

Contextes argentins – contextes français: le jeu de la philosophie et la politique. Sur la définition et le rôle de la philosophie chez le jeune Alberdi.*

María Carla Galfione (Universidad Nacional de Córdoba. CONICET)

Juan Bautista Alberdi est, en Argentine, un des premiers intellectuels qui s'intéresse à la définition de la philosophie et à sa relation avec la politique. A travers cet article nous nous occuperons d'inscrire les pensées alberdiennes dans le contexte des débats français autour de la « philosophie officielle », en analysant les différentes positions dudit débat et en relevant les divers angles de cette inscription. Nous nous intéresserons à quelques uns des principaux sujets des philosophes français, et en particulier aux critiques que reçoit la philosophie de Cousin de la part de Lerminier et Leroux, en reconnaissant ici des sources directes auxquelles notre auteur aurait recours pour définir la place de la philosophie dans la scène complexe de l'Argentine rosiste.

Mots clés

Eclectisme – Philosophie argentine – Politique

Il y a quelques années Patrice Vermeren analysait les multiples facettes de ce qui constituait la base pour penser la philosophie française d'après la Révolution, à savoir la figure de Cousin et le lien de sa philosophie et de ses leçons à l'université avec la Restauration de 1830.¹ Entre les intellectuels argentins de la décennie de 1830, en particulier entre ceux de la Génération dite «de 37», le problème de la philosophie, son objet et son rôle, était aussi un thème intéressant. Comme on le sait, certains argentins visitèrent Paris et trouvèrent là-bas les débats autour de la «philosophie officielle». Le besoin de repenser la philosophie en Argentine et en Amérique, à plus de 20 ans de la Révolution de l'Indépendance semblait imminent pour certains. C'est ce que démontre Juan Bautista Alberdi dans divers textes. Utilisant quelques apports français, Alberdi développe une critique de la conception de la philosophie qui lui serait contemporaine et construit et diffuse une autre façon de la comprendre. Son objet et sa fonction doivent changer radicalement.

Nous tenterons de reconstruire cette vision alberdienne de la philosophie à la lumière des débats français, sans manquer de souligner le besoin d'inscrire cette vision dans le contexte

* Une première version de cet article a été publiée dans le *Revista de filosofía política y teoría política (Journal de la philosophie politique et la théorie politique)* à l'Université Nationale de La Plata, num. 41, 2010.

¹ Nous nous référons au texte de Vermeren, Patrice, *Victor Cousin. Le jeu de la philosophie et de l'État*, Paris, L'Harmattan, 1995.

politique de l'Argentine rosiste. En ce sens, il sera intéressant de reconnaître les différents noyaux problématiques de l'approche d'Alberdi, bien que nous ne nous intéresserons principalement qu'à deux d'entre eux: en premier lieu, celui qui découle de la tentative de faire «converger» diverses positions philosophiques françaises, qui à l'origine, pourraient sembler inconciliables, et en second lieu et de manière plus transversale, celui qui né de l'intégration obligée d'Alberdi et de sa production dans la conjoncture politique que traverse l'Argentine durant le gouvernement de Rosas dans la province de Buenos Aires.²

Ainsi nous analysons, premièrement, les principaux éléments que développe, autour de la question de la philosophie, ce courant de pensée qui domine la scène politique et philosophique en France en 1830, et la façon dont Alberdi recourt à nombre de ses concepts. Ensuite, nous nous arrêtons sur le rôle que cette école acquière sur la scène politique et le sens qui est donné à la philosophie dans ce contexte, pour continuer en dernier lieu, par mettre en relief quelques critiques que cette position reçoit et les apports de ces dernières pour penser la philosophie d'une autre façon, en constatant la place que ces critiques à la philosophie officielle prennent dans la pensée d'Alberdi. Enfin, nous analysons quelques unes des questions qui apparaissent comme problématiques, voire même aporétiques, dans les élaborations de l'argentin à la lumière de ce contexte français et de la situation politique dans laquelle s'inscrit sa production.

Sans prétendre à une réponse définitive à nos interrogations relatives au concept de philosophie qui se discute et s'affirme dans l'oeuvre que nous analysons ici, nous voulons montrer la productivité d'une lecture qui, en évitant de juger la correction des interprétations argentines des auteurs français, puisse rendre compte de la complexité même de ces questions et des diverses applications des apports français pour penser la philosophie en Argentine.

1.

Un des principaux travaux d'Alberdi en relation à notre sujet est l'article intitulé «Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades» («Idées pour présider la confection du cours de philosophie contemporaine au Colegio de Humanidades»), publié à Montevideo en 1842. C'est ici qu'il remarque la difficulté de définir la philosophie et la nécessité de reconnaître la diversité irremplaçable des systèmes philosophiques contre toute tentative de se référer à une «philosophie universelle».

² Nous précisons que nous nous restreindrons à la production de la jeunesse d'Alberdi. Principalement le *Fragmento Preliminar al estudio del derecho* (*Fragment préliminaire à l'étude du droit*) et les articles de presse publiés jusqu'en 1842.

«Il n'y a pas, dit-il, une philosophie en ce siècle, il n'y a que des systèmes de philosophie: c'est cela, des tentatives plus ou moins partielles d'une philosophie définitive (...). Il y a des philosophes, mais pas de philosophie, des systèmes mais pas de science. S'il était nécessaire de déterminer le caractère global de la philosophie en ce siècle nous dirions que ce caractère réside en une situation négative. La philosophie d'aujourd'hui est la négation d'une philosophie complète existante, pas d'une philosophie complète possible».³ C'est une vision que nous pouvons facilement relier à ce qui est à la base de l'approche éclectique selon laquelle la philosophie n'est finalement rien d'autre que l'histoire de la philosophie. La référence permanente dans ce texte à des auteurs tels que Theodor Jouffroy et Victor Cousin, la critique du sensualisme et le rejet d'une philosophie systématique sont tous des éléments qui suggèrent une proximité de notre auteur envers ces positions françaises.

La critique du sensualisme et, au travers celui-ci, à la philosophie «égoïste» qui appartient au XVIIIe siècle, est peut-être le sujet le plus répété à partir duquel sont mis en valeur les «éclectiques». Sans doute, les articles publiés dans *El Nacional* de Montevideo, dans le cadre d'un débat avec le professeur de philosophie Salvador Ruano sont un exemple de cela, un exemple, il est vrai, fortement révisées par les différents spécialistes d'Alberdi. Ici Alberdi estime que «la philosophie de Mr. Tracy, tout comme celle d' Helvétius, Locke, Condillac, etc. a offert tout ce que l'on pouvait lui exiger»,⁴ et il ajoute ensuite, dans un autre article écrit dans le même but, qu'il ne s'agit pas seulement d'une philosophie dépassée, mais également d'une pensée nocive: «on retrouve entre les principales causes de la perversion générale des coutumes françaises et européennes, au siècle dernier, la morale égoïste d'Helvétius et la philosophie matérialiste certains philosophes». Face à ces positions il semble prendre parti en disant «c'est pourquoi, après la restauration de l'ordre constitutionnel en France, l'on a pris soin de neutraliser l'effet funeste du sensualisme du XVIIIe siècle au travers du spiritualisme écossais et allemand que Royer-Collard, Cousin, Jouffroy ont importé successivement en France».⁵

L'éclectisme est à cette époque la doctrine officielle en France et son domaine semble s'étendre au-delà des frontières nationales. Nul doute qu'il s'agit ici du contexte dans lequel Alberdi tente de définir la philosophie et, dans le cadre de ce que fut la philosophie en Amérique jusqu'ici et de l'utilité politique qu'elle eut, le recours aux éclectiques semble évident. Il manifeste ce point à plusieurs reprises dans le *Fragmento preliminar al estudio del*

³ Alberdi, Juan Bautista, *Escritos Póstumos* (Écrits posthumes. En suit: *E.P.*), Buenos Aires, Imprenta Juan Bautista Alberdi, 1900, t. XV, pp. 605-606.

⁴ Alberdi, J. B., *E.P.* t. XIII, p. 116.

⁵ *Ibid.*, p. 127.

derecho en analysant, par exemple, le personnage de Rosas, sa signification dans l'histoire de l'indépendance et de la constitution du peuple argentin, et dans cette optique, en proposant une certaine spécificité de la philosophie. Rosas ne représente qu'une étape obligée de l'histoire: «c'est normal, et voilà: il existe parce qu'il existe et parce qu'il ne peut ne pas exister»⁶. Mais cette «normalité» ou «fatalité», si l'on préfère, ne l'empêche pas de penser son dépassement et c'est là que la philosophie reconnaît sa tâche. Rosas représente l'état général de développement intellectuel de la société dans son ensemble, Rosas vit à travers une «raison spontanée», dit-il en invoquant Jouffroy et en rappelant ce modèle de spontanéité qui était pour le français le mobile le plus commun de la vie et de la transformation des sociétés. Jouffroy faisait référence à une «évolution naturelle» de la société, «dont la intelligence généralisée marche toujours spontanément»⁷, mais qui tôt ou tard, affirmait également le français, est interrompu grâce à l'utilisation réflexive de l'intelligence qui permet de diriger et de rapprocher sa démarche vers la recherche des vérités. L'étape durant laquelle prime la *spontanéité* est, pour Jouffroy et son professeur, nécessaire et préalable au développement de l'intelligence, développement qui peut produire de grands changements, mais ne peut se passer de quelques esprits philosophiques, incarnations d'une recherche qui est humaine. C'est ce que Cousin disait dans son *Cours de philosophie* 1828: «La philosophie, en tant que philosophie (...) est un besoin réel et propre de l'intelligence, un résultat nécessaire qui ne vient ni ne dépend du génie de tel ou tel homme, mais du génie même de l'humanité, du développement progressif des facultés dont elle est dotée».⁸

Tout comme pour les éclectiques, la philosophie pour Alberdi vient à raconter une histoire, l'histoire du besoin de l'histoire et de ses stades et vient couronner le récit. La philosophie synonyme de «réflexion libre et neutre» doit s'appliquer à «l'examen de notre ordre des choses» de l'histoire du pays et en particulier du fait rosiste, pour y reconnaître les «fautes et les égarements», pour dénoncer et sentencier au nom de «l'inspection sévère de notre histoire prochaine».⁹ Le philosophe, tout comme pour Cousin, vient à occuper la place de l'historien, il le remplace pour donner un sens à l'histoire. Le caractère proprement *historique* de l'histoire la rend dépendante du philosophe qui reconnaît là, dans son constant devenir, un sens. Sans ce regard qui l'embrasse dans son ensemble, que la parcours et la nomme, l'histoire se dilue dans

⁶ Alberdi, J. B., *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (En suit : *Fragmento*), Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1998, p. 37.

⁷ Jouffroy, Theodor, «Réflexions sur la philosophie de l'histoire», en: *Mélanges philosophiques*, Paris, Hachette, 1886, p. 43.

⁸ Cousin, Victor, *Necesidad de la filosofía (Nécessité de la philosophie)*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947, p. 26.

⁹ Alberdi, J. B., *Fragmento*, op. cit., p. 29.

un ensemble amorphe des faits et disparaît. Pour les éclectiques, fortement influencés par leurs lectures de la psychologie écossaise et de la philosophie hégélienne, ce sont les idées qui font l'histoire, c'est l'esprit le composant propre de l'homme qui se manifeste au travers de la spontanéité et de la volonté, tous deux des éléments nécessaires pour expliquer le changement historique.¹⁰ C'est pour cela que l'étude de l'histoire a besoin, en fin de compte, de l'histoire des idées, ou mieux encore, de l'histoire de la philosophie.

Ceci est la base sur laquelle on peut lire le croisement que propose Alberdi entre une étude qui pour lui peut se résumer en la dénommant philosophique et un objet qui est historique. Chercher au-delà du phénomène et découvrir le fond de la question, ces idées qui rendent possible et par conséquent expliquent le fait. C'est ainsi que notre auteur s'exprime dans les passages que nous citons du *Fragmento*: «Telle est donc notre mission présente: l'étude et le développement pacifique de l'esprit américain»¹¹, au travers de cette étude l'on recherche un moyen de comprendre le phénomène du Rosas et son gouvernement: «Nous avons ainsi demandé à la philosophie une explication à la force gigantesque du pouvoir actuel»¹², et la réponse, découverte dans les différents modes ou formes que prend ce pouvoir, autorise le philosophe à concevoir un plan d'action.

«Il est temps que la philosophie remue les lèvres», dit Alberdi, il est temps que, se servant de sa capacité réflexive, elle se retourne sur la société et reconnaisse en elle la cause du pouvoir qui gouverne: «son caractère hautement représentatif»; il est maintenant temps que, se servant du pouvoir qu'elle même semble se conférer grâce à cette capacité, elle soit le porte-parole de «la solution véritable: la création d'une foi commune de civilisation».¹³ Il s'agit de la même potentialité de la philosophie qu'observent les éclectiques. Ce sont les idées qui meuvent le monde, derrière chaque mouvement il y a une idée, pour la reconnaître nous devons être attentif à la superficie dudit mouvement, en sachant que cette superficie ne pourrait exister sans ce fond qui la propulse.

Maintenant, il est important de noter que, dans le développement offert par les éclectiques et qu'Alberdi suit de près, ce développement intelligent est aussi la cause de l'évolution des masses. C'est de cette façon que Jouffroy le présente dans le fameux article «Comment les dogmes finissent»,¹⁴ dans lequel on distingue «le peuple endormi», qui se repose sur les

¹⁰ A propos de la question de la différence spécifique de l'homme par rapport aux autres êtres vivants et sur le sens et la valeur de la «spontanéité» et de la «volonté» (ou «réflexion») chez les éclectiques l'article de Jouffroy, «Réflexions sur la philosophie de l'histoire», est clair et représentatif. Op. cit., pp. 36-58.

¹¹ Alberdi, J. B., *Fragmento*, op. cit., p. 28.

¹² Ibid, p. 30.

¹³ Ibid, pp. 29, 30 y 32, resp.

¹⁴ «Comment les dogmes finissent» est un travail publié en 1823 et inclus dans *Mélanges philosophiques*.

anciennes croyances, de ces peuples où l'on nomme les «prophètes», porteurs de la nouvelle vérité qui devra être installée après la révolution. Ce sont ici les philosophes qui apportent la nouveauté, une nouveauté qui s'impose par la «force des choses», par la nature, la providence, une innovation qui résulte de l'évolution évidente de l'intelligence. Les masses, quant à elles, constituent ce substrat qui, pure spontanément, attend l'intervention du philosophe, et l'action des philosophes sur elles est une accélération, ils les guident, avec une plus grande hâte, vers le point où elles-mêmes se dirigent spontanément. Alberdi s'exprime dans ce sens, dans le cadre du débat avec Ruano, quand il affirme que «la philosophie a son empire: les destinées des nations. Dans ce concept, les gouvernements qui veillent les progrès et les avancées de leurs peuples, ne doivent jamais être indifférents à la science, qui, révélant leurs destins aux hommes et aux peuples, et les motivant par la puissance de son autorité irrésistible, constitue la part la plus considérable du pouvoir public. La philosophie, pour ainsi dire, représente un cinquième pouvoir constitutionnel».¹⁵

2.

En partant du parallélisme que nous avons développé jusqu'ici entre les formulations alberdiennes et la position de l'éclectisme sur la philosophie, nous sommes tentés de reconnaître dans ces exposés argentins ce que Pierre Rosanvallon découvrait dans l'univers théorique et libéral de la fin de l'Empire: la science comme garant de l'ordre social.¹⁶ Le besoin de mettre fin à la Révolution et de construire un gouvernement représentatif et stable, cette nécessité en vertu de laquelle s'ébauche la distinction de Jouffroy entre «époques critiques» et les «époques organiques» ou «fondatrices» -distinction utilisée de façon récurrente par Alberdi- trouve dans la philosophie de l'Université française de son principal outil. De la même façon que le présente Rosanvallon, les doctrinaires ou éclectiques proposent une réponse tranchante à la question de l'égalité sociale en s'attaquant aux principes rousseauien du siècle précédent. Il ne s'agit plus ici de «volonté générale», mais de «besoins généraux», ceux-là même qui ne sont susceptibles d'être découverts que par certains types d'intelligences. L'institution du pouvoir, la participation au contrat n'est pas ce qui fait la société, la société est antérieure à formation d'un pouvoir qui, en soi, n'est autre que le reflet d'un ordre social. Les institutions, les lois ne proposent rien de neuf, elles reflètent la structure sociale, une structure qui, bien que tendant à l'égalité, présente d'importantes ruptures. Entre

¹⁵ Alberdi, J. B., *E.P.*, t. XIII, p. 126.

¹⁶ Rosanvallon, Pierre, *Le moment Guizot*, Gallimard, 1985, p. 25.

ces ruptures apparaît la *classe moyenne* en tant que classe dépositaire de l' «intelligence des besoins généraux», intelligence qui est la base de tout gouvernement légitime.

Dans ce modèle français, le savoir, au coeur duquel la philosophie semble occuper une place privilégiée, se présente finalement comme l'outil de légitimation d'un ordre social. La nécessité d'articuler le principe de l'égalité civile avec les abris nécessaires à la contention de la menace du désordre trouve dans le postulat de l'intelligence ou de la «capacité» l'instrument le plus précieux. La base de la souveraineté se reconnaît à une «raison générale», non pas à une volonté, ou à des intérêts individuels.¹⁷ La «capacité» permet de faire front à la fois à la société de castes et aux lois du marché, garantissant ainsi l'ordre social. Mais cette capacité, qui, en principe, n'exclue aucun groupe, a besoin du discernement et la reconnaissance des «capables» qui surpassent le commun social, marquant ainsi une distinction entre la société civile et la société politique.¹⁸ Cette dernière est constituée d'un groupe particulier au sein duquel habitent les prophètes, «les interprètes, les protecteurs, les Elus». ¹⁹ Et Rosanvallon remarque aussi: tel que les doctrinaires le comprennent, les philosophes ne sont pas isolés du peuple, ils sont l'expression scientifique de la conscience du peuple, ils expliquent leurs impressions et de clarifient leurs sentiments, ils sont les organisateurs artificiels et temporaires de la société, destinés à atténuer un déficit transitoire du système social et politique.²⁰

C'est sur cette base, cette hypothèse de la raison et du rôle qui correspondant à la bourgeoisie, en tant qu'étendard de cette raison que peut être conçue la formation des Etats nationaux. Cette notion de raison, sous-jacente de l'idée selon laquelle le gouvernement revient à la bourgeoisie, est celle la même qui permet de réclamer l'unité de l'Etat et la légitimité du gouvernement et des institutions.

Dans le développement de l'histoire, qui, au-delà de sa réalisation effective et particulière dans les Etats nationaux, est conçu comme développement de la civilisation, les classes moyennes apparaissent, dit Rosanvallon, comme «un agent social central. En elles et par elles se réalise en effet pleinement le mouvement de l'histoire dans sa pure objectivité». ²¹ La philosophie qui accompagne ce processus est sans aucun doute une philosophie intéressée par l'unité; une philosophie qui vise à réunir ce que la modernité a dispersé et pour cela, se sert d'une conception particulière de l'histoire. En elle réside l'unité et partir d'elle, le besoin

¹⁷ Ibid, p. 91.

¹⁸ Ibid, p. 99.

¹⁹ Ibid, p. 173.

²⁰ Ibid, pp. 171 ss.

²¹ Ibid, p. 193.

d'ordre politique est jugé et justifié. La civilisation, disions-nous, est l'objectif ultime et sa réalisation dépend de la participation au processus historique de cette classe qualifiée, à même d'accéder à la *raison générale*.

Dans ce contexte, les éclectiques peuvent se référer à la «fin de l'histoire», une fin qui est de plus en plus proche parce que les hommes sont mieux préparés à l'exercice de réflexion que représente la réalisation effective de la nature humaine. Cependant, l'idée de progrès proposé par Cousin et avec lui par son école, doit être examinée avec un soin particulier. Tout d'abord, comme nous l'avons dit, il s'agit d'une réponse à un plan providentiel qui s'articule, dans sa mise en oeuvre, avec le degré de développement des capacités humaines. En ce sens, ce plan est étroitement lié à l'exercice philosophique et puisque sa réalisation est une réalisation historique concrète, reconnaît les philosophes comme étant ses guides. Toute révolution, dit Jouffroy utilisant le substantif le plus récurrent au moment de parler de changements historiques, pour être sociale, doit avant tout être individuelle, et seulement après être individuelle et sociale, peut être une révolution de l'humanité. Une révolution individuelle est celle-là qui survient chez un individu, non pas comme le résultat d'une initiative hasardeuse ou imprévisible, mais comme le produit de cette «force des choses» mentionnée préalablement. Et dans ce sens, le rôle octroyé au philosophe dans la direction de la société est indiscutable. Ils ne sont que quelques-uns, pour Jouffroy, ceux qui concentrent la force de l'intelligence, la rendant lucide et capable de révéler les vérités. L'intelligence humaine ne produit de grands effets que chez quelques-uns: les philosophes, ceux qui «au lieu d'attendre la vérité, la poursuivent; au lieu de la rencontrer, la trouvent».²²

Ceci est le premier thème sur lequel nous souhaitons nous arrêter suite au parcours effectué jusqu'ici puisqu'il s'agit d'une question qui affecte notre lecture d' Alberdi et des jeunes de sa génération. L'éclectisme, comme «philosophie officielle» de la monarchie de Juillet, traite la séparation entre politique et théologie grâce au postulat spiritualiste. Cousin à recours, contre le sensualisme, à une définition de l'homme et à une méthode philosophique basée sur sa connaissance et sa réalisation qui assure en dernier ressort le pouvoir des philosophes. «Il faut ainsi penser la profession de philosophe dans un monde où la hiérarchie des capacité doit se substituer à celle des privilèges, où la légitimité, selon la charte constitutionnelle, se réconcilie avec la liberté».²³ Avec une extrême prudence, Cousin affirme: «Il y aura toujours des masses dans l'espèce humaine; il ne nous convient pas de nous appliquer à les décomposer et à les

²² Jouffroy, T., «Comment les dogmes finissent», en: op. cit., p. 45.

²³ Douailler, Stéphane et al., *La philosophie saisie par l'État*, Paris, Aubier, 1988, p. 125. Sur ce thème et les débats au sein de l'université et du monde intellectuel français le travail de Patrice Vermeren mentionné au début est fondamental.

dissoudre par avance. La philosophie se manifeste chez les masses sous la forme naïve, profonde, admirable de la religion et du culte. Le christianisme est la philosophie du peuple. Celui qui vous parle est un produit du peuple et du christianisme et j'espère que vous reconnaîtrez toujours cela au travers de mon profond, mon tendre respect envers le peuple et le christianisme. La philosophie est patiente: elle sait comment les choses eurent lieu pour les générations passées et elle est pleine de confiance en l'avenir. Heureuse de voir les masses, le peuple, c'est à dire presque tout le genre humain dans les bras du christianisme, elle se contente de lui tendre doucement les mains, pour l'aider à s'élever encore plus haut».²⁴

Quelque chose de très semblable peut être trouvé dans l'article déjà mentionné de Jouffroy, «Comment les dogmes finissent». Cet article, écrit en 1823 et publié dans *Le Globe* deux ans plus tard, est une sorte d'explication généalogique de la vie des dogmes et de la foi qui les soutient pour finalement révéler, au travers d'un jeu sémantique, de la mort du christianisme de la main de la philosophie. Le parcours qu'offre ici l'auteur va de la vivacité d'une croyance nouvellement constituée à son remplacement, en passant par l'habitude, qui agit au détriment de cette vivacité, la corruption des croyances, la naissance de «l'esprit d'examen» ou critique qui apporte un puissant environnement de scepticisme. Tous les éléments qui contribuent à la formation d'une «nouvelle foi» qui arrive entraînée par des «apôtres prédestinés» dans les mains desquels git «la santé du monde». Il s'agit, dit Jouffroy, d'une nouvelle doctrine «à laquelle toutes les intelligences aspirent à leur insu, au nom de laquelle tous les bras s'armeront s'il y a lieu, qui remplira dans la croyance le vide laissé par l'ancienne et terminera l'interrègne illégitime de la force. Tel est l'oeuvre sainte à laquelle ils [les hommes d'une nouvelle génération née dans le scepticisme] se dévouent dans le silence». Et il ajoute plus loin: «alors commence l'empire légitime de la vérité, et il y a entre elle et notre nature une sympathie si puissante, que son retour excite dans les âmes un amour et un enthousiasme inexprimables. Celui qui l'a reçue est changé. Ce n'est plus un homme, ce n'est plus un philosophe, c'est un prophète (...), c'est la vérité personnifiée ses actions la parlent, sa voix la commande (...), il est l'apôtre, il sera, s'il y a lieu, le martyr de la nouvelle foi».²⁵

Le but de l'histoire est fixé, il s'agit de l'empire de la vérité, il s'agit du règne de la philosophie. Remarquons qu'en cela, Cousin explicite ses différences par rapport à certaines positions réticentes à cette fin. Dans une de ses dernières leçons du Cours de 1828 Cousin se prononce contre la «doctrine de la perfectibilité indéfinie». Le Progrès a un but, une destinée en accord à la nature humaine. Au risque de contredire ses déclarations antérieures, Cousin

²⁴ Cousin, V., op. cit., 51.

²⁵ Jouffroy, T., «Comment...», en: op. cit., pp. 15 et 18.

préfère accabler son adversaire. L'homme est limité, s'anime-t-il à dire. L'homme se perfectionne, mais en accord un objectif définissable, selon les lois de la nature et par conséquent «n'est pas infini, mais limité, le développement de son intelligence; est mesurable par le développement même de cette intelligence et par sa portée (...). Le but de l'histoire et de l'humanité n'est autre que le mouvement de la pensée, lequel tend nécessairement à se connaître dans son ensemble». Il y a un cycle de l'histoire, celui qui s'accomplit en accord à la vie de l'homme, de la naissance et de sa mort, Condorcet dira ce qu'il voudra, insiste-t-il: «Ce cercle est donné».²⁶

Et c'est à cela que Rosanvallon semble s'accrocher en découvrant au coeur même du raisonnement éclectique une contradiction qui lui permet de discuter le libéralisme des doctrinaires. Dans les diverses considérations de Guizot en ce qui concerne l'instruction, est considérée comme nuisible l'instruction qui: «transgresse la distribution naturellement inégale des facultés entre les hommes».²⁷ La bourgeoisie finira par être l'agent irremplaçable de la civilisation et la philosophie son outil principal, «la théorie doctrinaire des élites et des capacités finit en effet par buter sur ce point à partir duquel elle se dégrade en une célébration de l'ordre social existant, en une apologie à peine déguisée de la résignation social».²⁸

Maintenant, avant de revenir aux propositions d' Alberdi il est adéquat de faire une remarque. Tel que nous l'avons vu jusqu'ici l'éclectisme où la philosophie doctrinaire semble construire un corpus plus ou moins défini et fermé. Cependant, puisque nous nous occupons de son évolution, il convient de remarquer le fait que l'éclectisme représente le courant libéral de la philosophie en France depuis la Restauration, regroupant différents penseurs qui après la révolution de Juillet ne pourront plus être considérés comme faisant partie de cette école. C'est seulement après 1830 que l'on peut parler de l'éclectisme comme d'une «philosophie officielle», moment où les différences théoriques latentes dans certains développements préalables se radicalisent. Pour cela en passant en revue certains des aspects les plus critiques au sein de ce courant nous devons considérer que la plupart des raisons fondamentales de ce dernier perdurent encore parmi leurs adversaires, cohabitant même avec les attaques.

3.

Même si, en termes génériques, nous avons pu inscrire la définition de philosophie, exposée dans ses écrits de jeunesse par Alberdi, dans le contexte de l'éclectisme, cette inscription a une

²⁶ Cousin, V., op. cit., pp. 142 et 143.

²⁷ Rosanvallon, P., op. cit., p. 247.

²⁸ Ibid, p. 249.

limite, qui est évidente à la lumière de ce que nous avons appelé préalablement le débat autour de la philosophie officielle, celui-ci étant le débat suscité dès les premières années de la Monarchie de Juillet et du règne de Victor Cousin dans le milieu philosophique de l'Université, et qui, par conséquent, nous oblige à marquer une différence avec la philosophie et son rôle socio-politique, telle que comme nous l'avons analysé de la main de Rosanvallon . Une des principaux éloignements au raisonnement éclectique est l'insistance permanente de l'argentin sur le besoin d'une philosophie pratique. Qu'il s'agisse des écrits pour la presse de Montevideo ou du *Fragmento*, Alberdi insiste avec ferveur sur la nécessité d'unir la philosophie à la pratique politique, reconnaissant l'utilité de la première pour la seconde, et rejetant par là même une philosophie purement spéculative. Il l'exprime de la façon suivante dans «Ideas para presidir un curso de filosofía» («Idées pour présider un cours de philosophie»): «Le débat de nos recherches se donnera au delà de la philosophie spéculative, de la philosophie en soi ; il ira dans le sens de la philosophie d'application, de la philosophie positive et réelle, de la philosophie appliquée aux intérêts sociaux, politiques, religieux et moraux de ces pays».²⁹ Dans le même ordre d'idée nous devons considérée l'idée d'une philosophie «localisée» et, pourquoi pas nationale: «la philosophie se localise par ses applications spécifiques aux besoins propres à chaque pays et de chaque moment. La philosophie devient locale par la nature instantanée et circonscrite des questions qui concernent spécifiquement une nation, et auxquelles elle apporte ses solutions. Ainsi, la philosophie d'une nation fournit l'éventail de solutions qui ont été données aux problèmes ayant trait à ses questions générales, ou à la raison générale de nos progrès et améliorations, la raison de notre civilisation».³⁰ Et, même si elle rappelle explicitement à Guizot, l'attention de la philosophie se pose sur la particularité .

Alberdi l'avait exposé de la même façon quelques années plus tôt dans sa discussion avec Ruano et dans sa critique au sensualisme. Si la philosophie divulguée par ce professeur était nuisible à la jeunesse, la raison de cela résidait avant tout dans son «excentricité», dans son manque d'attention aux «besoins de l'époque et, surtout, de ce qui est nécessaire à la jeunesse de la République».³¹ Opposé à cette philosophie Alberdi est accablant: la philosophie doit s'adapter aux besoins de notre temps, besoins qui se concentrent principalement sur la définition d'une base pour l'association, d'un modèle de société. Le problème pratique par

²⁹ Alberdi, J. B., *E.P.* t. XV, p. 610.

³⁰ Ibid, p. 616.

³¹ Alberdi, *E.P.* t. XIII, p. 116.

excellence, le besoin fondamental est celui de l'organisation sociale, celui-ci constitue l'objet privilégié de la recherche philosophique.

Bien que cela puisse être largement reconnu comme une préoccupation propre à l'époque, et en ce sens, partagée également par les éclectiques, si nous nous plaçons dans le contexte du débat français relatif à la définition de l'objet et à la fonction de la philosophie, notre horizon de compréhension s'amplifie considérablement. Les noms de Cousin et de Jouffroy, auxquels nous nous sommes limités pour nous référer à l'éclectisme, apparaissent avec une certaine récurrence dans les écrits de notre auteur. Cependant, ils sont en général accompagnés d'autres noms, plus précisément de ceux de Lerminier et Leroux, auteurs qui peuvent être considérés parmi les principaux critiques de la philosophie de l'Université. Nous reviendrons plus tard sur la superposition idéologique qui peut être observée à partir de ces références, mais pour le moment reconnaissons que ces nouveaux noms sont à prendre en compte de façon indiscutable. Ainsi, s'il est vrai que les éclectiques, Cousin en particulier, mais aussi ses disciples, peuvent se référer à la capacité de production des idées philosophiques sur l'histoire, en aucune mesure ils subordonnent la réflexion aux besoins spécifiques et dans ce sens, la philosophie peut être un instrument de gouvernance car elle répond à la raison générale, jamais parce qu'elle s'attache aux conditions particulières. Le propre de la philosophie dans ce système est de surmonter le plan relatif au phénomène, le plan historique, concret, même si ce n'est qu'en tant qu'outil de sa manipulation. La philosophie ne naît pas du concret, même s'il lui faut revenir à lui pour reconnaître ou mieux encore, déterminer, le général. Le philosophe était ce prophète qui survolait son temps, mais sans être immergé en lui.

Une des principales critiques de cette vision de la philosophie, avons-nous dit, provient de Lerminier et est développée, entre autres textes, dans *La philosophie du droit*, ainsi que dans les «*Lettres philosophiques adressées à un Berlinois*», publiées dans *la Revue des deux mondes* au cours de l'année 1832, deux textes dont la lecture est recommandée par Alberdi.³² Dans la préface de la première édition de la *philosophie du droit* Lerminier en appelle à «une philosophie nouvelle et nationale qui parte du cœur de la nation française, de ses besoins et

³² Concernant la pensée de Lerminier il est intéressant de voir le travail d'Alejandro Herrero, «Francia: Eugenio Lerminier y la revolución de Julio (1830-1832)» («France: Eugene Lerminier et la révolution de Juillet (1830-1832)»), en *Prismas* 3, 1999, Buenos Aires, UNQ, pp. 189-200, traitant d'une étude selon laquelle la lecture du français cache l'intérêt de l'auteur pour les auteurs argentins et en particulier pour Alberdi. Au sujet des citations ou références alberdiennes de Lerminier il convient de relever deux d'entre elles: celle se trouvant au tout début de la préface du *Fragmento*, où notre auteur se réfère à l'*Introduction générale à l'histoire du droit*, de 1829, et celle qui apparaît dans l'annexe où, critiquant fortement l'éclectisme, il mentionne les *Cartes berlinoises* (sic) et suggère leur lecture, cfr. *Fragmento*, pp. 11 y 169, respectivement.

qui, à la fois métaphysique, sociale et pratique, nous conduise vers l'avenir»,³³ ce postulat constitue la base principale de la critique envers l'éclectisme. Ici, le problème de l'éclectisme est en fait double. A l'importation permanentes d'idées allemandes et écossaises, importation qui éloigne la philosophie du contexte dans lequel elle née et de ses besoins, s'ajoute l'incapacité de développer un système propre. Pour l'éclectisme, dit Lerminier, tous les systèmes sont vrais et faux à la fois.³⁴ Et c'est dans ce sens que l'éclectisme de Cousin, tel qu'il peut être observé dans ses écrits et en particulier dans *Le Cours* que nous avons mentionné ci-dessus, est une philosophie qui se définit comme une histoire de la philosophie, c'est un recueil des divers systèmes philosophiques, son analyse, et enfin la nomination de la philosophie comme affirmation éclectique des différents stades de son développement. La philosophie éclectique n'a aucun principe ni aucun système qui lui soit propre et son objet ne se reconnaît que sur le plan exclusif des idées. Concept radicalement différent du souci pour le présent. «L'histoire de la philosophie -dit Lerminier- n'est pas la philosophie de même que le passé n'est pas le présent».³⁵ Finalement concède le français, l'histoire de la philosophie peut être une méthode de préparation, mais elle reste incomplète sans l'affirmation d'un système. Il manque quelque chose à l'éclectisme: la vie. Et en cela l'opinion est catégorique: c'est une philosophie «qui cherche son esprit sur le sentier des morts».³⁶

L'autre auteur que nous mentionnions ci-dessus est Pierre Leroux, qui élabore plusieurs articles sur ce thème, réunie ultérieurement dans sa *Réfutation de l'éclectisme*, sur la base de laquelle on peut reconstruire sa critique de la «philosophie officielle»³⁷. Chez Leroux nous reconnaissons certains sujets similaires à ceux de Lerminier dans sa critique de l'éclectisme, tels que la revendication d'une philosophie spécifiquement liée aux besoins du contexte dans

³³ Lerminier, Eugene, *Philosophie du droit*, Paris, Charpentier, 1835, p. 7. Bien qu'Alberdi travaille avec l'*Introduction général à l'histoire du droit*, nous ne disposons pas de ce matériel, raison pour laquelle nous nous limitons à la *Philosophie du Droit*, texte par lequel, selon Herrero, Lerminier tente de compléter le projet commencer deux ans plus tôt avec l'Introduction. Cfr. Herrero, A., op. cit., p. 191.

³⁴ Ibid, p. 6.

³⁵ Ibid, p. 11.

³⁶ Lerminier, E. «Lettres philosophiques adressées à un berlinois, III De l'éclectisme – M. Cousin», en : *Revue de deux mondes*, Paris, 1832, t. 1, p. 749.

³⁷ Leroux, également connu comme le «socialiste dissident» pour ses différences avec le groupe du saint-simonisme, représente un des principaux noms qui doivent être pris en compte au moment de s'intéresser aux développements de la pensée philosophique et politique française de la décennie de 1830. Entre autres particularités il est intéressant de relever sa participation à divers journaux et revues, ainsi que sa cohérence théorico-politique. C'est au travers des revues et non pas des cours de l'université que Leroux diffuse ses idées, et il est, de fait, directeur de divers journaux. D'autre part, une fois éloigné du groupe qui constituait le journal libéral *Le Globe* et du saint-simonisme, Leroux, à la différence de Lerminier, entre autres, maintient sa position critique du libéralisme. A propos de sa bibliographie utilisée dans ce travail nous prévenons que *Réfutation de l'éclectisme* reprend un long article de 1838 et une «annexe» de deux articles publiés en 1833 dans la *Revue encyclopédique*. De 1833 date également un autre des articles où la question de l'éclectisme est traitée plus en détail «Sur la loi de continuité qui unit le Dix-huitième siècle au Dix-septième», publié dans *Revue encyclopédique*.

lequel elle se développe et d'une philosophie qui soit capable de formuler certains principes basiques d'un système.³⁸ Cependant, le développement de Leroux est beaucoup plus complexe que celui de son homologue et plusieurs des éléments qu'il ajoute à la critique de Lerminier sont rapportés dans les développements d'Alberdi.³⁹ En particulier, dans le cas de Leroux, la critique d'une philosophie abstraite, inattentive aux besoins concrets des hommes et de la société est le corollaire d'une critique antérieure dirigée contre le modèle de l'homme et de l'histoire de l'humanité proposée par l'éclectisme.⁴⁰

Comme Lerminier, Leroux dénonce l'absence de dogmes dans l'éclectisme, de principes: «les éclectiques, en effet, ceux qui à diverses époques ont mérité véritablement ce nom, et qui, sentant qu'ils le méritaient, l'ont quelquefois pris et s'en sont targués, étaient des philosophes qui n'avaient pas système, des philosophes dénués de ce qui constitue toute vraie philosophie, savoir une sorte nombre de dogmes liés, enchainés, et formant une théorie religieuse, morale ou politique, plus ou moins complète, c'est-à-dire, en d'autres termes, un système»,⁴¹ et au manque de dogme s'ajoute le fait d'ignorer les besoins de son temps. La philosophie actuelle s'inscrit nécessairement pour Leroux dans l'histoire de la philosophie. Ici, il peut y avoir un point de rencontre avec l'éclectisme, mais c'est une histoire de la philosophie que le philosophe recueille au travers de l'expérience et non pas dans les livres. C'est une pensée ancrée dans le monde, le monde étant ce qui la représente le mieux. Ce monde n'est pas pour Leroux, un espace inerte (le monde physique de Cousin) dans l'attente du sens que lui donnera le philosophe, au contraire, ce monde est actif, vif, il se modifie et se développe, il s'agit, pour le philosophe, d'un monde façonné par la nature et par les hommes. Ainsi, la philosophie vit dans et pour l'histoire: «Chaque philosophie est ainsi une sorte d'expérience, chaque philosophe à son tour est un travailleur et un martyr dans cette route laborieuse que

³⁸ Leroux en vient même à citer une partie des *Cartes* de Lerminier. Cfr. Leroux, P., *Réfutation de l'éclectisme* (en suit: *Réfutation*), Genève, ed. Slatkine Reprints, 1979, pp. 71 ss.

³⁹ Les auteurs ayant étudié les «influences françaises» sur la pensée d'Alberdi, s'incline généralement pour l'un ou pour l'autre. On peut le voir par exemple, dans les différences que présentent les lectures de Raúl Orgaz et de Jorge Mayer. Le premier défend principalement l'influence de Lerminier, révélant certains parallélismes et mêmes copies entre l'argentin et le français, exaltant, en même temps que l'influence de Lerminier, celle de Jouffroy. Mayer, en qui nous nous reconnaissons d'avantage, non seulement marque une distinction entre les formulations de Lerminier et Leroux, trouvant ce dernier «plus profond», mais rappelle le jugement de Vicente Fidel López, dans une lettre à Garcia Merou, selon lequel l'influence principale aurait été celui de Leroux, «dont les écrits sur la nature sociale de droit écrit, publié dans la Revue Encyclopédique (sic) de 1832 à 1834 [sont] ouvertement accepté et propagé dans le fragment». Mayer montre même, à travers Lopez, que c'est aussi et seulement à travers cette revue qu'Alberdi est en contact avec les idées de Cousin et Joffroy. Cfr. Mayer, Jorge, *Alberdi y su tiempo (Alberdi et son temps)*, Buenos Aires, Eudeba, 1963, pp. 132ss, y Orgaz, Raúl, *Alberdi y el historicismo (Alberdi et l'historicisme)*, Córdoba, Impr. Argentina, 1937.

⁴⁰ Miguel Abensour est l'auteur ayant le plus travaillé cette question. Cfr. Abensour, Miguel, (1994) «Comment une philosophie de l'humanité peut-être une philosophie politique moderne? », en: Leroux, Pierre, *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques*, Paris, Payot.

⁴¹ Leroux, P., *Réfutation*, p. 1.

l'humanité doit accomplir». ⁴² Le philosophe recueille les développements passés de la philosophie, mais en même temps, prend connaissance des changements opérés dans le monde, des nouveaux besoins, c'est de cette façon seulement, qu'il formule, ici encore, une nouvelle réponse destinée à guider les hommes. ⁴³ Les «monuments philosophiques», dit Leroux, vivent le temps que les besoins de l'humanité les nécessitent. Et, comme l'humanité, en plus de penser, ressent, agit et vit, elle modifie continuellement cette pensée, de sorte que la philosophie est contrainte à un éternel recommencement. La philosophie ne termine pas, pour Leroux, car l'histoire ne conclue pas .

Cette image du philosophe comme homme à l'écoute des besoins propres à son temps et au caractère obligatoirement «relatif» de la philosophie, ⁴⁴ se construit chez le français en parallèle d'une conception de l'homme absolument critique envers celle que suggère la «psychologie» éclectique. Bien qu'il s'agisse d'un sujet développé plus en détail par Leroux quelques années après la rédaction des articles considérés ici, ⁴⁵ la proposition selon laquelle l'homme doit être défini comme *moi*, *non-moi* et comme résultat de leur relation, ⁴⁶ de-même que l'examen du triptyque savoir - sensation - sentiment pour rendre compte de la complexité de l'être humain, sont des éléments qui résultent être explicitement à la base de la conception de la philosophie que nous considérons dans la *Réfutation* et comme les principaux outils de sa critique de l'éclectisme. L'obligation de considérer le «moi» comme un être physique et sentimental, en plus de spirituel, permet à Leroux de penser la philosophie comme ancrée dans un présent, avec une histoire et sujette au changement. Quand Cousin tente de transposer la méthode des naturalistes, l'observation, aux phénomènes naturels, il suppose, tout d'abord, l'autonomie absolue du moi par rapport au non-moi, de l'homme sur le monde, mais en même temps, la division du moi qui sépare sa volonté de sa capacité de réflexion ou esprit. ⁴⁷ Face à cela, Leroux insiste sur la nécessité de considérer l'homme en tant que corps et esprit, et également, sur l'importance de garder une place à la prise en compte du sentiment. Connaissance, sensation et sentiment, sont toutes des facultés humaines qui participent d'une

⁴² Ibid, p. 9.

⁴³ Leroux est, sans aucun doute, un philosophe intéressé par l'histoire de la philosophie comme en témoigne ses nombreux ouvrages sur le sujet.

⁴⁴ En ce sens Leroux est catégorique: «la philosophie ou la religion est la quantité de vérité absolue que nous nous assimilons sous la forme de vérité relative (...). L'esprit humain, je le répète, n'aperçoit jamais la vérité qu'avec des ténèbres», Leroux, P., op. cit., p. 35.

⁴⁵ Nous nous référons à un de ses principaux travaux: *De l'humanité*, de 1841.

⁴⁶ Nous rappelons que Cousin aussi parle de *moi* et de *non-moi*, bien que donnant des sens différents à ces termes. Il s'agit d'une conceptualisation fichtéenne que les philosophes français redéfinissent chacun à leur façon.

⁴⁷ Cfr. Janet, Paul, «La philosophie de Pierre Leroux», publié en la *Revue de deux mondes*, 1899, t. II, pp. 767-788.

manière ou d'une autre dans le développement de la philosophie, les besoins de l'humanité permettent de déterminer les degrés d'utilisation de la raison ou du sentiment de la part philosophes. Tandis que selon le schéma de Cousin, la philosophie, qu'elle soit propriété de l'esprit ou de la réflexion, manquait de spontanéité, là où la spontanéité constituait une faculté du moi en tant que volonté instinctive, dans la proposition de Leroux ces deux éléments ne s'excluent pas et leur participation au façonnement des croyances ne délimitent pas deux zones distinctes. Ici, la philosophie, la religion et l'art sont intrinsèquement liés.⁴⁸ La philosophie n'est alors pas ignorante des passions comme elle l'était pour les éclectiques. La philosophie a cessé d'être la justification du présent en tant que produit du développement nécessaire, fatal, des idées. La philosophie n'est plus l'instrument de «l'immobilité politique».⁴⁹

Mais revenons maintenant au début de ce raisonnement. Cette philosophie ancrée dans son temps, cette «science vivante», comme aiment à l'appeler Leroux, rendant compte de toute cette complexité que nous avons repassée rapidement, ne nie pas à cause de son caractère relatif, la possibilité de se construire comme «système», bien au contraire. Alors que pour les critiques de l'époque l'esprit analytique est généralement associé au modèle philosophique préconisé par le sensualisme, l'éclectisme, étant la première école qui se présente comme sa négation, ne réussit pas non plus à affirmer un système. Comme Lerminier, Leroux consacre une partie importante de sa critique à la dénonciation de cette absence de système. Il n'y a pas de philosophie s'il n'y a pas de système, dit-il dans la première partie de la *Réfutation* et c'est son point de départ pour juger le scepticisme de sceptique, de pyrrhonien. Mais le scepticisme n'est autre qu'un état transitoire, «un instant de léthargie, de torpeur et de néant».⁵⁰ Le véritable penseur inscrit la philosophie dans un système général comprenant Dieu, l'homme et la nature. Là où il n'existe pas de système, les philosophes tendent à en créer un, même inconsciemment, dans un mouvement permanent. Les divers éléments de la vie de la société se relient: la religion, la philosophie, la morale, la politique, l'art, la science, autour d'une croyance commune née du regard sur le passé et de la prise en compte du futur. Il y a des moments, confit Leroux, durant lesquels il se développe, au sein de l'humanité, un sentiment nouveau, une pensée unique qui unie les différentes pensées qui se sont développées au cours

⁴⁸ En plus de la revendication de la religion, Leroux insiste dans sa critique à l'éclectisme sur le rejet de la spécialisation des savoirs. La séparation des facultés humaines permet à l'éclecticisme de différencier les activités à l'intérieur des sociétés et de soutenir une société divisée en *castes*.

⁴⁹ Cfr. Leroux, P., *Réfutation*, p. 342. Ce que Leroux affirme dans «l'Appendice» à propos de Jouffroy s'étend sans aucun doute à toute l'école.

⁵⁰ Ibid, p. 20.

des siècles, «je crois que nous sommes à une de ses époques»,⁵¹ dit-il, et s'il en est ainsi, s'il peut croire que l'on entre dans une de ces époques c'est parce que «une idée qui n'est pas seulement une idée, mais qui est aussi un sentiment, et qui n'est pas seulement un sentiment et une idée, mais qui est aussi une pratique, a doctrine de la perfectibilité à lui pour nous. De là la révélation de la succession et de l'enchaînement des choses; de là la conception de l'unité des idées et en même temps de leurs formes successives; en d'autres termes, le sentiment de la vérité absolue sous la forme de vérités relatives (...) la vérité absolue nous est donnée dans la vérité relative».⁵² Il se réfère ainsi à une amélioration dans le domaine de la logique, à un nouvel instrument : la synthèse, la relation des idées avec la vie. Récupérer la vie qui se cache derrière les idées et donner à cette vie d'autres idées.

La synthèse se traduit chez Leroux par cela qui le sépare le plus de Cousin. Contre cette absence de principes qu'il dénonçait avec Lerminier, le socialiste énonce un principe: le progrès indéfini et il reconnaît Condorcet comme étant sa source. C'est ce principe qui permet donner un sens à toute chose, celui qui est à la base de la synthèse. Il s'agit du mouvement permanent, de l'impossibilité de synthèse définitive ou d'une vérité absolue qui arrête le mouvement de l'histoire. Telle est la vérité absolue du mouvement éternel. Si, en incluant l'homme dans le contexte général de l'humanité et de son développement, il semble que l'on en appelle à des vérités absolues, reconnaître dans ce développement plus que des idées, en le découvrant en tant qu'être vivant –condition pour nommer ce progrès «indéfini»- nous rendons relatives ses vérités.

Ainsi, la même hypothèse selon lequel il revendique le besoin d'une synthèse est celle qui est à la base de sa réfutation. C'est cette idée de l'histoire comme une chose vivante, qui oblige le philosophe à toujours se tourner vers l'avenir, en plus de regarder vers le passé; qui le maintient alerte à la non-fermeture de l'histoire. Mais le progrès indéfini est, nous ne pouvons pas l'ignorer, un principe dont Leroux ne fournit aucune preuve. Héritage de la philosophie du XVII^e et XVIII^e siècle, le socialiste se charge de le contextualiser, de le redéfinir face aux problèmes d'une société qui doit changer. Cependant, il est profondément convaincu que «le dogme du progrès et de la perfectibilité, aujourd'hui si évident pour tous, est bien en effet du même ordre métaphysique que les plus saints mystères des antiques religions, et qu'il se lie, par une chaîne historique non interrompue (...) au fondement même de ces religions voilées successivement sous différents symboles».⁵³

⁵¹ Ibid, p. 263.

⁵² Ibid, p. 264.

⁵³ Ibid, p. 347.

Nous arrivons finalement là où nous souhaitons aller. Les deux éléments que nous ajoutons ici à la critique que nous avons examinée avec Lerminier, nous permettent de rapprocher le socialiste d'Alberdi, et de l'éloigner de la philosophie éclectique. Nous nous référons à l'étude de l'homme et à l'idée de progrès indéfini. Nous avons déjà fait référence à la revendication d'Alberdi d'une philosophie qui répond aux besoins de son temps et de son lieu, aux «besoins sociaux» parce que la philosophie est une et multiple «la philosophie, une dans ses éléments fondamentaux comme l'humanité, est plusieurs dans ses applications nationales et temporelles»⁵⁴. Et dans ce sens, la philosophie cesse d'être une abstraction ou une «étude psychologique» pour devenir une réflexion sur l'organisation d'une société détruite par la Révolution, sur «la forme et la base de l'association qui doit être organisée en Amérique du Sud».⁵⁵

Conformément à ce que nous examinons sur Leroux, Alberdi reconnaît son souci de définir la philosophie dans le contexte d'une préoccupation générale partagée en Europe et aux États-Unis et survenue après les grandes révolutions, d'établir une nouvelle association. Il s'agit dit-il, d'une disposition selon laquelle «il a été indispensable à la philosophie d'abandonner à une autre fois l'étude psychologique, l'étude intime de l'homme, l'anatomie, pour ainsi dire, de l'âme humaine ; elle a pris l'homme dans son unité esprit-corps, a respecté leur unicité mystérieuse et concrète et l'a apportée, telle qu'elle se présente à nos yeux, sur la scène de la vie sociale, sur le théâtre du monde politique, (...) en présence de tous les besoins de sa nature humaine et sociale, afin de connaître le système de ses relations obligatoires et libres, sur laquelle l'oeuvre du bonheur terrestre veut être construite».⁵⁶ Il ne s'agit plus alors d'une philosophie qui seulement se rapporte à la réflexion psychologique, mais qui la suppose. Alberdi diverge de l'éclectisme, dont la principale préoccupation philosophique est abstraite, mais en dénonçant une conception de l'homme, afin d'affirmer son contraire. La philosophie est basée sur une définition de l'homme et par conséquent, elle s'intéresse au «bonheur terrestre».

Des lors, de même que l'on peut voir dans ce point une différence avec les éclectiques selon laquelle la philosophie a une autre fonction et un autre objet due à sa considération particulière de l'humain, Alberdi prend ses distances avec ce qu'est pour lui le «héros de la pensée moderne»: Lerminier, qui aurait soutenu, d'après sa lecture, que la vertu dépend de l'intelligence. Alberdi confirme ici sa distanciation de Lerminier et reprend quelques

⁵⁴ Alberdi, J. B., *E. P.*, t. XV, p. 615. Cfr. también *E. P.*, t. XIII, p. 119.

⁵⁵ Alberdi, J. B., *E. P.*, t. XIII, p. 120. Notons qu'Alberdi n'utilise pas n'importe quel terme. Il utilise «société», ce mot si usuel chez Leroux.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 122

arguments selon lesquels il est nécessaire de compléter l'œuvre de l'intelligence avec les habitudes.⁵⁷ Sans se référer ici à une notion développée par Leroux, Alberdi mentionne Benoiste et la *Revue encyclopédique* dirigé par Leroux, conjointement à Carnot, divulguant un corpus de lectures assez particulier, si l'on considère que la *Revue encyclopédique* est à cette époque l'un des organes les mieux constitués du débat théorique et politique avec les *éclectiques* et la *Monarchie de Juillet*. Et, sans détailler les formulations de Benoiste, nous préférons, noter ici l'éloignement radical d'Alberdi de l'affirmation exclusive de l'aspect spirituel de l'homme, vestige de l'éclectisme, qui l'oblige à différer de Lerminier, auteur qui fut son guide en d'autres aspects.

De manière générale, l'«Annexe» du *Fragmento* est très représentatif de ce que nous avons affirmé jusqu'ici. Dans la note 5 Alberdi déclare que la philosophie «n'est pas l'idéologie de Condillac, ni la psychologie expérimentale de Reid ou de Stewart»⁵⁸ (les deux Ecossais les plus étudiés par les *éclectiques*). La philosophie, dit-il, en recommandant de nouveau la lecture de la «*Revista enciclopédica*» (sic),⁵⁹ n'a existé en France depuis Révolution que jusqu'en 1830. En 1830, la philosophie commence à aborder le progrès pacifique, l'association, l'égalité, la liberté constitutionnelle, dit Alberdi, mais en les étudiant sous un aspect bien précis : elle s'intéresse à «l'étude synthétique de l'homme, du peuple, de l'humanité, du monde, de Dieu ; mais de l'homme non plus sous tel ou tel aspect exclusif, de l'homme psychologique, de l'homme spiritualiste engouement qui durant la Restauration avait succédé à l'autre manie de l'homme matérialiste du siècle précédent, mais de l'homme unitaire, unitaire malgré la trinité de ses phases, de l'homme dans son ensemble corps-esprit: mystère rationnel devant lequel la philosophie, par un excès de philosophie a du s'incliner, et construire sur cette base une nouvelle foi (...) dans le but de poursuivre l'étude de l'homme dans ses relations avec l'humanité, de l'homme collectif, de l'homme social, de l'homme comme organe, comme membre de ce grand corps appelé humanité (...). En dehors duquel il n'est qu'un fragment sans vie, un atome négligeable».⁶⁰

L'unité de l'homme est directement liée pour Alberdi à la prise en compte de l'humanité et, avec elle, du progrès indéfini, comme observé chez Leroux. L'humanité est vue comme l'ensemble des hommes épanouis et susceptibles de s'épanouir tout au long de l'histoire, comme un phénomène vivant qui se déploie grâce à ses manifestations particulières,

⁵⁷ Alberdi, J. B., *Fragmento*, p. 186.

⁵⁸ Ibid, p. 188.

⁵⁹ Il recommande en particulier l'année 33 de la revue sans spécifier de mois particulier, mais prenons en compte le fait que la revue cette année la a un tirage mensuel.

⁶⁰ Ibid, p. 189.

manifestations dont la vie, à son tour, dépend de cet être général. Un phénomène vivant, disions-nous, en empruntant les mots de Leroux, et donc progressif. Et dans ce contexte l'homme et toutes ses manifestations apparaissent ici aussi liés à la «perfectibilité indéfinie».⁶¹ La perfectibilité, ou progrès, reposant également sur une notion de l'homme en tant qu' être vivant et sur la référence à l'humanité rendant compte de la relation nécessaire entre les hommes et les différentes étapes de son déroulement historique, est pour Alberdi le principe qui guide la philosophie, et qui, pour cela même, se convertit en philosophie appliquée à une période et à un lieu. Sur cette base, Alberdi questionne la philosophie éclectique. De même qu'il nie que la philosophie actuelle doive exclure les exposés précédents de l'histoire de la philosophie, et en particulier ceux du sensualisme, «nous ne penchons pas non plus- dit-il- vers éclectisme absurde qui de tous les systèmes connus a tenté de faire un système décisif; système éphémère qui est aujourd'hui totalement discrédité. Nous souhaitons une philosophie qui, acceptant les doctrines indestructibles, les antécédents fondamentaux des systèmes passés, tende à intégrer un élément qui lui soit propre (...), philosophie, en un mot, imprégnée des besoins sociaux, moraux et intellectuels de notre pays, claire, démocratique, progressive, populaire, américaine, chaleureuse comme notre caractère, brillante comme notre ciel, prophétique, inspirée, riche d'encourageants espoirs, les fertile d'aspirations sublimes, telle que celle de Condorcet, de Leroise (sic), telle que la perfectibilité indéfinie, du progrès continu de l'humanité (...)».⁶² Et dans ces conditions Alberdi peut enfin prétendre à un procédé synthétique, de composition, d'organisation, faisant ici encore appel à Leroux.⁶³

4.

Arrivés à ce point, il est intéressant de revenir sur la question initiale : comment Alberdi pense philosophie et pourquoi la pense-t-il de cette façon. Nous pouvons noter les similitudes et les différences d'Alberdi avec les différents auteurs français et les différentes lignes de pensée et, en accord avec celles-ci, établir de possibles filiations afin de juger l'historicisme qui parcourt la philosophie alberdienne, sa postulation au service de Rosas ou, simplement noter que la philosophie d'Alberdi est une somme de contradictions. Les études allant dans un sens ou dans un autre sont nombreuses. Ici, au contraire, ce que nous a intéressé des le début, ce qui a guidé notre lecture, c'est la possibilité d'entrer dans une interprétation des formulations d'Alberdi, qui tenant compte du contexte intellectuel dans lequel lui-même

⁶¹ Alberdi, J. B., *Fragmento*, p. 184.

⁶² Alberdi, J. B., *E. P.*, t. XIII, p. 129.

⁶³ Cfr. *Ibid*, p. 128.

semble vouloir inclure ses développements, fournisse plus d'éléments afin de réfléchir à ce que *faisait* Alberdi en appuyant l'une ou l'autre notion de la philosophie: la philosophie *agissant* au moment même de se définir, la philosophie recherchant, par sa définition même, une intervention théorique et politique concrète.⁶⁴

En ce sens, si venant des éclectiques nous étions tentés de reconnaître dans le postulat alberdien l'attribution aux philosophes d'un pouvoir régisseur de la société, ce modèle qui entraîne Rosanvallon à découvrir dans la philosophie éclectique un des principaux outils de légitimation d'un ordre social et politique reposant sur la différence entre la bourgeoisie et le peuple, prendre en compte des noms tels que Lerminier et Leroux nous a permis d'élargir le champ d'interprétation du pari politique sous-jacent présent dans la définition de la philosophie proposée par l'argentin. S'il est vrai que les noms de Cousin et de Jouffroy apparaissent dans de nombreux passages des textes d'Alberdi, qui de plus sont aussi généralement associés à ceux de Lerminier et Leroux, comme si l'auteur ne reconnaissait aucune différence entre les différents exposés, et que, finalement, nombre des développements des éclectiques sont explicitement récupéré par l'argentin, le chemin parcouru jusqu'à maintenant nous suggère cependant de faire preuve de prudence envers ces assimilations. Alberdi ne rejette pas l'éclectisme. Fidèle aux principes de l'histoire de la philosophie que nous avons passé en revue, Alberdi semble trouver dans l'éclectisme, de la même façon que l'ont trouvé Leroux ou Lerminier, une base, un plancher à partir duquel revoir certains éléments. L'éclectisme semble être, tant pour les français que pour l'argentin, le modèle ou paradigme de pensée dominant, l'horizon de compréhension, si l'on préfère, le plus proche à partir duquel la réflexion est structurée.

L'éclectisme est un modèle qui peut servir aux français jusqu'aux années 30, mais qui après la Révolution a progressivement perdu de sa valeur en révélant les conséquences pratiques qui l'accompagnait. Sa vision de la philosophie présente pour ses détracteurs quelques fissures qui sont mises à jour dans sa confrontation avec l'expérience, face à l'évolution historique et politique. C'est ce que l'on voit dans la prolifération des débats théorico-politiques et des revues qui émergent ou se renforcent après les événements de Juillet . L'éclectisme en tant que philosophie de la république, comme philosophie qui se veut attentive à la démocratie, comme l'a dit Cousin, finit par devenir son contraire. Et c'est ainsi

⁶⁴Pour des raisons d'espace et de spécificité, nous ne nous arrêtons pas sur la base théorique de ces questions, mais nous précisons que nous réunissons ici à la fois les contributions de Q. Skinner et l'École de Cambridge, et celles de P. Rosanvallon, en reconnaissant les aspects pragmatiques du langage et le potentiel politique de tout discours

que l'exprimait Rosanvallon dans *Le moment Guizot*: une philosophie au service de l'ordre, une philosophie libérale qui se rapproche de plus en plus au conservatisme.

Alberdi connaît, dès le début, le cours pris par les événements et des idées, il est au courant de cela par les moyens les plus divers, cependant, il semble prendre une position contraire. La question qui se pose ici est: pourquoi?

S'il est vrai qu'Alberdi développe dans le *Fragmento* une explication, une justification du régime de Rosas au travers de la conceptualisation de l'éclectisme, comprise comme une conséquence fatale et nécessaire de l'histoire⁶⁵ et nous invite, au travers de cela, à lire dans ses écrits la même chose que Rosanvallon affirmait à propos des éclectiques, s'il est exacte, disons-nous, que cette idée est présente dans le *Fragment* et a fait l'objet de nombreux débats, elle cohabite avec des formulations opposées, telles que celles rappelées, par exemple, à partir de «l'Annexe».

Bernardo Canal Feijoo a depuis longtemps reconnu deux tendances auxquelles les lecteurs d'Alberdi sont enclins en ce qui concerne ce problème. Il se réfère à la caractérisation de sa pensée du point de vue soit de l'opportunisme soit de l'érudition, érudition vague, ajoutons-nous, qui finira par être la cause des contradictions. Les deux inclinations, dit- Canal Feijóo, sont nuisibles parce qu'elles ne conduisent qu'à ignorer la valeur d'une philosophie qui pour la première fois en ces lieux, tente d'unir «un plan méthodique» avec un «présent phénoménal, confus».⁶⁶ Et bien que le ton de cet auteur soit peut-être excessivement élogieux envers Alberdi et ne puisse rendre compte des, appelons-les ainsi, «apories», de ses premiers travaux, nous sommes d'accord avec Canal Feijóo sur le fait que ces deux jugements courent le grave danger de négliger l'objet. Si nous nous intéressons toutefois à inclure Alberdi dans ce débat c'est qu'il semble qu'Alberdi lui-même soit conscient du conflit interne que traverse la pensée libérale. Alberdi, n'ayons aucun doute à ce sujet, lecteur assidu des journaux français, comme en témoigne son travail, mais également le jugement de ses contemporains, entrevoit grâce à eux un point faible qui fait que le libéralisme revienne sur ses pas, tenté par le conservatisme.

⁶⁵ Alejandro Herrero suggère une autre interprétation de ce jugement d'Alberdi sur Rosas. Selon lui, l'historicisme sur la base duquel Alberdi justifie le gouvernement rosiste dans le *Fragment* montre l'influence de Lerminier. Bien qu'il y ait une part de vérité dans cette déclaration, la lecture de Herrero est problématique lorsqu'il prétend distancer Lerminier des doctrinaires citant l'historicisme comme argument principal de la différenciation. Nous tenons à souligner, dans tous les cas, que l'historicisme est un prisme propre de l'époque et qui trouve avec les éclectiques, ses théoriciens les plus vigoureux. Herrero, A., *La política en tiempo de guerra (La politique en temps de guerre)*, Lanús, EDUNLA, 2004, p. 27.

⁶⁶ Canal Feijóo, Bernardo, *Constitución y revolución (Constitution et révolution)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1955, p. 46.

La philosophie explicite l'histoire, la justifie, mais en même temps révèle une fente à travers laquelle déployer un regard critique sur elle. C'est juste, en fin de compte un choix politique. Et ainsi, face à une philosophie qui, teintée d'historicisme, est simplement une justification du présent, Alberdi entrevoit la possibilité de repositionner histoire, de penser en termes de «vie», de «besoin», et l'outil, ici tout comme pour Leroux, semble être la doctrine du progrès indéfini. Une philosophie qui justifie le besoin du présent est une philosophie qui nie la vie, passée et future, qui nie l'homme. Et, au contraire, l'affirmation de l'homme, de sa complexité et de son histoire, est la caractéristique d'une philosophie critique du présent.⁶⁷

Pour conclure, il convient de nous demander dans quelle mesure la récupération de la part d'Alberdi des développements «socialistes» en termes théoriques implique aussi un exercice en accord avec ce que ces derniers considéraient comme une tâche de la philosophie, à savoir : une élaboration intellectuelle qui réponde aux besoins de son temps et de son lieu. Dans quelle mesure l'esprit de ces développements traverse aussi la lecture politique et les considérations politico-philosophiques de notre auteur, faisant de la philosophie une réflexion sur le présent.

Ici, nous pouvons mettre en évidence l'un des thèmes les plus récurrents de la pensée d'Alberdi et de ses compagnons : le gouvernement de Rosas. Alors qu'en France, l'éclectisme, dominant dans l'académie, se constituait comme la justification d'un régime établi, selon ses détracteurs, en Argentine il n'existait aucune situation comparable, où depuis un espace public de savoir tel que l'Université se développerait des outils théoriques en faveur du gouvernement. Cependant, un discours convaincant empreint de prétentions de républicanisme,⁶⁸ se consolidait autour de la figure du dictateur et de ses pratiques politiques, discours rendant la prise de position risquée pour les jeunes argentins. Discuter la légitimité de Rosas était, dans ce contexte, remettre en cause la légitimité de la souveraineté du peuple. Car, bien que beaucoup de choses peuvent être discutées sur la légitimité ou l'illégitimité du plébiscite qui s'est tenu à Buenos Aires en 1835 pour soutenir Rosas au pouvoir, on peut imaginer sans difficultés que le besoin de monter ces «simulacres» de démocratie rende

⁶⁷ Profitons de ce moment pour expliciter que, derrière cette déclaration et notre lecture des Français, sont présentes les contributions de l'interprétation qu'offre Miguel Abensour de la philosophie politique française du XIXe siècle. En particulier, nous prenons en référence ici le texte: "L'utopie socialiste: une nouvelle alliance de la politique et de la religion", publié dans *Le temps de la réflexion*, tome II, Gallimard, Paris, 1981.

⁶⁸ A ce sujet le travail le plus complet dont nous disposons est celui de Jorge Myers, *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista (L'ordre et la vertu. Le discours républicain dans le régime Rosas)*, Buenos Aires, UNQ, 1995 Ici Myers tente une explication de la distance observée entre le discours scientifique et le *rosista*, ce dernier reposant exclusivement sur un système de valeurs éthiques et morales qui empêchaient toute tentative de penser la République en termes théoriques ou scientifiques. Cfr. p. 109.

compte d'un imaginaire, d'une représentation générale ou la voix du peuple aurait le pouvoir d'octroyer la légitimité. Remettre en cause la légitimité des Rosas était alors, et au risque de bouleverser certaines des classifications les plus courantes, se soulever avec ceux qui paraissaient jusqu'à vouloir revenir sur les pas de la Révolution. Mais en même temps, reconnaître en la personne de Rosas la victoire de l'objectif ultime de l'histoire de l'indépendance américaine était, bien sûr, reconnaître l'échec de cette dernière. En résumer, comme cela a si souvent été dit en référence à Alberdi et sa génération, il s'agissait de proposer une position alternative à celle des deux partis au pouvoir.

Alberdi trouve chez les critiques de l'éclectisme un outil précieux pour formuler une philosophie ayant un effet politique. Il y trouve une philosophie qui, de façon tenue et reprenant les arguments que ceux-ci dirigeaient contre la servilité d'une philosophie qui s'agenouille devant l'ordre bourgeois, lui sert, dans des conditions très différentes, à questionner un modèle politique qui abuse les principes les plus basiques de la Révolution de l'Indépendance.⁶⁹

Dans ce contexte politique, penser le sens et la fonction de la philosophie était, pour les intellectuels, exclus de tout organe de pouvoir ou lutte politique efficace, le meilleur, sinon le seul, moyen d'intervention politique. Il s'agissait, en dernier recours, de réclamer une place pour les idées en tant qu'outils de construction de l'ordre politique. Il fallait lire le passé pour expliquer le présent et le lire de façon critique, mais il fallait de plus revendiquer un destin pour toute une génération, qui avec la seule croyance dans les besoins des principes de la

⁶⁹ Il est important de noter ce qui est pour nous est le principal paradoxe mis en avant dans l'oeuvre de jeunesse d'Alberdi. Dans le cadre des différents problèmes qui peuvent être trouvés dans les premiers travaux de notre auteur, liés à la lecture et l'examen des sources théoriques et «des allers et venues» de sa position politique qui lui ont permis de soutenir Rosas dans son premier grand texte pour se séparer immédiatement de lui, nous sommes maintenant confrontés à la nécessité d'envisager ce qui semble à première vue un non-sens: le caractère si peu démocratique du régime Rosiste est étudié avec l'outil théorique que lui offrent, depuis la France, les théoriciens critiques de la monarchie républicaine installée depuis 1830. En utilisant cet outil, Alberdi revendique pour critiquer Rosas, une base théorique et politique qui ne dénonce pas dans l'éclectisme un retour à la rationalité politique prérévolutionnaire, comme on pourrait le dire de Rosas. Au lieu de cela, l'éclectisme dénote l'immense valeur de la Révolution pour la reconfiguration sociale de la société française, mais sur cette avancée sur laquelle il ne veut pas revenir, il perçoit également les dangers que les changements socio-politiques impliquent pour la bourgeoisie, en mettant la philosophie au service de l'ordre. Si l'on part de ce contexte intellectuel et politique, le fait qu'Alberdi se serve d'une critique de l'éclectisme, la philosophie du libéralisme politique du XIXe siècle, pour critiquer un modèle politique, le modèle rosiste qui peut difficilement être englobé dans les limites du libéralisme attire l'attention. Un paradoxe qui ne peut être expliqué que si, au travers du paradoxe lui-même, nous repassons les possibles points communs entre éclectisme et rosisme, points communs entre lesquels ressort le rejet des formes que prend la démocratie. D'un point de vue attentif aux processus politiques et philosophiques argentins, la proposition d'Alberdi peut alors être lue, alors, comme une redéfinition de ces outils conceptuels en vertu d'un contexte divergent de celui qui les a vu naître, mais où l'on retrouve certaines ressemblances que nous autres pouvons lire à partir des apports de Rosanvallon décrites ci-dessus.

Révolution, avaient tendance à s'estomper en reproduisant un ordre qui s'expliquait par les erreurs même de cette Révolution.

On observait alors deux mouvements parallèles dans la définition de la philosophie qu'Alberdi élabore avec l'aide de Leroux et Lerminier. D'une part, une élaboration théorique qui nous permet d'expliquer son engagement aux besoins sociaux partant d'une philosophie de l'histoire et de l'anthropologie, et, d'autre part, une supposition pratique : celle du besoin de la démocratie, supposition qui conditionnée par les tensions politiques du moment, ne peut s'imaginer comme réalisée que par le biais de la philosophie. Comme nous l'avons suggère auparavant, la philosophie se pense elle-même en espérant ainsi mener une opération politique: Alberdi et les jeunes de la génération de 37 croient au pouvoir productif de la philosophie, à la capacité politique du langage. Ils croient, comme les Français, en la fonction prophétique de la philosophie et, comme certains d'entre eux, au caractère relatif et historique des prophéties.

Bibliographie

Abensour, Miguel, «Comment une philosophie de l'humanité peut-être une philosophie politique moderne?», en : Leroux, Pierre, *Aux philosophes, aux artistes, aux politiques*, Paris, Payot, 1994.

Abensour, Miguel, «L'utopie socialiste: une nouvelle alliance de la politique et de la religion», en: *Le temps de la réflexion*, tome II, Paris, Gallimard, 1981.

Alberdi, Juan Bautista, *Escritos Póstumos*, Buenos Aires, imprenta Juan Bautista Alberdi, 1900, tt. XIII y XV.

Alberdi, J. B., *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, Buenos Aires, ed. Ciudad Argentina, 1998.

Canal Feijóo, Bernardo, *Constitución y revolución*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1955.

Cousin, Victor, *Necesidad de la filosofía*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947.

Douailler, Stephane et al., *La philosophie saisie par l'État*, Paris, Aubier, 1988.

Herrero, Alejandro, «Francia: Eugenio Lerminier y la revolución de Julio (1830-1832)», en *Prismas 3*, Buenos Aires, UNQ, 1999, pp. 189-200.

Herrero, Alejandro, *La política en tiempo de guerra*, Lanús, EDUNLA, 2004.

Janet, Paul, «La philosophie de Pierre Leroux», en: *Revue de deux mondes*, Paris, 1899, t. II, pp. 767-788.

Jouffroy, Theodor, *Mélanges philosophiques*, Paris, Hachette, 1886.

Lerminier, Eugene, *Filosofía del derecho*, Paris, Charpentier, 1835.

Lerminier, Eugene, «Lettres philosophiques adressées a un berlinois, III De l'éclectisme – M. Cousin», en: *Revue de deux mondes*, Paris, 1832, t. 1, pp. 736-752

Leroux, Pierre, *Refutation de l'éclectisme (Refutation)*, Gèneve, Slatkine Reprints, 1979.

Mayer, Jorge, *Alberdi y su tiempo*, Buenos Aires, Eudeba, 1963.

Myers, Jorge, *Orden y virtud. El discurso republicano en el régimen rosista*, Buenos Aires, UNQ, 1995.

Orgaz, Raúl, *Alberdi y el historicismo*, Córdoba, Impr. Argentina, 1937.

Rosanvallon, Pierre, *Le moment Guizot*, Gallimard, 1985.

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