et populaire ». Sans s'opposer frontalement à la providence divine, la prévoyance qui dépend des hommes vient donc élargir la charité à une dimension sociale créant, pour la société, une forme de devoir de justice. Régulation qui ne se mêle pas de la relation du sujet au divin, mais qui passe par le progrès : « le progrès tout entier tend du côté de la solution. Un jour on sera stupéfait. Le genre humain montant, les couches profondes sortiront tout naturellement de la zone de détresse. L'effacement de la misère se fera par une simple élévation de niveau<sup>1196</sup> ». Élévation de niveau, toute en métaphore mécanique, qui sera également une élévation spirituelle, divine : « cette solution bénie, on aurait tort d'en douter<sup>1197</sup> » :

Oui, le peuple, ébauché par le dix-huitième siècle, sera achevé par le dix-neuvième. Idiot qui en douterait ! L'éclosion future, l'éclosion prochaine du bien-être universel, est un phénomène divinement fatal. D'immenses poussées d'ensemble régissent les faits humains et les amènent tous dans un temps donné à l'état logique, c'est-à-dire à l'équilibre, c'est-à-dire à l'équité<sup>1198</sup>

Dans cet extrait, on constate, comme souvent chez Victor Hugo, l'utilisation d'une métaphore physique, ici « l'état logique, c'est-à-dire à l'équilibre » et son glissement vers le champ moral « l'équité ». La tectonique des plaques s'apparie à une « poussée d'ensemble régissant les faits humains ». Articulation qui associe le progrès à une fatalité divine, le mouvement prométhéen

---

<sup>1196</sup> *Ibid.* p. 1023.

<sup>1197</sup> *Ibid.*

<sup>1198</sup> *Ibid.* p. 1023.



produit par l'homme devenant un mouvement vers le divin qui scelle la réconciliation souhaitée entre la providence et la prévoyance, entre la charité et les questions sociales.

### ***2.8.3 George Sand coincée entre « les principes de l'avenir et les nécessités du présent »***

Dans *Histoire de ma vie*, publiée en 1855, George Sand entreprend également de mener une réflexion sur la charité comme « sacrifice individuel et volontaire<sup>1199</sup> ». Regardant vers les années qui ont précédé 1848, elle écrit que c'est en s'ouvrant « au rêve d'une grande réforme sociale » qu'elle dit avoir « mesurer l'étroitesse et l'impuissance de mon dévouement<sup>1200</sup> ». Comme chez Victor Hugo, on constate que la perspective idéale est bien celle de la « destruction » de la misère et que la charité individuelle est en contradiction avec cet objectif social.

Mais, dans ce texte rétrospectif, loin de trancher la question en faveur des théories des socialistes utopiques qui avaient eu sa faveur à cette époque, elle préfère s'interroger sur un « problème insoluble, si l'on ne se résout à vivre au sein au sein d'une contradiction flagrante entre les principes de l'avenir et les nécessités du présent<sup>1201</sup> ».

La romancière soulève très prosaïquement cette difficulté pour elle-même. Elle se décrit, depuis qu'elle a rencontré la gloire littéraire et financière, comme quotidiennement assaillie par des solliciteurs de tous poils :

Misère fausse ou vraie, humble ou arrogante, la vanité confiante ou haineuse, l'ignoble rage de parti, l'indiscrétion, la folie, la bassesse ou la stupidité sous toutes ses formes : voilà la lèpre qui s'attache à toute célébrité, qui lasse, qui ruine, qui tue à la longue, à moins que l'on n'adopte ce farouche principe, *toute misère est méritée*, qu'on n'écrive sur sa porte, *je ne donne rien*, et qu'on dorme tranquille en se disant : « j'ai été exploitée par des fripons, que ce soit tant pis désormais pour les honnêtes gens qui ont faim »<sup>1202</sup>

Si, l'aumône est pour elle de nature à abaisser celui qui la reçoit, George Sand y décèle un autre travers qu'elle estime encore plus dangereux pour la société : « C'est la porte ouverte aux égoïstes aussi bien qu'aux dévoués, cette théorie de l'aumône particulière. On y entre tout entier

---

<sup>1199</sup> George Sand, *Histoire de ma vie*, *op.cit.* p.115.

<sup>1200</sup> *Ibid.*

<sup>1201</sup> *Ibid.* p. 120.

<sup>1202</sup> *Ibid.* p. 113.

ou on fait semblant d'y entrer. Personne n'est là pour constater que vous êtes dedans ou dehors<sup>1203</sup> ».

Laisser la solidarité à l'aumône individuelle, c'est pour elle introduire ce flou que les habiles de tous bords exploitent. Celui qui donne, autant que celui qui reçoit. Partout, la dissimulation et le mensonge peuvent faire la loi : « Il y a bien une loi religieuse qui vous prescrit de donner, non votre superflu, mais jusqu'au nécessaire, il y a bien une opinion qui vous conseille la charité : mais il n'est pas de pouvoir constitué qui vous contraigne et qui contrôle la réalité de vos dons<sup>1204</sup> ».

Dès lors qu'elle constate l'incurie des contrôles par la société de ces gestes individuels, George Sand pose la question de la nature de la charité du seul point de vue de la morale individuelle :

Dès lors vous êtes libre de tricher l'opinion, d'être athée devant Dieu et hypocrite devant les hommes. La misère est à la merci de la conscience de chaque individu, et tandis que des courages naïfs s'immolent avec excès, des esprits froids et positifs s'abstiennent de le seconder et leur laissent porter un fardeau impossible<sup>1205</sup>

Mais elle signale aussitôt que « l'aumône forcée ne lui apparaît pas une solution sociale<sup>1206</sup> ». Si « l'aumône avilie », la romancière constate qu'aucun système n'a pour l'instant remplacé de manière efficace l'ancien monopole de la charité qui était donné aux communautés religieuses. Elle pointe la contradiction de « quelques socialistes » qui « abordent plus franchement la question et j'en sais qui m'ont dit « Ne faites pas l'aumône. En donnant à ceux qui demandent, vous consacrez le principe de leur servitude. He bien, ceux-là mêmes qui me parlaient ainsi dans des moments de conviction passionnés faisaient l'aumône le moment d'après, incapables de résister à la pitié qui commande aux entrailles et qui échappe aux raisonnements<sup>1207</sup> ».

En même temps, il n'est pas question pour elle « d'accepter ce fait social comme une vérité bonne et durable<sup>1208</sup> ». Elle est reléguée au rang d'un geste provoqué par « un besoin moral », pire encore par une « émotion ».

---

<sup>1203</sup> *Ibid.* p. 115.

<sup>1204</sup> *Ibid.*

<sup>1205</sup> *Ibid.* p. 116.

<sup>1206</sup> *Ibid.*

<sup>1207</sup> *Ibid.* p. 120.

<sup>1208</sup> *Ibid.*

MM. de Rothschild donnant leur fortune aux indigents, détruiraient-ils la misère ? On sait bien que non. Donc la charité individuelle n'est pas le remède, ce n'est même pas un palliatif. Ce n'est pas autre chose qu'un besoin moral qu'on subit, une émotion qui se manifeste et qui n'est jamais satisfaite.<sup>1209</sup>

George Sand décrit le processus qui l'a conduite à considérer la nécessité de remplacer l'aumône par une « solidarité générale dont la forme absolue est encore impossible à définir<sup>1210</sup> ». Elle présente l'élargissement de son horizon comme l'abandon « du goût du siècle, qui était alors de s'enfermer dans une douleur égoïste, de se croire René ou Oberman et de s'attribuer une sensibilité exceptionnelle, par conséquent des souffrances inconnues au vulgaire<sup>1211</sup> ». La fascination pour des personnages comme le *René* de Chateaubriand ou de l'*Oberman* de Senancour, figure archétypale du « mal du siècle », est décrite rétrospectivement dans *Histoire de ma vie* comme un péché de jeunesse qui sera bientôt vaincu par sa prise de conscience politique :

Quand mes réflexions n'eurent plus pour objet ma propre destinée, mais celle du monde où je n'étais qu'un atome, ma désespérance personnelle s'étendit à tous les êtres, et la loi de la fatalité se dressa devant moi si terrible que ma raison en fut ébranlée.<sup>1212</sup>

Cette critique d'une « poétisation » égoïste de la vie, qui devient dès lors un acte d'orgueil, est exprimée dans le *Meunier d'Angibault*, dans la bouche de l'ouvrier Henri Lémor qui, s'adressant à la noble Marcelle, promeut les idées des socialistes contre le secours individuel :

On ne manque pas de raisons pour se prouver à soi-même, comme font tous les heureux du siècle, qu'on doit soigner, édifier et poétiser sa propre existence pour faire de soi un instrument actif et puissant au service de ses semblables (...) Mais que d'orgueil dans ce raisonnement, tout juste qu'il semble dans la bouche de certains hommes éclairés et sincères ! C'est le raisonnement de l'aristocratie. Conservons nos richesses pour faire l'aumône, disent aussi les dévots de votre caste. C'est nous, disent les princes de l'Église, que Dieu a institués pour éclairer les hommes. C'est nous, disent les démocrates de la bourgeoisie, nous seuls, qui devons initier le peuple à la liberté ! Voyez pourtant quelles aumônes, quelle éducation et quelle liberté ces puissants ont données aux misérables ! Non ! la charité particulière ne peut rien, l'Église ne veut rien, le libéralisme moderne ne sait rien.<sup>1213</sup>

Ce qui devrait être opposé à cette « loi de fatalité » que représente la misère, c'est au contraire une loi de solidarité. Mais en même temps, en 1854, pour elle, le constat est celui de l'échec des théoriciens socialistes de formuler puis de mettre en œuvre une solution générale. Ce qui

---

<sup>1209</sup> *Ibid.* p. 125.

<sup>1210</sup> *Ibid.* p.121.

<sup>1211</sup> *Ibid.*

<sup>1212</sup> *Ibid.* p.126.

<sup>1213</sup> George Sand, *Le Meunier d'Angibault*, *op.cit.* p. 351.

demeure, comme dynamique de ces questions sociales, c'est justement cette contradiction interne aux individus et à la société qui apparaît également, chez Hugo, dans une courte note de *Actes et paroles I*. Le parlementaire fait le compte rendu, dès la première page sur le discours sur *La Misère*, d'un incident de séance à la Chambre, qu'il juge « utile à rappeler » : « Victor Hugo avait dit, « je suis de ceux qui pensent et qui affirment qu'on peut détruire la misère ». Son assertion souleva de nombreuses dénégations sur les bancs du côté droit. M. Poujoulat interrompit l'orateur « c'est une erreur profonde ! », s'écria-t-il. Et M. Benoît d'Ay soutint, aux applaudissements de la droite et de centre, qu'il était impossible de la faire disparaître <sup>1214</sup>».

Ces interrogations portées par George Sand sur la question de la destruction de la misère font écho à cet échange. L'écrivaine, pointant la nécessité absolue de cette abolition et en même temps la difficulté de résoudre cette question par une loi de solidarité qui reste à trouver, laisse la résolution du problème en suspens.

Chez les trois auteurs, ces débats sur la charité revêtent d'abord une très forte dimension sociale. À travers la disparition de l'aumône, il s'agit de traiter de la disparition de la misère elle-même et la place de l'assistance dans la société ainsi que la manière dont celle-ci doit être organisée. La destruction de la misère ou le principe de « suffisante-vie » qui lui est attaché, sont assimilables à des droits à construire. Ils sont donc l'objet d'une revendication politique qui leur est spécifique, même s'ils sont pris dans une utopie qui ne cesse de les repousser dans un horizon qui se dérobe, laissant ainsi toute sa place aux sentiments individuels voisins de pitié et de commisération.

---

<sup>1214</sup> Victor Hugo, *Acte et paroles*, *op. cit.* p. 273.



## ***Conclusion de la seconde partie***

Cette seconde partie nous semble avoir montré le caractère central de la notion de solidarité dans la construction du champ du romantisme politique. Elle a d'abord souligné que les écrits des trois auteurs, malgré des perspectives différentes, notamment sur le plan spirituel, cherchent tous à proposer un horizon de remplacement pour éviter une double dérive vers, d'une part, un totalitarisme qui ne dit pas encore son nom, et d'autre part un individualisme qui serait destructeur pour le lien social.

Cette tension est au cœur de leurs interrogations sur la mise en œuvre de la solidarité. Si, comme nous l'avons écrit, le terme de solidarité fabrique une naturalisation du politique qui n'en est pas la justification, mais une refondation critique, leurs écrits constatent finalement l'impossibilité de mettre en œuvre une solidarité générale dans le présent, horizon qui n'a de cesse de se dérober. On voit s'exprimer cette limite infranchissable quand il s'agit pour chacun des auteurs d'accompagner leur propre évolution vers leur socialisme. Les écrits de Victor Hugo, de Jule Michelet ou George Sand, témoignent de cette réactualisation permanente dans le présent de l'attente de la concrétisation d'utopies collectives qui est sans cesse repoussée pour en conjurer les dérives. Les grandes questions de l'époque comme la liberté d'association ou la propriété privée révèlent cette tension qui structure le débat autour de la mise en œuvre d'une solidarité générale, et l'impossible mise en fiction de systèmes globaux qui viendrait régler les grandes questions comme celle de la misère, qui restent pendantes.



## *Conclusion générale*

Notre démarche de recherche consistait dans la confrontation d'écrits de Victor Hugo, Jules Michelet et George Sand traversés par le mot de solidarité. Par ce moyen, notre premier objectif était de cerner les contours communs d'un vocable que chacune des œuvres diffracte pour dire un manque dans la société que l'objet littéraire lui-même, in fine, chercherait à combler.

Notre choix méthodologique était de juxtaposer dans nos chapitres leurs écrits pour dégager des sous-espaces rattachés à la question de la solidarité, d'abord donnée comme un fait de nature puis comme une attente dans la société sans les confondre absolument, mais en les laissant jouer entre eux pour dégager les points de rencontre ou de friction.

Nous pensons avoir montré tout le profit qu'il pouvait y avoir à étudier ces trois auteurs d'un même mouvement, de confronter dans notre démarche deux écrivains et un historien et des textes de natures différentes. Par notre regard rétrospectif émerge bien, selon nous, autour de ce vocable commun une notion structurante pour le romantisme politique français.

Néanmoins, si nous avons constaté qu'il n'existe pas de volonté explicite de forger une doctrine concertée, la dissémination du vocable que nous avons mise en exergue contribue à éclairer cet aspect de la pensée de l'humanitarisme démocratique auquel on rattache ces trois auteurs. Elle montre en outre que ce vocable de solidarité existe dans ce champ littéraire à la fois de manière partagée, mais également irréductible à chacun, particulièrement sur la question spirituelle et la vision de Dieu. Des différents items choisis pour nos chapitres, qui en première analyse pouvaient apparaître disjoints, émerge une double tentative de régler la question de l'origine pour ouvrir sur un horizon de justice sociale qui tienne compte de la place de l'individu dans la société née de la Révolution française.

La confirmation de cette attente d'une solidarité générale réparatrice nous est apparue comme un horizon inversé de la question sociale, à partir duquel ils tentent de proposer une réponse à la fois critique des effets de la société industrielle naissante et programmatique, pour en réparer les dégâts.

Notre première partie entendait se dégager du topos romantique d'une solidarité naturelle essentiellement primordiale, envisagée comme enracinement, source ou matrice. Celle-ci constituerait une fondation perdue d'un temps mythique dans lequel l'homme était absorbé dans un grand tout. Dès lors, il suffirait de revivifier cette origine enfouie pour redonner à la société



son harmonie originelle. S'il était bien question, dans cette première partie, de considérer la solidarité comme une résultante majeure de la pensée romantique de la Nature, nous entendions montrer que cette perspective ne se peut se résumer à une nostalgie, mais qu'elle est au contraire, pour nos auteurs, ancrée dans le présent. Si, selon le mot de Didier Philippot, « le récit romantique met en scène le débordement du réel au-delà des limites qui lui sont assignées par la raison<sup>1215</sup> », fonder la solidarité sur la Nature, c'est d'abord mettre en question, hic et nunc, tout pouvoir politique qui prétendrait être assis sur ce seul exercice de la raison.

Le ferme soutien aux théories continuistes défendues par les Geoffroy-Saint-Hilaire au Muséum d'histoire naturelle de Paris que nous avons exploré en ouverture de notre première partie, illustre pleinement cette articulation entre le besoin d'une origine immémoriale, c'est-à-dire sans passé plutôt qu'émergeant du passé, et une visée politique unificatrice qui dessine le camp progressiste. Les trois écrivains se saisissent tour à tour du Plan unique de composition de la Nature, parce qu'il leur permet de projeter, dans l'avenir, cette attente d'une harmonie sociale, où toutes les catégories, même les plus humbles, sont liées.

Victor Hugo, Jules Michelet et George Sand revendiquent également, comme le scientifique lui-même, une primauté donnée à une intuition qui vient tout signifier en même temps, le physique et le symbolique, le scientifique et le poétique. Il ne s'agit donc pas, pour ces écrivains, d'aller seulement chercher la confirmation dans la science d'une unité originelle, mais de dégager une vision poétisée dans laquelle l'homme ne peut se déprendre des solidarités dans lesquelles il est absorbé, et où tout correspond avec tout. Dans cette perspective, « dans l'expérience vécue d'une présence au monde, l'être personnel s'identifie avec un univers auquel il est lié par des affinités d'origine et de développement, par une identité de structure<sup>1216</sup> ». Ancrer la solidarité dans la Nature doit, selon nous, être assimilé à cette tentative de la stabiliser dans le présent en appliquant au monde physique comme au monde spirituel, la formule oxymorique de Victor Hugo qui oppose la totalité organique au néant de la coupure : « Rien n'est solitaire, tout est solidaire<sup>1217</sup> ». Présent qui affirme que la totalité organique est aussi celle de la société et que la vision concerne la question démocratique ici et maintenant. Nous pensons l'avoir montré particulièrement dans les chapitres placés à l'articulation de nos deux parties qui traitent de préoccupations égalitaires, comme la souffrance animale ou les réflexions

---

<sup>1215</sup> Didier Philippot, *Victor Hugo et la vaste ouverture du possible*, op.cit. p. 6.

<sup>1216</sup> George Gusdorf, *Romantisme II*, op.cit.p.162.

<sup>1217</sup> Victor Hugo, *Proses Philosophique des années 1860-1865*, op.cit. p. 403.

hygiénistes et progressistes autour du *Circulus* qui sont toutes des perspectives inclusives pour le présent.

Au point d'articulation avec notre seconde partie consacrée à la société, avec la métaphorisation d'un fluide général physique impondérable en amour, nous avons mis en évidence le saut considérable qui assure le passage des causes physiques aux causes spirituelles nécessaires à la refondation du lien social. Le régime de l'analogie, avec la permanence de ses figures de style de la comparaison, devient l'outil central de ce glissement de la solidarité naturelle à la solidarité sociale qui rend ces deux espaces réversibles. Il n'y a pas simplement entre ces deux niveaux une relation de causalité, mais des aller-retour qui permettent d'en contester les limites pour rendre ces deux dimensions elles-mêmes solidaires.

Dans la contemplation, la solidarité naturelle nous est apparue non plus comme l'origine mais comme la résultante de cette expérience d'immersion où l'infiniment grand et l'infiniment petit entrent en résonance et qui rejoue à l'infini le cycle des métamorphoses que tout être expérimente physiquement ou symboliquement. Que l'origine de la grande chaîne des êtres soit à rechercher dans la mer ou dans un fluide amoureux ou dans le divin, elle impose à l'homme, seul contemplateur lâché dans la création et capable d'en révéler le sens, une responsabilité éthique qui est de rendre possible cette grande loi d'unité pour tous les opprimés, le pauvre, la femme, le bagnard, l'enfant ou l'animal, dont la souffrance devient dès lors insupportable.

Dans cette seconde partie, nous avons montré comment, à partir de cette réactualisation permanente dans le présent, la question de la solidarité s'inscrit dans des réflexions plus larges sur le renouveau démocratique où les forces antagonistes viennent prendre place dans le récit fictionnel pour montrer les oppositions qui traversent d'abord les individus comme elles marquent les débats, notamment après les doubles chocs des échecs des révolutions de 1830 et 1848. C'est ce qui nous a autorisé à mettre en regard des textes qui nous sont apparus comme des outils capables de révéler les apories de différentes tentatives de mise en action de la solidarité, comme dans la question importante d'une nouvelle religion tournée vers le peuple ou celle de la charité ; de l'association ou la question du sacrifice ou de la propriété.

Au terme de ce parcours, nous pensons avoir répondu à notre question de recherche sur la manière dont les trois écrivains tentent, par cette articulation d'une solidarité naturelle essentielle et l'attente d'une solidarité sociale réparatrice, de se dégager des dissensions qui

traversent la société entre l'individualisme et ce qu'ils définirent progressivement chacun comme leur socialisme. Nous postulons que pour les trois auteurs, ces interrogations sont envisagées à partir de cette tension entre liberté individuelle et égalité générale, qui est une des marques de la société contemporaine issue de la Révolution française.

Pour nous, leurs textes, loin de déboucher sur l'annihilation de cette tension, témoignent, au contraire, de sa permanence et de son étendue. Nous avons montré que cette irrésolution traverse chacune des œuvres d'auteurs qui oscillent, selon les périodes, entre fascination pour les utopies sociales et crainte de la perte de la liberté au sein même du camp progressiste et républicain, dont ils contribuent ainsi à révéler à la fois la dynamique et les contradictions internes.

Cette irrésolution entre leur religion d'une absolue liberté et l'affirmation de la primauté donnée à la solidarité comme condition du plein développement de l'individu dans le lien social, mais dont les limites avec la charité et la pitié restent floues, apparaît dans les réponses qu'ils formulent, notamment sur la propriété ou l'association. Elles se traduisent par des frontières infranchissables pour protéger leur conception à fois démocratique et libérale de l'individu. Land-marks qui viennent compliquer la mission unitaire que s'assigne leur socialisme romantique.

Pour reprendre les distinctions qu'opère Étienne Balibar avec son concept d'« Égaliberté » que nous avons proposé dans notre introduction, nous concluons que leurs écrits butent sur cette dissension entre l'individuel et le collectif, la propriété et la communauté, la liberté et l'égalité. Que les textes que nous avons mis en miroir illustrent la difficulté qu'ils affrontent pour résoudre, malgré leurs tentatives de stabiliser la solidarité en lui donnant une assise naturelle qui viendrait régler la question de l'origine, la divergence structurante de leur camp entre d'une part « l'appropriation collective ou sociale, ou planifiée » qu'ils refusent finalement comme embrigadement et « une forme de communauté (...) qui hérite de l'idéal de fraternité des foules révolutionnaires<sup>1218</sup> ». Comment ils se tiennent à distance des pensées contre-révolutionnaires, mais aussi à terme des utopies socialistes qu'ils tangentent, comme George Sand au premier chef, sans toutefois y céder complètement dans le temps.

Ces conclusions auxquelles nous sommes parvenues souffrent cependant certaines limites. La première, et la plus importante, se situe dans la question de savoir si la convergence

---

<sup>1218</sup> Etienne Balibar, *La Proposition d'Égaliberté*, op.cit. p. 127.

que nous avons dessinée entre les trois productions n'a pas trop masqué leurs divergences, ou ce qui reste irréductible à chacun. Et si, en tentant de définir un horizon commun, elle n'a pas gommé excessivement les différences entre, notamment, le spiritualisme d'un Hugo qui n'a de cesse de réaffirmer sa croyance en Dieu ; l'anticléricalisme virulent d'un Michelet ; la grande proximité de George Sand avec certains courants socialistes au moment de la révolution de 1848 qui n'a pas d'équivalence chez les deux autres auteurs.

Si les effets de miroir entre leurs productions font bien revivre une forme d'innutrition, en raison même de ces limites inhérentes aux œuvres, ils ne peuvent déboucher sur un champ de signification stable, et laissent plutôt apparaître une expression diffuse qui pourrait être étudiée elle-même comme caractéristique d'un romantisme politique dans son expression littéraire. Chez chacun d'eux, les contours propres de l'objet solidarité restent flottants, malgré leurs tentatives pour les structurer que nous avons montrées. Imprécision qui nous a permis en même temps de ne pas construire une visée commune que nous aurions figée, mais de montrer des voies de passage qui viennent donner au mot solidarité cette assise qui se dérobe sans cesse, et qui en complique le devenir.

D'autre part, au terme de ce travail, l'articulation entre les deux dimensions de Nature et de société ne pouvant, comme nous l'avons montré, être envisagée comme un simple lien de causalité, nous pouvons nous demander si nous aurions pu séparer ces deux perspectives et les rendre totalement autonomes ou à l'inverse les fondre dans une seule, dans la mesure où Victor Hugo, Jules Michelet et George Sand n'opèrent pas eux-mêmes cette distinction pour une solidarité qui n'a pas d'effectivité dans le réel en dehors de ses modalités d'application. S'ils pensent la solidarité dans les deux champs, ils ne font finalement pas de la première la condition de la seconde et les deux perspectives pourraient être inversées sans trahir les bascules permanentes de l'une à l'autre. Le glissement de la grande loi de solidarité qui embrasserait la Nature vers la société, qui est à la fois l'objet chez les trois auteurs, d'une description et d'une attente, apparaît comme problématique. Lien inachevé qu'il serait finalement nécessaire de rompre pour donner à la solidarité sa pleine effectivité dans le réel.

À partir de notre axe initial de recherche centré sur la question de la solidarité peut se dégager un objectif plus large de définition des contours du socialisme romantique dans le champ de la littérature. Perspective qui exigerait d'élargir notre étude dans plusieurs directions pour interroger l'articulation entre l'individualisme et le socialisme de chacun des auteurs et leurs évolutions politiques.

Tout d'abord, comme nous l'avons indiqué, notre travail sur la solidarité, en se concentrant sur certains thèmes communs, a pu laisser de côté des aspects propres à chaque auteur, mais qui ne rentreraient pas dans notre perspective. Ils pourraient faire l'objet d'études complémentaires séparées, comme certains nouveaux thèmes partagés que nous avons provisoirement écartés.

Nous pouvons ensuite nous demander si ce qui nous a semblé possible avec le vocable de solidarité peut être étendu à d'autres termes. Perspective qui nécessiterait par exemple d'examiner plus avant les frontières indécises entre le mot de solidarité et celui de fraternité ou de charité qui relèvent du même champ où la passion pour l'égalité va de pair avec l'attente de justice sociale.

Nous avons d'autre part postulé que les trois œuvres étaient elles-mêmes matrices de la solidarité qu'elles entendaient décrire. Les textes sont à la fois réceptacle de la tension au cœur de sa conception et se veulent producteurs de solidarité. Ils sont traversés par cette notion qu'ils veulent revivifier. Il nous apparaîtrait souhaitable de reprendre cette problématique qui concerne la fonction performative des œuvres de ces écrivains engagés dans les débats de leur époque ; la fonction de leurs écrits et leur rapport à leur destinataire.

L'interrogation sur la notion même de « commun », débarrassée de celle de lieu commun, que nous avons esquissée pourrait être également approfondie. La question de la manière dont les œuvres sont traversées par ces termes qui structurent le débat politique de leur époque reste posée. Au-delà du constat d'une innutrition, il reste à répondre à une interrogation sur la manière dont un camp politique se constitue dans le champ de la littérature.

De manière rétrospective, on pourrait également s'interroger, non pas sur la façon dont la littérature anticiperait et annoncerait dans cette période l'émergence des sciences sociales, en particulier de la sociologie à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, mais comment elle rend déjà compte des perspectives de celui que Victor Hugo nomme dans *Les Misérables*, le « philosophe social<sup>1219</sup> ». Autre entreprise de déchiffrement du monde contemporain parallèle à la littérature avec ses nouvelles enquêtes sociales qui révèlent les dérives de la société industrielle auxquelles ces auteurs sont sensibles, mais dont Victor Hugo pointe déjà dans *Les Misérables* les limites pour mettre à jour certains mécanismes cachés de « l'ordre social<sup>1220</sup> », en particulier ceux de bas-fonds qui échapperaient à tout regard et que la fiction romanesque permettrait dès lors de mieux

---

<sup>1219</sup> Victor Hugo, *Les Misérables*, *op.cit.* p. 734.

<sup>1220</sup> *Ibid.* p. 735.

décrire. À cet égard, le roman ne tiendrait pas seulement « lieu de sociologie<sup>1221</sup> », il s'agirait plutôt d'observer la relation de cette production littéraire « avec les différents courants de la philosophie sociale de l'époque, en particulier les idéologues, le saint-simonisme ou le positivisme naissant, pour montrer en quoi l'analyse du réel constitue un mode d'appréhension de la société tenant compte de la place de l'individu dans les nouvelles relations sociales instituées par la Révolution<sup>1222</sup> ». Il s'agira par cette voie de s'interroger sur la manière dont nos auteurs articulent les références qui servent de socle à leur pensée de la totalité et notamment sur celle de dette sociale, qui sera centrale dans la future pensée solidariste.

Enfin, on pourrait se demander si, au moment où cette pensée de la solidarité de la Nature est formulée, elle n'est pas déjà inopérante dans la mesure où, loin de se diriger vers une unité, la spécialisation des disciplines scientifiques qui s'amorce ne rend pas cette vision caduque en la renvoyant à des sources passées plus proches du XVIII<sup>e</sup> siècle que tournées vers le présent. À cet égard, il nous apparaîtrait intéressant de s'interroger sur les subsistances des fondements du romantisme politique et particulièrement de sa référence à la Nature dans le courant solidariste qui marquera le socialisme français à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> siècle, en particulier dans la pensée de Léon Bourgeois auteur de l'ouvrage fondateur *Solidarité*. Absence ou présence comme témoignage de la rémanence du romantisme politique.

---

<sup>1221</sup> Andréa Del Lungo, Pierre Glaudes, *Balzac, l'invention de la sociologie*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 7.

<sup>1222</sup> *Ibid.* p. 9.



## ***Bibliographie***

### **Corpus principal :**

#### **Victor Hugo**

*Actes et Paroles I, avant l'exil. 1841-1851*, Paris, Michel Lévy, 1875, 580 p.

*Chansons des rues et des bois*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1974, 1410 p.

*Choses vues*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, Vol. Histoire, 1987, 1514 p.

*L'Âne*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, Vol. Poésie III, 2002, 1424 p.

*L'Avenir*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 1996, 1078 p.

*La Fin de Satan*, Paris, Gallimard, Poésie, 1984, 316 p.

*La Légende des siècles*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, Vol. Poésie III, 2002, 1424 p.

*La Pitié suprême*, Paris, Calmann-Lévy, 1879, 142 p.

*Les Châtiments*, Paris, GF, 1998, 386 p.

*Les Contemplations*, Paris, GF, 1995, 473 p.

*Les Misérables*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de La Pléiade, 1951, 1486 p.

*Les Travailleurs de la mer*, Paris, GF, Folio, 1980, 640 p.

*Les Voix intérieures*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, Vol. Poésie I, , 1985, 1118 p.

*Littérature et Philosophie mêlées*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, Vol. Critique, 1985, 756.

*Napoléon le petit*, Paris, Robert Laffont, Vol. Histoire, Bouquins, 1987, 1513 p.

*Océans*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 1989, 556 p.

*Proses philosophiques des années 1860-1865*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, Vol. Critique, 1985, 756 p.



*Voyages*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1985, 1313 p.

*William Shakespeare*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, Vol. Critique, 1985, 756 p.

### **Jules Michelet :**

*Cours professé au collège de France, 1847-1848*, Paris, Chamerot, 1848, p. 168

*Histoire de la Révolution française, Tome VI*, Paris, Chamerot, 1853, 429 p.

*Histoire de France, Tome V*, Paris, Chamerot, 1861, 420 p.

*Histoire de France, Tome VI*, Paris, Chamerot, 1853, 420 p.

*Histoire de France I-V*, Paris, Hachette, 1833-1841. p. 313.

*Histoire de France, Tome VIII, XVI<sup>e</sup> siècle, Réforme*, Paris, Chamerot, 1855, 510 p.

*Histoire du XIX<sup>e</sup> siècle, Vol. 1*, Paris, Librairie Germer-Bailler, 1872, 443 p.

*Journal 1842* (1 et 2), Paris, Gallimard, 1959, 933-837 p.

*La Femme*, (10<sup>e</sup> édition) Paris, Calmann Lévy frères, 1879, 482 p.

*La Mer*, Paris, Folio, édition de Jean Borie, 1983, 416 p.

*L'Insecte*, édition présentée par Paul Petitier, Sainte-Marguerite-sur-Mer, Éditions des Équateurs, 2011, 395 p.

*L'Oiseau*, Paris, Œuvres complètes, Tome XVII, Flammarion, 531 p.

*La Montagne*, Paris, Œuvres complètes, Tome XX, Flammarion, 1987, 790 p.

*L'Amour*, Paris, Librairie Hachette, 1870, 474 p.

*Le Banquet*, Paris, Flammarion, Œuvres complètes, Tome XVI, 1980, 732 p.

*Le Peuple*, Paris, Garnier Flammarion, 1974, 260 p.

*Le Prêtre, la femme, la famille*, Paris, Chamerot, nouvelle édition de 1861, 356 p.

### **George Sand :**

*Aux riches, suivi d'une note aux Propriétaires signée Les Icaris*, Sedan, Imprimerie De la Roche, 1848. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5713643q/f3.item.r=bpt6k5713643q>

*Ce que dit le ruisseau* ; in *Laura voyages et impressions* Paris, Michel Lévy frères 1865, 350 p.

*Consuelo*, Paris, Phébus Libretto, 1999, 914 p.

*Consuelo, La Comtesse de Rudolstadt II*, Paris, Folio-Gallimard, 2004, 580 p.

*Contes d'une Grand-Mère*, Paris, GF, 2004, 505 p.

*Histoire de ma vie ; T1-T9*, Christian Pirot, Paris, 2000, 330 p.

*La Ville noire*, Paris, Flammarion, 2021, 252 p.

*Le Compagnon du Tour de France*, Paris, Le Livre de Poche, 2004, 605 p.

*Lélia*, Classiques Garnier, Paris, 1960, p. 553.

*Le Meunier d'Angibault*, Paris, Le livre de Poche, 1985, 511 p.

*Le Péché de Monsieur Antoine*, La Bibliothèque électronique du Québec, À tous les vents. Édition de référence : Chatenay-Malabry, Alteredit, 2007, 864 p.

*Lettres d'un voyageur*, Paris, Garnier-Flammarion, 1971, 320 p.

*Mademoiselle Merquem*, Paris, Actes sud, 1996, 314 p.

*Mauprat*, Paris, Folio, 1981, 434 p.

*Spiridon*, Genève, Slatkine, 2000, 315 p.

*Teverino*, Paris, Babel, Actes Sud, 2003, 272 p.

## **Corpus secondaire**

Andriel Pierre, De Joannis Jean-Baptiste, *Mémoire explicatif de la soumission à M. Le préfet de la Seine*, Paris, Imprimerie De Lachevardière, 1827, 29 p.

Bonnet Charles *Contemplation de la Nature (troisième édition augmentée)*, Paris, Librairie Ayverdon, 1767, 398 p.

Bonnet Charles, *Essais analytique sur les facultés de l'âme*. Paris, Chez les frères Philibert, 1760, 590 p.

Bonnet Charles, *La palingénésie philosophique ou idées sur l'état passé et sur l'état futur des êtres vivants* T.1/2, Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1779, 455 p.

Chaumette Pierre-Gaspard, *Discours du Procureur de la commune de Paris prononcé à la barre de la Convention nationale, le 9 mars 1793, l'an II de la république française*. Bibliothèque Nationale de France, Paris, Ref 2514.

De Lamennais Félicité, *Le Livre du Peuple*, Paris, Libraire de la Bibliothèque nationale, 1837, édition de 1898, 200 p.

Geoffroy-Saint-Hilaire Etienne, *Notions synthétiques, historiques et physiologique de philosophie naturelle par M. Geoffroy Saint-Hilaire*, Paris, Denain, 1838, 139 p.

Geoffroy-Saint-Hilaire Etienne, *Discours d'introduction à l'ouvrages Monstruosités humaines formant le deuxième tome de la Philosophie anatomique*, Paris, imprimerie de Rignoux, 8 rue des Francs bourgeois, Publication 1818-1834, catalogue BNF. 24 p.  
<http://ark.bnf.fr/ark:/12148/cb30497112w>

Jouffroy Théodore, « Comment les dogmes finissent », *Commentaires*, N° 27, 1984, pp. 548-555.

<https://www.cairn.info/revue-commentaire-1984-3-page-548.htm>

Lafargue Paul, *La Légende de Victor Hugo*, Paris, G. Jacques, 1902, 74 p.

Leroux Pierre, *Aux États de Jersey, sur un moyen de quintupler pour ne pas dire plus la production agricole du pays*, London, Universal Library Jersey L. Nétre book binder, 1853, 227 p.

Leroux Pierre, Reynaud Jean, *Encyclopédie nouvelle*, (date d'édition 1832-1842.) T. 2, Genève, Slatkine, 838 p.

Leroux Pierre, *La grève de Samarez, poème philosophique*, Vol 1, BNF, Gallica, Paris, Dentu, 1863, 2 vol. In 8.

Leroux Pierre, *Revue sociale ou solution pacifique au problème du prolétariat*, Boussac, 1845-1850 ; trimestrielle, Université de Poitiers. <http://premierssocialismes.edel.univ-poitiers.fr/viewer/show/263#page/n95/mode/2up>

Leroux Pierre, *Malthus et les économistes, y aura-t-il toujours des pauvres ?* Imprimerie de Boussac, 1849, 344 p.

Ovide, *Les Métamorphoses*, Paris, Folio, 1992, 620 p.

Renouvier Charles, *Manuel de Philosophie moderne*, Paris, Paulin, 1842, 486 p.

Saint Simon (de) Claude-Henri, *Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains*, Paris, Olinda Rodriguez, 1832, 624 p.

Vialate Joachim, *Causes secrètes de la Révolution du 9 au 10 thermidor*, (1794) sous la direction d'Olivier Ritz, Université Paris VII-Denis Diderot, « Publications du centre Jacques Seebacher, Paris. 2018.

<http://seebacher.lac.univ-paris-diderot.fr/bibliotheque/items/show/46Critiques>

## **Études sur Victor Hugo :**

### **Livres**

Albouy Pierre, *La Création mythologique chez Victor Hugo*, Paris, José Corti, 1963, 539 p.

Albouy Pierre, *Introduction Œuvres Poétique III*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de La Pléiade », 1964, pp.IX-LII.

Bénichou Paul, *Les Mages romantiques*, Paris, NRF-Gallimard, 1988, 537 p.

Benichou Paul, *Le Temps des prophètes*, Romantisme français, Quarto Gallimard, Paris, 1996, 589 p

Hovasse Jean-Marc, *Victor Hugo, Tome 1. Avant l'exil, 1802-1851*, Paris, Fayard, 2001, 1366 p.

Hovasse, Jean-Marc, *Victor Hugo, Tome 2. Après l'exil*, Paris, Fayard, 2008, 1282 p.

Laurent Franck, *Littérature et politique mêlées, essais sur Victor Hugo*, Paris, Classiques Garnier, 2022, 416 p.

Laurent Franck, *Victor Hugo, Écrits politiques*, Paris, Le livre de poche, 2001, 382 p.

Maurel Jean, *Victor Hugo philosophe*, Paris, PUF, 1985 128 p.

Millet Claude, Victor Hugo, *La Légende des siècles*, Paris, Presse Universitaire de France, 1995, 128 p.

Philippot Didier, *Victor Hugo et la vaste ouverture du possible, Essai sur l'ontologie romantique*, Paris, Classique Garnier, 2017, 256 p.

Roman Myriam, *Victor Hugo et le roman philosophique*, Paris, Honoré Champion, 1999, 826 p.

Rosa Guy, Ubersfeld Anne, (dir), *Lire Les Misérables*, Paris, José Corti, 1985, 270 p.

Seebacher Jacques, *Victor Hugo ou le calcul des profondeurs*, Paris, PUF, 1993, 283 p.

Stein Marieke, *Hugo journaliste*, Paris, GF, 2014, 463 p.

## **Articles :**

Armengaud Françoise, « L'animalité selon Victor Hugo : un « alphabet formidable et profond », Communication au colloque *L'animal au XIX<sup>e</sup> siècle*, Université Paris VII, Octobre 2008.

[http://groupugo.div.jussieu.fr/groupugo/Textes\\_et\\_documents/Armengaud\\_Animalite%20selon%20Victor%20Hugo.pdf](http://groupugo.div.jussieu.fr/groupugo/Textes_et_documents/Armengaud_Animalite%20selon%20Victor%20Hugo.pdf)

Blain-Pinel Marie, « Hugo et la mer : tremendum ou fascinans ? de l'épopée au lyrisme », *La mer, miroir d'infini : La métaphore marine dans la poésie romantique*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003.

[doi.org/10.4000/books.pur.30577](http://doi.org/10.4000/books.pur.30577).

Blewer Evelyne, « Petit-Gervais, Geoffroy-Saint-Hilaire et les acariens : une source du *Rhin* », Paris, *Revue d'histoire littéraire de France*, 86<sup>e</sup> année N°6, Victor Hugo (Nov-déc 1986), PUF, pp. 999-1007. <https://www.jstor.org/stable/40528691>

Brière Chantale, « Mourir dans Les Misérables », Communication au groupe Hugo de l'Université Paris Diderot, novembre 2005, <http://groupugo.div.jussieu.fr/Groupugo/doc/05-11-26Briere.pdf>

Buche Jean, « Ballanche et Victor Hugo : Une source des *Misérables* », *Revue d'histoire Littéraire de la France*, 1927, pp. 173-188. <http://www.jstor.org/stable/40518795>

Fizaine Jean-Claude, « La cuisinière et son maître : Religions et philosophies chez Victor Hugo », *Romantisme*, 1985, N°50. *Religions et religion*, pp. 5-26.

DOI : <https://doi.org/10.3406/roman.1985.4749>

Giraud, Jean. « Une source inconnue du *Rhin* de Victor Hugo », *Revue d'histoire littéraire de la France*, pp.165-191. <http://www.jstor.org/stable/40518317>

Gohin Yves, *Sur l'emploi des mots immanent et immanence chez Victor Hugo*, Paris, Archives hugoliennes, N°6, Archives des Lettres Modernes, 1968, 56 p.

Laurent Franck, Chapitre V, « L'espace du peuple : Victor Hugo : espace et politique (jusqu'à l'exil : 1823-1852) », Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008 <<http://books.openedition.org/pur/29413>>. ISBN : 9782753546769. DOI : <https://doi.org/10.4>

Laurent Franck, « Victor Hugo, *Le Rappel* et la Commune », Communication au Groupe Hugo du 13 mars 2004.

Le Scanf Yvon, « Proses philosophiques » (1860-1865) : encore une autre philosophie de la nature », Communication au Groupe Hugo Université Paris-VII-Denis Diderot, janvier 2014.

<http://groupugo.div.jussieu.fr/groupugo/14-01-18lescanff.htm>

Macherey Pierre, « Spinoza lu par Victor Hugo », *Spinoza au XIX<sup>e</sup> siècle : Actes des journées d'études organisées à la Sorbonne en 1997*, Éditions de la Sorbonne, 2008. [doi :10.4000/books.pSORbonne.206](https://doi.org/10.4000/books.pSORbonne.206)

Maurel Jean, « Le songe et la problématique critique de la pensée chez Victor Hugo, la chimère », *Recherche et travaux*, N°62, Grenoble, 2003.

Meschonnic Henri, « Ce que Hugo dit de la langue », *Romantisme*, N°25-26, *Conscience de la langue*, 1979, pp. 57-73. DOI : <https://doi.org/10.3406/roman.1979.5274>

Millet Caude, « Commençons donc par l'immense pitié. (Victor Hugo) », *Romantisme*, N°142, *La question morale au XIX<sup>e</sup> siècle*, 2008, pp. 9-23. <https://doi.org/10.3917/rom.142.0009>

Millet Claude, « Le philosophe et le poète : Charles Renouvier lecteur de Victor Hugo », *Romantisme*, N°88, *De cousin à Renouvier : une philosophie française*, 1995, pp. 101-113.

DOI : <https://doi.org/10.3406/roman.1995.2998>

Millet Claude, « Question sociales 1833-1834 », Communication au groupe Hugo, Université Paris VII-Denis Diderot, Octobre 2012. <http://groupugo.div.jussieu.fr/groupugo/doc/12-10-20millet.pdf>

Peyrache-Leborgne Dominique, « Victor Hugo et le sublime, entre tragique et utopie », *Romantisme*, N°82, 1993, pp. 17 à 29.

Rosa Guy, « Victor Hugo, vicomte et gueux », *Romantisme*, N°70, *La noblesse*, 1990, pp. 7-24. DOI : <https://doi.org/10.3406/roman.1990.5695>

Rosa Guy, « Tableau comparatif des Misères et des Misérables, » *Les Misérables*, Paris, Robert Laffont, Bouquins, 1985, p. 1221.

Savy Nicole, « Les procédures de réalisation, l'exemple du Petit Picpus », Communication au Groupe Hugo Université Paris VII- Denis Diderot.

[http://groupugo.div.jussieu.fr/groupugo/Textes\\_et\\_documents/Savy\\_Les\\_procedures\\_de\\_realisation.pdf](http://groupugo.div.jussieu.fr/groupugo/Textes_et_documents/Savy_Les_procedures_de_realisation.pdf)

Seebacher Jacques, « Esthétique et politique chez Victor Hugo : « L'utilité du Beau », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, N°19, 1967, pp. 233-246. DOI : <https://doi.org/10.3406/caief.1967.2346>

Seebacher Jacques, « Hugo et la quadrature des religions », Communication au Groupe Hugo de l'Université Paris VII-Denis Diderot, septembre 2003.

<http://groupugo.div.jussieu.fr/Groupugo/03-09-20seebacher.htm>

Scépi Henri, « Les Misérables, un livre de charité », *Romantisme*, 2018, pp. 58-60.

Walil Nicolas, « Hugo et la poétique évolutionniste », Notes de travail. Communication au groupe Hugo de l'Université Paris VII-Denis Diderot, mai 2012.

<http://groupugo.div.jussieu.fr/Groupugo/doc/12-05-19wanlin.pdf>

**Thèse de doctorat**

Vergé Gryner Colette, « Le temps dans *Les Contemplations* de Victor Hugo », thèse de doctorat, Université Paris Diderot, 2012, 542 p.

## **Études sur Jules Michelet :**

### **Livres :**

Aramini Aurélien, *Jules Michelet, Philosophie de l'histoire*, Paris, Flammarion, 2016, 568 p.

Paul Jean-Marie (dir.). *Le peuple, mythe et réalité*. Nouvelle édition en ligne. Presses universitaires de Rennes, 2016, 170 p.

Petitier Paule, Plas Élisabeth (dir.), *Jules Michelet et la démocratie naturelle*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2021, 290 p.

Petitier Paule, *Jules Michelet, l'Homme Histoire*, Paris, Grasset, 2006, 477 p.

Petitier, Paule (dir.), *Michelet, rythme de la prose, rythme de l'histoire*. Presses universitaires du Septentrion, 2010. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.septentrion.13541>.

Viallaneix Paul, *La Voie royale, essais sur l'idée de Peuple dans l'œuvre de Michelet*, Paris, Flammarion, 1970, 556 p.

### **Articles :**

Aramini Aurélien, *Michelet, à la recherche de l'identité de la France : de la fusion nationale au conflit des traditions*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2013. [doi :10.4000/books.pufc.499](https://doi.org/10.4000/books.pufc.499)

Azoulai Juliette, Fayolle Azélie, Séginger Gisèle, « Métamorphoses et biologie marine chez Michelet et Richepin », Laboratoire LISAA, pp. 159-173, 2019, [Savoirs en texte, 978-2-9566480-5-5. halshs-02194013](https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02194013)

Azoulai. Juliette, Fayolle Azélie, Séginger Gisèle. « Les métamorphoses, entre fiction et notion », Littérature et sciences (XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles) », LISAA éditeur, 2019, [Savoirs en texte, 978-2-9566480-5-5. halshs-02194017](https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02194017)

Berthelot Marcellin, « Étude introductive à l'insecte de Jules Michelet », Paris, Claude Lévy, 1903, 500 p.



Durand Jean-François, « La grande amitié, la patrie et la question sociale, » *Actes du colloque de Tours sur Michelet et la question sociale, Littérature et Nation*, N°18, 1997 pp. 153-169.

Grange Juliette, « Le peuple républicain dans *Le Peuple* de Michelet », 2004. [halshs-00279807](https://halshs-00279807)

Kaplan Edward, « Michelet évolutionniste », *Romantisme*, N°10, *Michelet cent ans après*, 1975, pp. 111-128. DOI : <https://doi.org/10.3406/roman.1975.5003>

Petitier Paule, « Histoire des religions ou livre religieux, La *Bible de l'humanité* de Jules Michelet », Société des études romantiques et dixneuviémistes, SERD 2018, <https://serd.hypotheses.org/files/2018/08/>

Petitier Paule, « Bords de mer, la pensée de la marge chez Michelet », *Tangence*, N° 57, 1998, pp. 96-110. <https://doi.org/10.7202/025971ar>

Petitier Paule, « 1830 ou les métamorphoses du centre, (Michelet, Balzac, Hugo) », *Romantisme*, 2004, N° 123, pp. 7-8. <https://doi-org.ezproxy.u->

Petitier Paule, « Une reconstruction du discours sur le peuple après 1848. *L'Insecte* et *La Mer* de Jules Michelet », 1848, une révolution du discours, H. Millot et C. Saminadayar-Perrin dir, *Cahiers intempestifs*, 2001, pp. 221-242.

Plas Élisabeth, « Anthropomorphisme et empathie dans le cycle naturaliste de Jules Michelet », *Ro-manesques : Revue du Cercll : roman & romanesque*, 2014, *Animaux d'écritures : le lien et l'abîme*, Hors-série. [hal-01429203](https://hal-01429203)

Plas Élisabeth, « Intertextualité et histoire naturelle, étude génétique du chapitre « fécondité » de *La Mer*, de Jules Michelet », *Brouillon des Lumières*, 2012, pp. 187-203.

<https://doi.org/10.4000/genesis.981>

Plas Élisabeth, « Je n'accuse que l'homme : responsabilité et plainte du vivant dans l'œuvre de Jules Michelet », *Romantisme* 2020, N°189, pp 74-84.

<https://www-cairn-info.ezproxy.u-paris.fr/revue-romantisme-2020-3-page-74.htm>

Pons Alain, « De la nature commune des nations au Peuple romantique. Note sur Vico et Michelet », *Romantisme*, 1975, *Le peuple*, pp. 39-49.

DOI : <https://doi.org/10.3406/roman.1975.4981>

Richet Laurence, « Michelet à la recherche d'un socialisme médiéval », *Actes du colloque de Tours sur Michelet et la question sociale, Littérature et Nation* N°18, 1997, pp. 101-115.

Séginger Gisèle, « Michelet et La Mer », *Arts et Savoirs*, 2019.

DOI : <https://doi.org/10.4000/aes.2187>

Séginger Gisèle, « Les notes d'histoire naturelle de Michelet : émergence et transformations de la notion de métamorphoses », *Les Métamorphoses, entre fiction et notion Littérature et Sciences (XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles)*, Université de Paris-Est Marne-la-Vallée, Laboratoire LISA éditeur, 2019.

[https://lisaa.upem.fr/fileadmin/Fichiers/LISAA/LISAA\\_editeur/Savoirs\\_en\\_texte/Metamorphoses/Metamorphoses.pdf](https://lisaa.upem.fr/fileadmin/Fichiers/LISAA/LISAA_editeur/Savoirs_en_texte/Metamorphoses/Metamorphoses.pdf)

Taragoni Federico, « Le peuple et son oracle. Une analyse du populisme savant à partir de Michelet », *Romantisme*, N°170, 2015, pp. 113-126.

<https://doi.org/10.3917/rom.170.0113>

Viallaneix Paul, « Jules Michelet, évangéliste de La Révolution française », *Archives de sciences sociales des religions*, 1988, pp. 43-51. <https://www.jstor.org/stable/i30114695>

Viallaneix, Paul. « L'alliance de Jules Michelet et de La Société de l'Histoire Du Protestantisme Français », *Bulletin de La Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-)*, Vol. 148, 2002, pp. 579–91. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/43691739>.

Viallaneix Paul, « Le banquet de M. Symbole », *Actes du colloque de Tours sur Michelet et la question sociale, Littérature et Nation*, N° 18, 1997 pp. 243-255.

Viallaneix Paul, « Michelet et la Révélation de 1789 », *Romantisme*, N°50, *Religions et religion*, 1985, pp. 61-74. DOI : <https://doi.org/10.3406/roman.1985.4753>

Wanlin Nicolas, « Transformisme et évolution dans les essais naturalistes de Michelet », *Jules Michelet et la démocratie naturelle*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2021, p. 157-172.

## **Études sur George Sand :**

**Livres :**

Charlier Marie-Astrid, Thérenty Marie-Ève, Gautier Elina, *Mauprat*, Paris, Atlante, p. XX

Hamon Bernard, *George Sand et la politique « cette vilaine chose »*, Paris, L'Harmattan, 2001, 498 p.

Maurois André, *Lélia ou la vie de George Sand*, Paris, Le livre de Poche, 2004, 738 p.

Perrot Michelle, *George Sand, Politique et polémiques*, Paris, Acteurs de l'Histoire-Imprimerie Nationale, 1997, 577 p.

Pommier Jean, *George Sand et le rêve monastique, Spiridon*, A-G Nizet, 1966, 122 p.

Reid Martine, *George Sand, l'œuvre et le nom*, Paris, Belin, 2004, 235 p.

WatreLOT Martine, *George Sand et les sciences de la vie et de la terre*, Clermont-Ferrand, Celis, 2020, 353 p.

#### **Articles :**

A. Hacc Oscar, « Avant-propos à Spiridion », Slatkine, Genève, 2000, 315 p.

Baible Joseph-Marc, « George Sand et la Normandie, Mademoiselle Merquem », *Revue d'histoire littéraire de la France*, Paris, PUF, 1997, p. 559.

Balayé Simone, « Consuelo : De la mendiante à la déesse de la pauvreté », *Revue d'Histoire Littéraire de La France*, Vol. 76, N°4, 1976, pp. 614–33. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/40525659>.

Boutry Philippe, « Mauprat à l'Index (30 mars 1841) », *George Sand : Terroir et histoire*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006.

<https://doi.org/10.4000/books.pur.7810>.

Bowman Frank Paul, « George Sand, le Christ et le royaume », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, N°28, 1976, pp. 243-262.

Doi: <https://doi.org/10.3406/caief.1976.1120>

Courrier Jean, Donnard Hervé, « Présentation du Péché de M. Antoine », T. 1, Romagnat, 2007, 289 p.

Diaz Brigitte (dir.) ; Hoog-Naginski Isabelle (dir.), *George Sand : Pratiques et imaginaires de l'écriture*, Caen, Presses universitaires de Caen, 2006 DOI : <https://doi.org/10.4000/books.puc.9779>.

Grepat Nicole, « George Sand et l'idéal, une conquête de/à l'œuvre », *Acta fabula*, Vol. 20, N°2, 2019, URL: .DOI : [10.58282/acta.11987](https://doi.org/10.58282/acta.11987)

Hamon, Bernard, « Jean Ziska et Procope le Grand ou les vertus de l'hérésie », *Lectures de Consuelo – La Comtesse de Rudolstadt de George Sand*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2004.

DOI : <https://doi.org/10.4000/books.pul.6756>.

Lacassagne, Jean-Pierre. « George Sand et La Vérité Sociale », *Revue d'histoire littéraire de la France*, Vol. 76, N°4, 1976, pp. 541–57.

<http://www.jstor.org/stable/40525654>.

Le Hir Marie-Pierre, « Le sentiment d'appartenance nationale dans l'oeuvre de George Sand », *Romantisme*, N°142, 2008, pp. 93-106. <https://doi.org/10.3917/rom.142.0093>

Le Scanff Yvon, « George Sand et la philosophie de la Nature », Paris, *Cahiers George Sand* 2021/43, pp. 183-199.

Lozano Teresa, « La Nature et le merveilleux dans les *Contes d'une grand-mère* : la fée poussière », Université de Salamanque, 2017.

<https://www.torrossa.com/it/resources/an/2645378>

Macherey Pierre, « Un roman panthéiste : Spiridion de George Sand », *À quoi pense la littérature : Exercice de philosophie littéraire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, pp. 37-52.

URL : <https://www-cairn-info.ezproxy.u-paris.fr/a-quoi-pense-la-litterature--9782130433095-page-37.htm>

Pérès Jacques-Noël, « George Sand, entre socialisme évangélique et messianisme social ». *Autres Temps, Cahiers d'éthique sociale et politique*, N°63, 1999, pp. 49-60.

DOI : <https://doi.org/10.3406/chris.1999.2145>

Reid Martine, « Mauprat, mariage et maternité chez Sand », *Romantisme*, N°76. *Transgressions*, 1992, pp. 43-59.

DOI : <https://doi.org/10.3406/roman.1992.6030>

Ritz Olivier, « Le Pêché de Monsieur Antoine ou comment peut-on hériter ? », *Littérature et Révolution*, 27 avril 2016, <https://litrev.hypotheses.org/110>.

Salomon Pierre, « La théorie des trois âmes dans la philosophie de George Sand », *Bulletin de liaison de l'association des amis de George Sand*, Paris, 1976, pp. 18-25.

Silvestri Agnese, « Retour à l'utopie sans socialisme : *La Ville noire* de George Sand », R.I.E.F, DOI : <https://doi.org/10.4000/rief.220>

Viard Jacques, « George Sand et Michelet disciples de Pierre Leroux: "Le Peuple" et l'article "Égalité" », *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1975, pp. 749-773. <http://www.jstor.org/stable/40525403>

## **Études Historiques :**

### **Livres :**

Agulhon Maurice, *Les Quarante-huitards*, Paris, Folio, « Histoire », 1975/1992, 256 p.

Aprile Sylvie, *1815-1870, La Révolution inachevée*, Paris, Folio, « Histoire de France », 2020, 821 p.

Christen Carole & Vatin François, *Charles Dupin, (1784-1873), ingénieur, savant, économiste, pédagogue et parlementaire du Premier et second empire*, Rennes, PUR, Presses universitaires de Rennes, 2009, 308 p.

Charles Christophe, *Histoire sociale de la France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Points, 1991, 405 p.

Chevalier Louis, *Classes laborieuses, classes dangereuses*, Paris, Le livre de poche, 1978, 729 p.

Démier Francis, *La France du XIX<sup>e</sup> siècle 1814-1914*, Seuil, Points « Histoire », 2000, 608 p.

Miquel Pierre, *Histoire de la France*, Paris, Marabout 1976, 642 p.

Pradalié Georges, *Le Second Empire*, Paris, PUF, « Que Sais-je », 1974, 128 p.

### Articles :

Agulhon Maurice, « Le sang des bêtes. Le problème de la protection des animaux en France au XIX<sup>e</sup> siècle », *Romantisme*, N°31, *Sangs*, 1981, pp. 81-110.

DOI : <https://doi.org/10.3406/roman.1981.4475>

Bergèse Daniel, « Jean Huss, une réforme avant la réforme », *La Revue Réformée*, N°275/3, juillet 2015. <https://larevuereformee.net/articlerr/n275/jean-huss-une-rforme-avant-la-rforme>

Caron Jean-Claude, « La fraternité face à la question sociale dans la France des années 1830 », *La fraternité*, Besançon, France, 2006, pp. 135-157. [halshs-00767710](https://halshs-00767710)

Vernus Michel, « Les fouriéristes et les fruitières comtoises », *Cahiers Charles Fourier*, 1991/2 : <http://www.charlesfourier.fr/spip.php?article16>

### Études sur la littérature :

#### Livres :

Benjamin Walter, « Sur le langage », *Œuvre*, Paris, Folio « Essais », 2000, 195 p.

Botet Serge, *Petit traité de la métaphore*, Strasbourg, Presse Universitaires de Strasbourg, 2008, 94 p.

Del Lungo Andréa, Glaudes Pierre, *Balzac, l'invention de la sociologie*, Paris, Classiques Garnier, 2019, 345 p.

Ecco Umberto, *Interprétation et surinterprétation*, Paris, PUF, coll. « Formes sémiotiques », 1996, 160 p.

Helms Laure, *Le Personnage de roman*, Paris, Armand Colin, 2018, 190 p.

Lecherbonnier Bernard, Rincé Dominique, *Littérature textes et documents, XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Nathan, 1986, 592 p.

Millet Claude, *Le Romantisme, du bouleversement des lettres dans la France post-révolutionnaire*, Paris, Le livre de poche, 2007, 380 p.

Milner Max, Pichois Claude, *De Chateaubriand à Baudelaire. Histoire de la Littérature française*, Paris, Garnier-Flammarion 1999, 448 p.

Ricœur Paul, *La Métaphore vive*, Paris, Seuil, « Points Essais », 1975, 414 p.

Rincé Dominique, *La littérature du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1996, 128 p.

Vaillant Alain, *L'Histoire littéraire*, Paris, Armand Colin, 2010. 416 p.

#### **Articles :**

Barthes Roland « THÉORIE DU TEXTE », Encyclopædia Universalis [en ligne],  
[URL : http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/theorie-du-texte/](http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/theorie-du-texte/)

Compagnon Antoine, « Théorie du lieu commun », *Cahier de l'AIEF*, N°49, 1997, pp. 23-37.  
[https://www.persee.fr/doc/caief\\_0571-5865\\_1997\\_num\\_49\\_1\\_1269](https://www.persee.fr/doc/caief_0571-5865_1997_num_49_1_1269)

Millet Claude, « Souffrance animale », Communication au colloque *L'animal au XIX<sup>e</sup> siècle*, Université Paris VII, Octobre 2008.

[equipe19.univ-paris-diderot.fr/Colloque%20animal/Claude%20Millet.pdf](http://equipe19.univ-paris-diderot.fr/Colloque%20animal/Claude%20Millet.pdf)

#### **Études Philosophiques :**

##### **Livres :**

Badiou Alain, *Éloge de l'Amour*, Paris, Flammarion, 2009, 102 p.

Balibar Étienne, *La proposition de l'Égaliberté*, Paris, PUF, 2010, 358 p.

Bréhier Émile, *Histoire de la philosophie*, Paris, PUF, Quadrige, 2012, 1790 p.

Comte Arthur, *Leçons de sociologie*, Paris, GF, 1995, 402 p.

- De Fontenay Élisabeth, *Le Silence des bêtes*, Paris, Seuil, Points Essais, 2013, 785 p.
- Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille Plateaux*, Paris, éditions de Minuit, 1980, 648 p.
- Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, 208 p.
- Derrida Jacques, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994, 432 p.
- Drouin Jean-Marc, *Philosophie de l'insecte*, Paris, Seuil, 2014, 256 p.
- Elie Maurice, *Schelling (1755-1815). L'Idéalisme allemand, idées pour une philosophie de la nature*. Paris, Ellipses, 2000, 64 p.
- Ramond, Charles *Dictionnaire Spinoza*, Paris, Ellipses, 2007, 192 p.
- Rancière Jacques, *Aux bords du politique*, Paris, Folio Essais, 1998, 272 p.
- Rancière Jacques, *La nuit des prolétaires, archives du rêve ouvrier*, Paris, Pluriel, 2017, 480 p.
- Rancière Jacques, *Politique de la littérature*, Paris, Galilée, 2007, 240 p.
- Rancière Jacques, *Pratiquer l'Égalité*, Paris, Michalon, 2018, 120 p.

#### **Articles :**

- Brahimi Frédéric, « Le Dieu intérieur », *Archives de Philosophie*, 2017/1, T. 80, pp. 99-118.  
<https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2017-1-page-99.htm>
- Cotten Jean-Pierre, « Victor Cousin et la philosophie de la nature (1818-1820) », *Romantisme*, N°88, *De cousin à renouvier une philosophie française*, 1995, pp. 35-48.  
DOI : <https://doi.org/10.3406/roman.1995.2993>
- Fedi Laurent, « La démocratie religieuse de Pierre Leroux, ou les Esséniens du monde », *Le Télémaque*, 19, 2001, pp. 47-56. <https://doi.org/10.3917/tele.019.0047>
- Fedi, Laurent, « Pitié pour les animaux : une leçon de morale laïque et ses antécédents philosophiques », *Romantisme*, N°142, 2008, pp. 25-40. <https://doi.org/10.3917/rom.142.0025>



Feuerhahn Wolf, « Les sociétés animales : un défi à l'ordre savant », *Romantisme*, N° 154, 2011, pp. 35-51

[https://www.cairn.info/article.php?ID\\_ARTICLE=ROM\\_154\\_0035#](https://www.cairn.info/article.php?ID_ARTICLE=ROM_154_0035#)

Flipo Fabrice, « La proposition d'égaliberté d'Étienne Balibar », *Mouvement Numéro 64*, 2010, pp. 145-147. <https://doi-org.ezproxy.u-paris.fr/10.3917/>

Gauchet Marcel, « La nature du lien social », *Revue de la nouvelle citoyenneté*, N°12, Paris, La Cité, 1986.

Métayer Guillaume, « Sur la parution du contrat social de Jean-Jacques Rousseau en 1762 », Centre d'Étude de la Langue et de la Littérature Françaises des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, Paris-Sorbonne-CNRS, France Archive, portail national des Archives.

[https://francearchives.fr/fr/pages\\_histoire/39223](https://francearchives.fr/fr/pages_histoire/39223)

## **Études politiques :**

### **Livres :**

Audier Serge, *La pensée solidariste, aux sources du modèle social républicain*, Paris, PUF, 2010, 340 p.

Audier Serge, *Léon Bourgeois. Fonder la solidarité*, Paris, Michalon, 2007, 126 p.

Blais Marie-Claude, *La solidarité, histoire d'une idée*, Paris, Gallimard-NRF, 2007, 347 p.

Bouchet Thomas, Bourdeau Vincent, Castleton Edward, *Quand les socialistes inventaient l'avenir*, Paris, La découverte, 2015, 408 p.

De Vitry Alexandre, *Le droit de choisir ses frères, une histoire de la fraternité*, Paris, Gallimard, NRF, 2023, 437 p.

Heilbron Johan, *Naissance de la sociologie*, Marseille, Agone, 2006, 426 p.

Laffitte Jacqueline, Laffitte Jean-Paul, *Tocqueville, De la Démocratie en Amérique, 4<sup>e</sup> partie du T. II*, Paris, Nathan, « Les Intégrales de Philo », 2004, 206 p.

Manent Pierre, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Gallimard, « Tel », 1993, 181 p.

Mayaud Jean-Luc (dir), *1848, Actes du colloque international du cent cinquantième*, Société d'histoire de la Révolution de 1848 et des révolutions du XIX<sup>e</sup> siècle, Paris, Créaphis, 2002, 300 p.

Pernot Denis, *Le Roman de socialisation*, Paris, PUF, 1998, P. 35.

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k48073977.texteImage>

Rosanvallon Pierre, *La société des égaux*, Seuil, 2011, 427 p.

Lalouette Jacqueline, *Les Mots de 1848*, Toulouse, Les Presses du Mirail, 2007, 127 p.

Russe Jacqueline, *Le Socialisme utopique français*, Paris, Decitre, 1988, 217 p.

Viard Bruno, *Anthologie de Pierre Leroux, inventeur du socialisme*, Latrène (Bordeaux) Bibliothèque républicaine, Bord de l'eau, 2007, 471 p.

Viard Jacques, *Pierre Leroux et les socialistes européens*, Paris, Actes-Sud, 1982, 172 p.

Pessin Alain, *Le Mythe du peuple et la société française au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF 1992, 310 p.

#### **Articles :**

Abensour Miguel, « Philosophie politique et socialisme, Pierre Leroux ou du “style barbare” en philosophie », *Le Cahier* (Collège International de Philosophie), 1985, pp. 9–24.

<http://www.jstor.org/stable/40972347>

Behrent Michael, « The mystical body of society : Religion and Association in Nineteenth-century French political thought », *Journal of the history of ideas*, N° 2, 2008.

<https://history.appstate.edu/sites/history.appstate.edu/files/religionandassociation.pdf>

Blais Marie-Claude, « La solidarité », *Le Télémaque*, 2008/1, N°33, pp. 9-24. DOI : [10.3917/tele.033.0009](https://doi.org/10.3917/tele.033.0009).

Blais Marie-Claude, « Solidarité : une idée politique ? » *Solidarité(s) : Perspectives juridiques*, Toulouse, Presses de l'Université Toulouse Capitole, 2009, pp. 35-48. [doi.org/10.4000/books.putc.218](https://doi.org/10.4000/books.putc.218).

Chanial Philippe. « Le projet utopique des sciences sociales : le paradigme de l'association ». *Quaderni*, n°40, 1999-2000. pp. 79-95.

DOI : <https://doi.org/10.3406/quad.1999.1429>

Devance Louis, « Femme, famille, travail et morale sexuelle dans l'idéologie de 1848 », *Romantisme*, N°13-14, *Mythes et représentations de la femme*, 1976, pp. 77-103. : <https://doi.org/10.3406/roman.1976.5055>

Diatkine Daniel, « Les ambiguïtés du droit au travail : les débats de 1848 », *Économie politique* 2016/3, N°71, pp. 54-64. [doi.org/10.3917/leco.071.0054](https://doi.org/10.3917/leco.071.0054)

Dilas-Rocherieux Yolène, « Utopie et communisme. Étienne Cabet : de la théorie à la pratique », *Revue française de science politique*, 41<sup>e</sup> année, N°5, 1991, pp. 676-692. DOI : <https://doi.org/10.3406/rfsp.1991.394590>

D'Hombres Emmanuel, « Le solidarisme : De la théorie scientifique au programme de gouvernement », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2010/3, N°260, pp. 81-107.

<https://doi.org/10.3917/retm.260.0081>

Fedi Laurent, « La démocratie religieuse de Pierre Leroux, ou les Esséniens du monde », *Le Télémaque*, N°19, 2010, pp. 47-56. <https://doi.org/10.3917/tele.019.0047>

Ferraton Cyrille, « L'idée d'association chez Alexis de Tocqueville », *Cahiers d'économie politique*, N°46, 2004/1, pp. 45-65.

[https://doi.org/10.3917/cep.046.0045#xd\\_co\\_f=MWU2ZDFIYjAtM2ZIMi00OWU5LWI4MTQtZDM2NjFiNDk2Mzk5~](https://doi.org/10.3917/cep.046.0045#xd_co_f=MWU2ZDFIYjAtM2ZIMi00OWU5LWI4MTQtZDM2NjFiNDk2Mzk5~)

Lacassagne Jean-Pierre, Goblot Jean-Jacques, « Aux origines du socialisme français : Pierre Leroux et ses premiers écrits (1824-1830) », *Romantisme*, N°27, 1980, p. 151.

[www.persee.fr/doc/roman\\_0048-8593\\_1980\\_num\\_10\\_27\\_6098](http://www.persee.fr/doc/roman_0048-8593_1980_num_10_27_6098)

Larangé Daniel, « « Charité bien ordonnée commence par soi-même.. » pour une épistémologie de la charité dans le socialisme européen » », *Romantisme*, N° 180, 2018, pp. 21-32.

[www-cairn-info.ezproxy.u-paris.fr/revue-romantisme-2018-2-page-21.htm](http://www-cairn-info.ezproxy.u-paris.fr/revue-romantisme-2018-2-page-21.htm)

Latta Claude, « Du Berry au Limousin : George Sand, Pierre Leroux, Victor Borie, Grégoire Champseix, Pauline Roland et les autres... (1830-1851) », *George Sand : Terroir et histoire*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006.

<https://books.openedition.org/pur/7806?lang=fr>

Laurent Margantin, « L'histoire du point de vue romantique », *Acta fabula*, Vol. 9, N°11, 2008, 473 p. Doi : 10.58282/acta.4730

Owen Evans David, « Le romantisme social », *Revue d'histoire économique et sociale*, N°29/3, 1951, pp. 280–293. <http://www.jstor.org/stable/24068896>

Paugam Serge, « Introduction. Les fondements de la solidarité », *Repenser la solidarité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, pp. 5-28.

<https://doi.org/10.3917/puf.pauga.2011.01.0005>

Robert Vincent, Chapitre 9 : « Le grand banquet de la nature », *Le temps des banquets : Politique et symbolique d'une génération (1818-1848)*, Éditions de la Sorbonne, 2010. [doi : 10.4000/books.pSORbonne.58994](https://doi.org/10.4000/books.pSORbonne.58994)

Rude Fernand, « Lyon en 1830-1834. Aux origines du syndicalisme et du socialisme » *Romantisme*, N°28-29, *Mille huit cent trente*, 1980, pp. 213-238.

DOI : <https://doi.org/10.3406/roman.1980.5352>

Viard Jacques, «George Sand et Michelet Disciples de Pierre Leroux : Le Peuple et l'article Égalité », *Revue d'histoire littéraire de la France*, N°5, 1975, pp. 749-73. <http://www.jstor.org/stable/40525403>

Viard Jacques, « Pierre Leroux et les romantiques », *Romantisme*, N°36, *Traditions et novations*, 1982, pp. 27-50. DOI : [www.persee.fr/doc/roman\\_0048-8593\\_1982\\_num\\_12\\_36\\_4603](http://www.persee.fr/doc/roman_0048-8593_1982_num_12_36_4603)

Vissol Thierry, « Pauvreté et lois sociales sous la Révolution française 1789-1794 : Analyse d'un échec », *Idées économiques sous la Révolution (1789-1794)*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1989. <http://books.openedition.org/pul/15485>.

### **Thèse de doctorat :**

Dubois Pascal, *Le solidarisme*, thèse de doctorat, faculté des sciences juridiques politiques et sociales, Université de Lille II, 1985.

Ferraton Cyrille, *L'idée d'association (1830-1928)*, thèse de doctorat, Université Lyon 2, 2022.

## Études sur le romantisme :

### Livres :

Bowman Franck-Paul, *Le Christ des Barricades*, Paris, Lexio, 1987, 360 p.

Bowman, Franck-Paul, *Le Christ romantique*, Genève, Droz, 1973, 279 p.

Gusdorf Georges, *Le Savoir romantique de la nature*, Paris, Les Éditions Payot, 1985, 345 pp.

Gusdorf Georges, *Le Romantisme I. Le savoir romantique*, Paris, Grande Bibliothèque Payot, 1993, 878 p.

Gusdorf Georges, *Le Romantisme II. L'homme et la Nature*, Paris, Grande Bibliothèque Payot, 1985, 706 p.

Le Scanff Yvon, *Le Romantisme français : conceptions, représentations, configurations, filiations*, recueil de travaux, dossier présenté en vue d'une habilitation à diriger les recherches, Université Sorbonne Bouvelle-Paris 3, 2020.

Millet Claude, *Le Romantisme*, Paris, Le livre de Poche, 2007, 384 p.

Evans David Owen, *Le socialisme romantique, Pierre Leroux et ses contemporains*, Archives Karéline, Paris, L'Harmattan, 2013, 260 p.

Rieben Pierre-André, *Délires romantiques*, Paris, José Corti, 1989, 240 p.

### Articles :

Evans David Owen, « Le Romantisme social », *Revue d'histoire économique et sociale*, N°29/3, 1951, pp. 280–293. <http://www.jstor.org/stable/24068896>

Fizaine Jean-Claude, « Les Romantismes et la révolution de juillet », *Romantisme*, N°28-29. *Mille huit cent trente*, 1980, pp. 29-46.

DOI : <https://doi.org/10.3406/roman.1980.5341>

Guy Alain, « Jean Hus et le communisme chrétien de Bohême », *Littératures*, N°16, 1969, pp. 3-21. DOI : <https://doi.org/10.3406/litts.1969.1332>

Koskimies Rafael, « Le Satanisme hussite dans *Consuelo* de George Sand », *Neuphilologische Mitteilungen*, N°70/2, 1969, pp. 177–192. <http://www.jstor.org/stable/43342471>

Millet Claude, « Littérature et savoirs de l'Encyclopédie aux Méditations poétiques (Poésie, philosophie, sciences) », Université Paris-Diderot, CÉRILAC.

Paraf Pierre, « Le Romantisme et la Politique », *La Révolution de 1848 et les révolutions du XIX<sup>e</sup> siècle*, T. 27, N° 132, 1930, pp. 11-25.

[www.persee.fr/doc/r1848\\_1155-8806\\_1930\\_num\\_27\\_132\\_1170](http://www.persee.fr/doc/r1848_1155-8806_1930_num_27_132_1170)

## Études sur les sciences

### Livres :

Le Guyader Hervé, *Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, un naturaliste visionnaire*, Paris, Belin, 2017, 437 p.

Cahn Théophile, *La vie et l'œuvre d'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire*, Paris, PUF, 1962, 319 p.

Centre international de Synthèse (ouvrage collectif). *La vie et l'œuvre de Réaumur (1683-1757)* Paris, PUF, « Histoire des Sciences », 1962, 188 p.

Rabbe, Vieilh de Boisjolin, Sainte Preuve, *Biographie universelle et portative des contemporains ou Dictionnaire historique des hommes vivants et des hommes morts de 1788 jusqu'à nos jours qui se sont fait remarquer chez la plupart des peuples et particulièrement en France, par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leur vertus et leurs crimes, ouvrage entièrement neuf*, Paris, Libraire F.G. Levrault, 1834, 5 vol.

Savioz Raymond, *La Philosophie de Charles Bonnet de Genève*, Paris, Vrin, 1948, 414 p.

### Articles :

Beaulieu, Étienne, « Une communication supérieure : l'électricité romantique à la croisée des savoirs », *Romantisme*, N°158, 2012, pp. 31-42. <https://doi.org/10.3917/rom.158.0031>

Blanckaert Christian, « Les animaux « Utiles » chez Isidore Geoffroy Saint-Hilaire : La mission sociale de la zootechnie », *Revue de synthèse*, N°113, 1992, pp. 347-382. <https://doi.org/10.1007/BF03181192>

Bourdier Franck, « Lamarck et Geoffroy Saint-Hilaire face au problème de l'évolution biologique », *Revue d'histoire des sciences*, T. 25, N°4, 1972, pp. 311-325.

DOI : <https://doi.org/10.3406/rhs.1972.3305>

Bourdier Franck, « Le prophète Geoffroy Saint-Hilaire, George Sand et les Saint-simoniens », *Histoire et Nature*, N°1, 1973, pp. 47-66. <https://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb353204332>

Duprey Laura, « L'idée de chaîne des êtres, de Leibniz à Charles Bonnet », *Dix-huitième siècle*, N°43, 2011, pp. 617-637. <https://doi.org/10.3917/dhs.043.0617>

Goulven Laurent, « Le cheminement d'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844) vers un transformisme scientifique », *Revue d'histoire des sciences*, T. 30, N°1, 1977, pp. 43-70.

DOI : <https://doi.org/10.3406/rhs.1977.1456>

Guillo Dominique, « La sociologie d'inspiration biologique au XIX<sup>e</sup> siècle : une science de l'« organisation sociale » », *Revue française de sociologie*, N°41-2, 2000, pp. 241-275. [DOI : 10.2307/3322567](https://doi.org/10.2307/3322567)

Lechevrel Nadège, « Le Polype Littéraire », *Carnet Biographe*, 2016.

<https://biolog.hypotheses.org/2164>

Legée Gerogette, « Étienne Geoffroy Saint-Hilaire et la paléontologie des vertébrés », *Travaux du Comité français d'Histoire de la Géologie*, 1977, 1/4, pp. 4-8

Piveteau Jean, « Le débat entre Cuvier et Geoffroy Saint-Hilaire sur l'unité de plan et de composition », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, T. 3, N°4, 1950. pp. 343-363.

DOI : <https://doi.org/10.3406/rhs.1950.2860>

Massonnaud Dominique, « Goethe et le transformisme français : histoire et actualité », *Fabula / Les colloques, Goethe, le mythe et la science. Regards croisés dans les littératures européennes*, [www.fabula.org/colloques/document6106.php](http://www.fabula.org/colloques/document6106.php)

« Mémoires de la société des sciences naturelles et archéologiques de la Creuse », T. 43<sup>e</sup>, Guéret, Imprimerie Lecante, 1987,

Starobinsky Jean, « Note sur l'histoire des fluides imaginaires », *L'Œil vivant II, La Relation critique*, Paris, Gallimard, 1970, 420 p.

Sukiennicka Marta, « La palingénésie philosophie de Charles Bonnet, le pouvoir heuristique d'un imaginaire matérialiste des Lumières », Pologne, Université de Poznan, 2018.

[DOI:10.14746/strop.2017.444.002](https://doi.org/10.14746/strop.2017.444.002)

**Usuels :**

Encyclopédie Diderot D'Alembert, édition de 1751.

<http://encyclopédie.eu/index.php/search?searchword=solidarité&searchphrase=all>  
Encyclopédie Diderot d'Alembert, Vol. VIII, article Hareng, (histoire naturelle, lithologie)

<http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/>

David Charles, Millet Claude, *Dictionnaire Victor Hugo*, Paris, « Garnier Flammarion », Classiques, 2023, 1896 p.

Ellenberger François, « Géologie-Histoire », Encyclopædia Universalis-URL :

<http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/geologie-histoire-des-sciences-de-la-terre>

Greilsamer Claire et Laurent, *Dictionnaire George Sand*, Paris, Perrin, 2014, 464 p.

Gunn Macrae Donald « MALTHUS THOMAS ROBERT - (1766-1834) », Encyclopædia Universalis [en ligne], <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/thomas-robert-malthus/>

Hadot Pierre, « APOLLONIUS DE TYANE (fin I<sup>ER</sup> s.) », *Encyclopædia Universalis*

URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/apollonius-de-tyane/>

Laran Michel, « Huss JAN (1370 env.-1415) », *Encyclopædia Universalis*.

URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/jan-hus/>

Larousse Pierre, *Grand dictionnaire universel du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1866.

Pire Bernard, « PILE DE VOLTA », Encyclopædia Universalis.

<http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/pile-de-volta>

Schmitt Stéphane, « PHILOSOPHIE ANATOMIQUE (É. Geoffroy Saint-Hilaire) », Encyclopædia Universalis en ligne.

URL : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/philosophie-anatomique/>

Van Tieghem Philippe, *Dictionnaire de Victor Hugo*, Larousse, 1970, 256 p.



