

BONALD ET LA PHILOSOPHIE

LES PARADOXES DE LA NOUVELLE TRADITION

On réunit généralement Bonald, Maistre, Chateaubriand et le jeune Lamennais, auteur de *l'Essai sur l'indifférence*, sous la rubrique des tenants de la tradition ou des traditionalistes ; Saint-Simon et Comte parlent à leur sujet de l'école rétrograde, ce qui n'est pas tout à fait la même chose. Ces formules font peut-être oublier que ces hommes ont aussi été, dans leur temps, des novateurs, et ont parfois été reconnus comme tels : qu'on pense à l'effet produit par le *Génie du christianisme*, annonciateur de toute une nouvelle littérature. C'est pourquoi il est préférable peut-être de parler à leur propos d'une « nouvelle tradition », en insistant sur la contradiction interne que comporte cette expression : car c'est cette contradiction précisément qui rend compte de la situation assez exceptionnelle dans laquelle se trouvèrent, non seulement dans leur action politique, mais en ce qui concerne l'économie même de leur pensée, ceux qui, au début du XIX^e siècle, se sont absolument opposés à l'esprit de la Révolution, en se faisant au contraire les défenseurs de positions marquées comme réactionnaires. De manière générale, ces hommes ont été confrontés au même dilemme que tous ceux qui adoptent une position contre-révolutionnaire¹ : ou bien revenir purement et simplement à la tradition dans sa forme antérieure, ce qui de toute façon est impossible ; ou bien opposer au discours des « progressistes » un contre-discours, dont le contenu est spécialement élaboré à cet effet, et ainsi, indirectement, rentrer dans le mouvement qu'on entreprend de contrecarrer. On

1. Cf. Jacques GODECHOT, *La Contre-Révolution, 1789-1804*, Paris, P.U.F., 1984 (« Quadriges », n° 63).

imagine mal comment une telle intervention, qu'elle soit pratique ou théorique, pourrait être purement conservatrice, au sens strict de ce terme : car elle doit comporter, à un degré plus ou moins élevé, un élément d'innovation qui l'apparente aussi bien à une action transformatrice. On ne s'étonnera donc pas de constater que, des démarches de ceux qui se placèrent dans cette situation paradoxale, s'ensuivirent des effets eux-mêmes paradoxaux.

Au début du XIX^e siècle, en France, la tentative d'élaborer une nouvelle tradition est le fait d'opposants à la Révolution qui se sont d'abord rassemblés dans le mouvement de l'opposition nobiliaire² : c'est-à-dire, pour l'essentiel, les aristocrates d'Ancien Régime qui n'ont pas été touchés par le mouvement de décatholisation, l'un des aspects les plus importants de la Révolution. Ils constituent un groupe d'influence plus ou moins homogène qui commence à s'exprimer en France au moment du Consulat, et y récupère une certaine audience, surtout à la suite du concordat de 1802 : c'est Bonaparte, premier lecteur et admirateur de Bonald, qui décrète le retour des émigrés. Ce groupe accède à nouveau au pouvoir avec la restauration monarchique de 1814-1815, et surtout après 1820, lorsque la fraction des ultras prend le contrôle du gouvernement, sous le ministère de Villèle qui se maintient jusqu'en 1827. Dans ce groupe, on rencontre un certain nombre de porte-parole ou de théoriciens, au premier rang desquels Bonald, Maistre, Chateaubriand, tous anciens émigrés, et aussi initiateurs d'une élaboration doctrinale parfaitement originale qui, tout autant qu'elle se réclame d'une tradition, rompt effectivement avec la tradition, ou tout au moins, dans son effort pour renouveler cette tradition, rompt avec ses formes usuelles.

Parmi ce groupe, c'est sans doute Joseph de Maistre qui a eu la conscience la plus claire des exigences très particulières imposées par la situation nouvelle créée à la suite de la Révolution. En 1815, il écrit : « Il faut absolument tuer l'esprit du XVIII^e siècle ; mais comment nous y prendrons-nous ? Nous aurions besoin d'apôtres, et nous ne trouvons que des conjurés »³. Or des apôtres doivent être les propagateurs d'une foi nouvelle ; au moins doivent-ils inventer des formes nouvelles de propagation de la foi. Ce dernier objectif a bien été celui de Chateaubriand lorsqu'il composa le *Génie du christianisme*, avec le sens très aigu de la publicité qui le caractérisait :

2. Cf. Fernand BALDENSPERGER, *Le Mouvement des idées dans l'émigration française*, Paris, 1923-1924.

3. Joseph DE MAISTRE, Lettre à l'archevêque de Raguse, décembre 1815, citée par Louis LE GUILLOU, in *L'Évolution religieuse de Félicité Lamennais*, Paris, Armand Colin, 1966, p. 46.

« Les autres genres d'apologie sont épuisés ; et peut-être seraient-ils inutiles aujourd'hui. Qui est-ce qui lirait aujourd'hui un ouvrage de théologie ? Quelques hommes pieux qui n'ont pas besoin d'être convaincus, quelques vrais chrétiens déjà persuadés. Mais n'y a-t-il pas de danger à envisager la religion sous un jour purement humain ? Et pourquoi ? Notre religion craint-elle la lumière ? »⁴

Présenter une vérité ancienne sous un nouveau jour, faire du retour aux sources une mode originale : telle fut donc l'entreprise de Chateaubriand, qui déclare ici avoir voulu considérer la religion sous un jour purement humain, démarche qui n'est manifestement pas « traditionnelle ». C'est sur cette même ligne que Lamennais s'est avancé un peu plus tard, comme le précise le contenu d'une de ses lettres adressée à J. de Maistre :

« Il ne faut pas qu'on s'y trompe à Rome : leur méthode traditionnelle, où tout se prouve par des faits et des autorités, est sans doute parfaite en soi, et l'on ne peut ni ne doit l'abandonner ; mais elle ne suffit pas, parce qu'on ne la comprend plus : et depuis que la raison s'est déclarée souveraine, il faut aller droit à elle, la saisir sur son trône et la forcer, sous peine de mort, de se prosterner devant la raison de Dieu »⁵.

Raisonné contre la raison, philosopher contre la philosophie : le destin de Lamennais, marqué au départ par ces apories pascaliennes, est exemplaire, parce que cette démarche l'a finalement ramené sur les positions de la raison et de la philosophie, en le conduisant, en sens inverse de son postulat initial, à combattre l'autorité au nom d'une autorité plus forte parce que davantage universelle. Tels ont été ces « réactionnaires », qui ont contribué pour une part à ouvrir les voies de ce qui s'appellera plus tard le modernisme, ou la modernité.

La base de la nouvelle tradition, c'est la philosophie religieuse⁶. Au début du XIX^e siècle, la pensée catholique se trouve confrontée à une situation de vide doctrinal, non seulement à cause de l'effet de saisissement qu'ont produit sur elle les événements révolutionnaires, mais pour des raisons encore plus lointaines. Les recherches théologiques ont été interrompues depuis plus d'un siècle, du fait de la position hégémonique

4. *Génie du christianisme*, Paris, Furne, 1840, p. 8.

5. LAMENNAIS, Lettre à J. de Maistre, 2 janvier 1821, in *Lettres et opuscules de J. de Maistre*, Paris, Vaton, 3^e éd. 1853, t. II, p. 122.

6. Cf. Louis FOUCHER, *La Philosophie catholique en France au XIX^e siècle. Avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle (1800-1880)*, Paris, Vrin, 1955 (« Bibliothèque de la Société d'histoire ecclésiastique de la France »).

détenue par les diverses philosophies des Lumières, qui ont influencé aussi les milieux ecclésiastiques, très vite gagnés aux idées nouvelles : cette influence s'est en fait renforcée lorsque les jésuites qui avaient mené la lutte la plus déterminée contre l'esprit philosophique, ont été expulsés de France en 1762, et après que leur ordre a été définitivement interdit en 1773. Bien avant cela, il y avait eu la condamnation portée par les cartésiens à l'encontre de la tradition de l'aristotélisme et du thomisme, qui avait provoqué le déclin de la pensée scolastique, dès le XVII^e siècle. De ce fait, il y a eu, au moment de la Révolution, pour ceux-mêmes qui se réclamaient de la tradition, rupture de fait de cette tradition : lorsque Lamennais entre dans les ordres, en 1815, c'est sans être passé par un séminaire, et sans avoir reçu de formation théologique ; le problème qui se pose à lui est alors de réinventer une nouvelle religion, une sorte de néo-catholicisme. C'est seulement dans la seconde moitié du XIX^e siècle que, sur l'initiative de Léon XIII — l'encyclique *Aeterni et Patris* est de 1879 —, sera promulguée la renaissance thomiste, en vue précisément de combattre efficacement le développement des idées modernistes. Mais, dans la période qui précède cette restauration théologique, se déploie, sous des formes diverses, le discours de la nouvelle tradition, à l'intérieur de l'espace laissé ainsi ouvert.

Cette nouvelle tradition met en avant un thème essentiel, qui est la base de toute son élaboration doctrinale : c'est celui de la révélation primitive, à laquelle il faut remonter en passant par-dessus tous les intermédiaires, pour restituer son assise authentique et sa stabilité à ce qui est ainsi authentifié comme « tradition ». Le contenu théorique de cette idée est très diffus, et il est étonnant de constater qu'il s'est élaboré à l'intérieur de la philosophie des Lumières, dont il développe certains aspects marginaux, comme l'a bien expliqué J. Starobinski :

« L'idée d'une révélation primitive s'est quelquefois exprimée au cours du XVIII^e siècle, tantôt en remontant à l'image biblique d'Adam conversant avec Dieu, tantôt sous des variantes théosophiques ou quelque peu hétérodoxes. Le premier homme, les premiers peuples ont reçu la totalité de l'art et du savoir : l'histoire n'a fait qu'obscurcir la teneur de l'illumination première. Rabaut Saint-Etienne — qui suit en cela l'enseignement simultané de Bailly et de Court de Gébelin — tient les mythes grecs eux-mêmes pour la version déchue d'une première *écriture* allégorique. Comment participer à la lumière primitive, si ce n'est par l'acte qui nous rend symboliquement contemporains de son jaillissement — par l'initiation ? »⁷

7. Jean STAROBINSKI, *1789, les emblèmes de la raison*, Paris, Flammarion, rééd. 1979, p. 96 (« Champs », 50).

Dans cette spéculation, s'exprime l'obsession du retour à l'origine, aux formes premières, propre à toute la pensée du XVIII^e siècle. Chez Bonald, on retrouve cette même idée, à travers la doctrine de la parole primitive, source de toute vérité, doctrine qui rencontre sur certains points la théorie de la langue primitive de Court de Gébelin. Ce discours recoupe aussi ceux de l'illuminisme et de la théosophie, et c'est précisément par ce biais qu'il s'insère dans le mouvement d'ensemble de la pensée romantique. C'est ainsi que Joseph de Maistre a élaboré une surprenante synthèse entre la franc-maçonnerie et le catholicisme. Plus tard, dans les années 1830, un ancien élève de Cousin, l'abbé Bautain, très influencé par le mouvement théosophique allemand, développera une philosophie chrétienne, à la limite du mysticisme, qui fera l'objet d'observations de Rome. De là le développement, aux frontières de l'hérésie, de pensées radicales de l'origine, dont l'inspiration est formellement réactionnaire, puisque revenir à la révélation première c'est couper court à toute tentative révolutionnaire, mais qui, du même coup, efface aussi les traces sédimentées par la tradition pour refonder celle-ci de manière — il faut prendre ici l'expression à la lettre — originale. La nécessité d'un retour aux sources, condition d'une régénération intellectuelle et morale, engendre une conception poétique, confuse, de la restauration : c'est cette idée élémentaire que Chateaubriand popularisera au moment du Concordat, en publiant le *Génie du christianisme*.

En même temps, ce mouvement de rétrogradation, qui tente de redonner vie à des croyances élémentaires, en effaçant les effets négatifs de la critique rationnelle qui leur a été opposée, produit des effets inattendus, particulièrement chez Bonald et chez Lamennais. En substituant aux critères de la conscience individuelle ceux d'un ordre collectif, déployé dès son origine dans toute l'histoire de l'humanité, le traditionalisme ouvre un nouveau domaine d'étude et de réflexion : celui qui concerne l'« homme extérieur » opposé par Bonald à l'« homme intérieur ». À contre-pied de toutes les tentatives contemporaines pour fonder la philosophie sur une psychologie, démarche dont l'école spiritualiste a fait tout son programme, s'ébauche le mouvement d'une dérive « sociologique », dont les conséquences commenceront à se faire sentir après 1830. C'est ce qui explique, en particulier, l'évolution de Lamennais, ou celle de Ballanche, vers une pensée unanimiste, aux frontières des utopies du socialisme. Surtout, c'est ce qui explique l'influence décisive exercée par Bonald et Maistre sur A. Comte, qui parlera à leur propos de « l'admirable école rétrograde », et tentera de concilier leur point de vue avec celui de Condorcet, en opposition radicale à l'éclectisme spiritualiste, version contemporaine de la métaphysique, en vue d'élaborer une philosophie de l'humanité.

Le sens qu'il faut donner à l'idée d'une nouvelle tradition apparaît alors : pour ses initiateurs, plutôt qu'opérer un retour pur et simple à la tradition sous ses formes antérieures, il s'agit d'inventer une tradition. Or, dans le domaine de la philosophie, cette tentative va déterminer des clivages et des ruptures, de manière à en révéler certains enjeux essentiels.

LOUIS DE BONALD (1754-1840)

Bonald est un homme d'ordre, dont l'existence s'est déroulée suivant l'allure générale qui règle celle de la noblesse légitimiste, au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle. Né à Millau en 1754, il fait ses études au collège des oratoriens de Juilly. En 1773, il est engagé dans le corps des mousquetaires du roi. Sa carrière militaire s'achève en 1778, au moment où il revient se fixer à Millau, pour y mener la vie d'un gentilhomme campagnard. En 1775, il est nommé maire de Millau. À cette époque, il ne semble pas absolument opposé aux idées nouvelles, et il a dû être favorable à certains aspects du mouvement révolutionnaire, au moins jusqu'en 1790, où il est élu président de l'Assemblée de son département. Ce sont ses principes religieux, ceux-ci n'étant pour lui susceptibles d'aucun compromis, qui lui font abandonner cette fonction, au moment où est promulguée la Constitution civile du clergé. Il émigre alors en Allemagne, où il finit par se fixer à Heidelberg : il y réside cinq années, consacrées pour l'essentiel à l'éducation de ses fils. C'est à ce moment qu'il développe sa formation philosophique, dans le contexte de l'émigration, mais sans entrer véritablement en relation avec le mouvement des idées qui s'exprime en Allemagne à cette époque : le seul auteur qui semble avoir réellement retenu son attention est Leibniz. Il compose alors son premier livre, qui contient déjà tous les éléments de sa doctrine : *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, publié sans nom d'auteur en 1796 à Constance. Cet ouvrage, aussitôt interdit en France par le régime directorien, n'aura que très peu de lecteurs : pourtant, il semble influencer considérablement Bonaparte, qui en prend connaissance dès ce moment. En 1797, Bonald rentre clandestinement en France, et s'installe à Paris. En 1800, le régime du Consulat lui permet de sortir de sa clandestinité : il écrit alors dans plusieurs revues (le *Mercur de France*, le *Journal des débats*) et publie son *Essai analytique sur les lois naturelles ou du pouvoir, du ministre et du sujet*, dans lequel il reprend les thèses de son précédent ouvrage. En 1801, il publie *Du divorce considéré au XIX^e siècle, relativement à l'état domestique et à l'état public de la société*, et *Du traité de Westphalie et de celui de Campo Formio*,

et de leurs rapports avec le système politique des puissances européennes et particulièrement de la France : dans ces derniers livres, il applique les principes généraux de sa doctrine du pouvoir aux problèmes concrets posés en France et en Europe à la suite de la Révolution. En 1802, il fait paraître un nouvel ouvrage théorique, dans lequel il élargit encore sa conception en en développant les bases philosophiques : *La Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*. C'est alors qu'il retourne à Millau, refusant la proposition que lui fait le Premier Consul de réimprimer, aux frais de l'État, la *Théorie du pouvoir*. Il refuse aussi, en 1806, d'être directeur du « Journal de l'Empire », et, en 1810, d'être le précepteur du fils de Louis Bonaparte, puis du roi de Rome. Sous l'Empire, il accepte seulement, sur les instances pressantes de Fontanes, de faire partie du Conseil de l'Université. Au moment de la restauration monarchique, il publie, en 1815, ses *Réflexions sur l'intérêt général de l'Europe*. Il est nommé à l'Académie française par Louis XVIII ; élu député, il se prononce pour l'abolition de la loi sur le divorce ; il devient ministre d'État ; on pense qu'à cette époque il est membre de l'occulte Congrégation. En 1817, il rassemble des *Pensées sur divers objets et Discours politiques*. En 1818, avec Chateaubriand et Lamennais, il fonde un journal : *Le Conservateur*. Il publie les *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* et des *Observations sur l'ouvrage ayant pour titre : « Considérations sur les principaux événements de la Révolution française » par M^{me} la baronne de Staël*. En 1823, il est élevé à la dignité de pair de France. En 1827, il exerce pendant quelques mois la direction de la censure. En 1829, il se retire définitivement à Millau, et publie en 1830 son dernier livre : *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société, suivie des Méditations politiques tirées de l'Évangile*. Il se tient complètement à l'écart du régime de la Monarchie de Juillet et meurt à Millau en 1840.

La pensée de Bonald est à prendre en bloc : du premier livre (paru en 1796) au dernier (paru en 1830), elle n'a pas évolué de manière significative. Elle est remarquable d'abord par sa massive cohérence, qui a impressionné, favorablement ou défavorablement, ses contemporains. Ce qui la caractérise, c'est le caractère absolument général de son argumentation, qu'elle conduit de manière rigoureuse à partir de principes dogmatiques : l'examen des faits n'intéresse guère Bonald, qui se contente de leur appliquer, rigidement, ses conceptions. De ce point de vue, sa démarche se distingue de celle, beaucoup plus empirique, de Joseph de Maistre, avec laquelle on l'a trop souvent identifiée. Bonald est un métaphysicien du pouvoir. On peut distinguer trois aspects dans sa doctrine, qui développe une conception du pouvoir,

une critique de l'homme intérieur, et une théorie de la parole : mais, sous ces trois intitulés, c'est un unique raisonnement qui se déroule, de manière apparemment inexorable, en reproduisant les mêmes arguments, souvent dans les mêmes termes. Bonald n'est pas l'homme des nuances, pas plus qu'il n'est celui des variations. Les dimensions imposées à un article ne permettent pas de présenter les trois thèmes qui viennent d'être énumérés ; on réservera provisoirement l'exposé du dernier, la théorie de la parole, qui est aussi le plus souvent mentionné⁸.

UNE MÉTAPHYSIQUE DU POUVOIR

Bonald est un théoricien du pouvoir absolu, parce qu'il considère le pouvoir en soi, dans l'absolu, et en faisant abstraction de toute question relative d'application : il traite non pas de tel ou tel pouvoir, ni non plus des pouvoirs, mais du pouvoir, et c'est pourquoi celui-ci détient dans son système de pensée une position fondatrice. En particulier Bonald ne se demande jamais qui, c'est-à-dire quel individu ou quel groupe d'individus, est le détenteur effectif ou légitime du pouvoir : car la nécessité du pouvoir n'est en rien particulière — ce qui impliquerait qu'on la situe et qu'on la limite — mais elle est universelle. Il présente donc une philosophie générale du pouvoir, s'appuyant sur ce principe : partout il y a du pouvoir, et celui-ci est la raison d'être de tout ce qui existe, précisément parce qu'à son niveau la légitimité coïncide avec l'universalité. On pourrait dire à la limite : la vérité absolue du pouvoir, c'est qu'il règne absolument, et qu'il est partout au pouvoir.

Cette philosophie du pouvoir fonde inséparablement le théologique et le politique, et donc garantit leur cohésion. En effet, le pouvoir, dans la société ou ailleurs, et indépendamment des conditions de son exercice singulier, est de l'ordre de l'absolu, du divin : il s'enracine dans le rapport originaire de Dieu à l'ensemble de sa création, qui constitue le modèle de toute relation de pouvoir. Il en résulte que le pouvoir politique dépend de cette source à laquelle il se rattache nécessairement : selon une formule essentielle chez Bonald, qui l'emprunte probablement à Leibniz dont il se présente souvent comme le continuateur, le pouvoir dans la société et dans l'homme est l'*expression* du pouvoir en Dieu, et c'est précisément de cette analogie qu'il tire son autorité.

8. Les œuvres de Bonald n'ont pas fait l'objet de rééditions depuis le XIX^e siècle, à l'exception de quelques titres isolés et de recueils d'extraits. Les citations seront ici données en référence à l'édition des Œuvres complètes en trois volumes in quarto imprimés par MIGNE (Paris, À la propagande des bons livres, 1859-1864).

En politique, cette conception se développe à travers la thèse fondamentale d'après laquelle il n'y a pas de société sans pouvoir, parce que le pouvoir est partout dans l'ordre social : il est le principe nécessaire de sa permanence, c'est-à-dire de sa *constitution*. Ce terme, « constitution », joue lui aussi un rôle important dans le vocabulaire de Bonald, qui l'utilise au sens le plus large : voisin de celui d'organisation. Ce mot représente le fait qu'un être, quel qu'il soit, est soumis aux règles qui le « constituent » nécessairement en l'insérant dans un ordre qui le détermine absolument. Voici comment débute le premier livre de Bonald :

« Dans tous les temps, l'homme a voulu s'ériger en législateur de la société politique et en réformateur de la société religieuse, et donner une constitution à l'une et l'autre société ; or je crois possible de démontrer que l'homme ne peut pas plus donner une constitution à la société religieuse et politique qu'il ne peut donner la pesanteur aux corps, ou l'étendue à la matière, et que, bien loin de pouvoir constituer la société, l'homme par son intervention ne peut qu'empêcher que la société ne se constitue, ou, pour parler plus exactement, ne peut que retarder le succès des efforts qu'elle fait pour parvenir à sa constitution naturelle »⁹.

Et un peu plus loin, il écrit, dans le même sens : « Des sociétés non constituées ne méritent pas plus le nom de société qu'un corps qui ne serait pas pesant ne mériterait le nom de corps »^{9 bis}. La société est donc régie par les lois de sa constitution indépendamment de toute intervention, de toute initiative humaine : et ceci s'explique par le fait que cette constitution exprime, manifeste, un rapport universel de pouvoir dont la nécessité est inscrite en elle.

Au moment où sa *Théorie du pouvoir* est sur le point d'être publiée, en 1796, Bonald rajoute à la seconde partie de son livre un important Supplément, pour donner son point de vue sur un ouvrage qui vient de paraître et dont il a aussitôt pris connaissance : *l'Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain* de Condorcet. En argumentant ses divergences à l'égard de cet auteur, qui développe une conception de la société exactement antithétique à la sienne, Bonald trouve l'occasion de revenir sur les points fondamentaux de sa doctrine. C'est ainsi que, rencontrant dans le texte de Condorcet la formule « art social », il lui applique ce commentaire : « La philosophie fait de la société un art, la

9. LOUIS DE BONALD, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, in MIGNE, I, Préface, p. 121.

9 bis. *Ibid.*

nature en fait un être »¹⁰. Il développe la même idée un peu plus loin dans ces termes :

« Condorcet veut que ce soit l'homme qui perfectionne la société et je soutiens au contraire que ce n'est que la société qui perfectionne l'homme intelligent et physique [...]. Bien loin que l'homme perfectionne la société, il ne peut qu'empêcher la société de se perfectionner, ou pour mieux dire il ne peut qu'empêcher le développement des rapports nécessaires dont l'ensemble forme la constitution, en voulant établir dans les sociétés des rapports absurdes, ouvrage de sa volonté destructive, et qu'il maintient par une force déréglée, c'est-à-dire que l'homme social se déprave et se déconstitue lui-même, en voulant constituer la société, et que la société constitue l'homme ou le règle, en se constituant elle-même »¹¹.

Ceci signifie que, si les hommes font et défont *les sociétés*, ils ne peuvent rien changer à *la société*, car celle-ci est soumise une fois pour toutes à la loi absolue et unique du pouvoir, dont elle n'est que l'« expression ». C'est pourquoi c'est la société qui constitue l'homme et non l'inverse : tout au plus l'homme peut-il « déconstituer » la société, et ainsi se déconstituer lui-même. Le pouvoir, sous peine de perdre sa propre nature de pouvoir, ne peut se plier aux exigences ou aux désirs des hommes : s'il le fait, il se dénature, c'est-à-dire qu'il se désorganise. Et ceci donne l'explication des révolutions : elles consistent dans la remise en cause de ce qui est au principe du pouvoir et à la base de toute constitution sociale.

On comprend donc que Bonald se soit fermement opposé aux tentatives de tous les théoriciens du contrat social, qui ont cherché à expliquer l'existence des sociétés à partir de la volonté des hommes. Le fait constitutif de *la société*, et donc de toutes les sociétés, ne peut être un contrat, ni une forme quelconque de l'initiative humaine : ce ne peut être que le pouvoir, tel qu'il existe en soi, et s'impose à toutes les sociétés, auxquelles il donne la loi immuable de leur constitution. C'est en ce sens que Bonald parle d'une « législation primitive » (c'est le titre d'un de ses livres), dont les conditions générales préexistent à l'existence particulière de chaque société et la déterminent en lui fixant le critère absolu de sa légitimité et en en organisant la constitution. Cette législation est la loi du pouvoir qui exige de tous les hommes qu'ils lui obéissent, et qui, par-là même, analogiquement, instaure entre eux des rapports d'obéissance à l'image de cet ordre radical qui les constitue.

10. *Ibid.*, Supplément de la deuxième partie, in MIGNE, I, p. 730, n. 1.

11. *Ibid.*, p. 739.

« Dieu et l'homme, les hommes entre eux, êtres semblables de volonté et d'action, sont tous, par le fait seul de cette similitude, et de cette inégalité, dans un système ou un ordre nécessaire de volontés et d'actions appelé société ; car si l'on suppose égalité de volonté et d'action dans les êtres, il n'y aura plus de société ; tout sera fort ou tout sera faible, et la société n'est que le rapport de la force à la faiblesse »¹².

Le vice du contrat social tient à son caractère fictivement égalitaire. Or Dieu, qui est en quelque sorte l'autre nom du pouvoir, a créé les hommes semblables, c'est-à-dire à son image, mais non égaux, dans la mesure où il n'a pu les créer que conformes à l'acte même par lequel il les a créés, en les insérant d'emblée dans ces relations de pouvoir qui conditionnent toute leur existence et dont ils ne peuvent légitimement s'écarter : s'ils ne les respectent pas, ce n'est pas, comme ils le croient, pour constituer un nouvel ordre, dont ils assumeraient le contrôle exclusif, mais c'est de manière à échapper aux règles fondamentales d'une constitution ou d'un ordre social.

« Si les rapports entre les êtres sociaux sont nécessaires ou tels qu'ils ne puissent être autres qu'ils ne sont sans changer la nature des êtres, la nature des êtres veut donc produire les êtres nécessaires ; car tout être veut invinciblement se placer dans l'état le plus conforme à sa nature : donc la nature des êtres sociaux veut ce que veut la volonté générale de la société. Mais Dieu aime les êtres qu'il a créés, puisqu'ils sont bons, c'est-à-dire faits à son image, il veut donc aussi leur conservation ; il veut donc aussi les lois ou rapports nécessaires, qui assurent leur conservation ou leur existence dans l'état le plus conforme à leur nature. Donc la volonté générale de la société, la nature des êtres en société, la volonté de Dieu, veulent la même chose ou sont conformes ; donc elles ne sont qu'une même volonté, parce que des volontés qui n'occupent point d'espace peuvent se réunir en une seule et même volonté. Ainsi volonté générale de la société, du corps social, de l'homme social, nature des êtres sociaux ou de la société, volonté sociale, volonté de Dieu même, sont des expressions synonymes dans cet ouvrage »¹³.

La loi que Dieu impose à la société est une loi de conservation, littéralement conservatrice, qui commande ainsi toutes les volontés en leur imposant ce même but, qui est d'assurer la permanence et l'universalité du pouvoir.

L'idée de souveraineté populaire, telle qu'elle découle logiquement des théories du contrat, se trouve du même coup réfutée.

12. L. DE BONALD, *Législation primitive*, I-1, chap. 8-1, in MIGNE, I, p. 1191.

13. ID., *op. cit. supra* n. 9, I-1, chap. 2, in MIGNE, I, p. 147.

« Des hommes qu'on a honorés du titre de métaphysiciens politiques, et dont toute la métaphysique est l'obscurité d'un esprit faux, et toute la politique les désirs effrénés d'un cœur corrompu, ont avancé que la souveraineté résidait dans le peuple. C'est là une proposition générale ou abstraite ; mais lorsqu'on veut en faire l'application à l'histoire ou par l'histoire, il se trouve que le peuple n'a jamais été et qu'il ne peut jamais être souverain : car où seraient les sujets quand le peuple est souverain ? Si l'on veut que la souveraineté réside dans le peuple, dans ce sens qu'il ait le droit de faire les lois, il se trouve que nulle part le peuple n'a fait des lois, qu'il est même impossible qu'un peuple fasse des lois, et qu'il n'a jamais fait, et qu'il ne peut jamais faire autre chose qu'adopter des lois faites par un homme appelé par cette raison législateur : or adopter des lois faites par un homme, c'est lui obéir ; et obéir n'est pas être souverain mais sujet, et peut-être esclave. Enfin si l'on prétend que la souveraineté réside dans le peuple, dans ce sens que le peuple en délègue l'exercice en nommant ceux qui remplissent les diverses fonctions, il se trouve que le peuple ne nomme personne et ne peut même nommer qui que ce soit ; mais qu'un nombre convenu d'individus, qu'on est convenu d'appeler peuple, nomment individuellement qui bon leur semble, en observant certaines formes publiques ou secrètes dont on est également convenu. Or des conventions ne sont pas des vérités : car les conventions humaines sont contingentes, c'est-à-dire qu'elles peuvent être ou n'être pas, ou être autres qu'elles ne sont ; au lieu que les vérités sont nécessaires, c'est-à-dire qu'elles doivent être et qu'elles ne peuvent être autres qu'elles ne sont sans cesser d'être des vérités. Donc cette proposition générale ou abstraite : la souveraineté réside dans le peuple, n'a jamais reçu et ne peut recevoir aucune application ; donc c'est une erreur »¹⁴.

L'argumentation développée dans ce texte est suffisamment claire pour ne nécessiter aucune explication complémentaire.

Le même raisonnement établit que la constitution unique de toute société est monarchique : la monarchie absolue ne fait que développer, dans sa forme, ce qui constitue l'essence du rapport social, dont elle réalise le caractère nécessaire dans l'existence, radicale et incontestée, d'une pure autorité. Cette autorité est tellement pure qu'elle ne peut appartenir à personne en particulier ; pour Bonald, ce qui caractérise la monarchie, c'est qu'en elle le pouvoir est général, alors que dans l'état populaire ou démocratique il est toujours particulier. Or un pouvoir particulier, qui est aussi le pouvoir d'un particulier ou d'un groupe de particuliers, tend par sa nature même à l'arbitraire : les démocraties portent en elles la tyrannie, et les révolutions finissent toujours par engendrer des dictateurs, parce qu'elles remettent en cause le principe de l'universalité du pouvoir.

14. *Ibid.*, Préface, in MIGNE, I, p. 132-133.

« Dans la monarchie tout est social : religion, pouvoir, distinctions ; dans l'état populaire, tout est individuel, chacun a sa religion, chacun son pouvoir, chacun veut se distinguer ou dominer par ses talents ou par sa force. Dans la monarchie, parce que le pouvoir est social, sa limite est dans les institutions sociales ; dans les démocraties, parce que le pouvoir est individuel, sa limite est dans l'homme »¹⁵.

Les diverses formes de régimes démocratiques décomposent la société qu'elles subordonnent aux intérêts particuliers des individus, intérêts qu'elles font valoir comme des droits : alors il n'y a plus d'ordre social, mais seulement rassemblement d'individus, somme de volontés particulières, « masse », sans unité ni principe. La société authentique au contraire est fondée, non sur la revendication des droits, individuels, donc particuliers, mais sur l'observation des devoirs, collectifs, donc universels et nécessaires. C'est à cette condition seulement que peut être maintenue la cohésion de la société, en rapport avec ce principe exclusif de pouvoir qui en commande toute l'organisation, c'est-à-dire la « constitution ».

En ce sens, Bonald est un théoricien du droit naturel : il pose l'existence de lois fondamentales de la société, communes à toutes les sociétés, et ces lois expriment les rapports nécessaires, rapports d'obligation, qui lient les hommes entre eux, selon une formule qui se trouvait déjà chez Montesquieu.

« Si la société n'est pas dans la nature de l'homme, pourquoi y a-t-il des sociétés ? La société existe : elle est donc dans la nature de l'homme ; les lois de son existence sont donc nécessaires comme la nature de l'homme. Constituée comme l'homme elle a comme lui l'existence pour objet, et elle doit, par sa nature, tendre à sa conservation, à sa perfection, parce que l'homme, par sa nature, tend à l'existence et au bonheur »¹⁶.

« La société existe » : cette formule a une portée générale, bien au-delà d'une constatation empirique. Bonald, et c'est ici qu'il se sépare de Montesquieu, ne veut pas dire qu'il existe de fait des sociétés, mais que ce qui existe c'est la société en elle-même, en tant qu'elle incarne, ou exprime, le principe qui la fait être. « La société est un être : car si elle n'était pas un être, elle n'existerait pas »¹⁷. C'est précisément de cette manière que Bonald répond aussi à Condorcet : la société est un être, parce qu'elle n'est pas un produit de l'art humain, et qu'il n'appar-

15. *Ibid.*, I-5, chap. 4, in MIGNE, I, p. 358.

16. *Ibid.*, Préface, in MIGNE, I, p. 127.

17. *Ibid.*, I-1, chap. 2, in MIGNE, I, p. 145.

tient pas aux hommes d'en remettre en question les lois, c'est-à-dire de modifier le régime de pouvoir auquel elles sont, de toute façon, soumises.

Évidemment, la nature qui soutient ce droit n'est pas dans un rapport immanent à soi, mais elle est déterminée par un principe transcendant : ce n'est pas la nature au sens de la physiologie, mais la nature au sens de la théologie. C'est pourquoi Bonald qui attache autant d'importance que son contemporain Cabanis à la notion d'organisation, en donne une définition exactement opposée, en tant qu'elle la lie précisément à une structure de pouvoir. Les lois qui agissent dans la société, et « constituent » sa nature, lui sont imposées de l'extérieur : elles sont d'institution, non pas humaine mais divine, dans la mesure où elles ont été voulues par Dieu qui soumet toute sa création à son pouvoir littéralement théocratique. C'est par-là que Bonald échappe à une conception naturaliste de la société, et même cesse d'être un théoricien du droit naturel : d'abord parce qu'il élimine, autant que possible, toute référence au droit, celui-ci indiquant plutôt le mouvement qui déconstitue la société ; ensuite parce que sa nature est une nature instituée, nature artificielle, qui n'existerait pas si elle n'obéissait à un commandement dont le principe est surnaturel. S'il y a une nature humaine, liée à l'existence d'un libre arbitre, c'est elle qui explique la tendance par laquelle les hommes sont portés à s'écarter de ce commandement, dont la loi ne leur est pas « naturelle », et auquel il faut sans cesse qu'ils soient ramenés par la contrainte, ce à quoi le droit ne suffit pas, mais à quoi il faut la force.

La loi sociale diffère donc d'une loi naturelle : c'est pourquoi Bonald répète souvent, en prenant le contre-pied d'une thèse de Vico, que la connaissance de la nature extérieure s'est développée sans rencontrer d'obstacles majeurs, parce que les intérêts des hommes et leur nature d'homme n'y étaient pas directement impliqués, et parce que aussi, dans ce cas, la loi apparaît complètement immanente à son objet, alors que la connaissance de la société a été retardée parce qu'elle contrariait ces intérêts. La vérité, ce n'est pas ce qu'on fait, au sens d'une pratique spontanée, mais ce qu'on doit faire, en suivant la règle fondamentale du pouvoir.

« Dans les découvertes que l'homme a faites dans le monde physique, il n'a eu à combattre ou à persuader que ses sens ; et les sens cèdent à la force de l'expérience ou à l'ascendant de la raison. Mais, dans ses recherches sur le monde intellectuel, sur sa propre nature, et sur la nature des sociétés dont il est membre, l'homme a à combattre ou à vaincre ses passions : et les passions ne cèdent qu'à la force, et elles bravent toute autre autorité et jusqu'à celle de l'évidence »¹⁸.

18. *Ibid.*, Préface, in MIGNE, I, p. 127.

La société existe, mais ce fait dont la nature est idéale plutôt qu'empirique n'est pas du tout « évident » : c'est qu'il n'est pas un fait simplement donné, faisant l'objet d'une constatation immédiate ; il est lié à l'observation d'une règle qui en ordonne la construction.

C'est ici que, par un raisonnement qui peut surprendre, Bonald retrouve les doctrines de la perfectibilité, en les réinterprétant dans sa propre perspective. L'ordre social n'est pas un ordre donné, mais un ordre imposé : ce qui est posé au départ, dans le système de la législation primitive, c'est le principe de cet ordre, mais non les formes de son actualisation. Ainsi Dieu, qui est pouvoir, a-t-il nécessairement créé selon la loi du pouvoir, en imposant au monde qu'il a créé la forme du pouvoir : mais sa création ne se ramène pas à un acte initial, instantané, qui n'aurait qu'une valeur momentanée ; elle est cette production perpétuelle de l'ordre, qui le recrée partout et dans tous les temps, aussi bien dans les consciences individuelles que dans les formes collectives de la société. C'est pourquoi, d'après Bonald, les sociétés tendent vers leur état naturel, qui est leur fin, et qui ne se confond nullement avec leur état natif. La permanence du pouvoir n'implique donc pas un immobilisme social, une suspension du développement historique des sociétés, bien au contraire, puisque ce développement est inséparable de la réalisation de l'ordre qui lui confère son unique sens. On comprend alors comment Comte pourra, sous la rubrique « ordre et progrès », rassembler les enseignements de Condorcet et de Bonald, dans une doctrine apparemment cohérente.

En quoi consiste la norme qui constitue toute société, et en conditionne en même temps le développement ? Elle se formule à travers un rapport hiérarchique de soumission, dont la particularité est qu'il est un rapport ternaire, et non seulement la relation binaire de subordonnant à subordonné : c'est donc qu'entre eux il interpose un intermédiaire ou un moyen terme. C'est la raison pour laquelle Bonald, parmi les théoriciens politiques, passe pour un théoricien des corps intermédiaires. Cette relation commande, à tous les niveaux, tous les aspects de la réalité, dans lesquels elle se reproduit analogiquement. Dans son expression la plus abstraite, elle prend la forme : Cause/ Moyen/ Effet. Dans son expression théologique, elle devient : Dieu/ Médiateur/ Humanité. Dans son expression politique : Pouvoir/ Ministre/ Sujet. Dans son expression naturelle : Père/ Mère/ Enfant. Dans son expression sociale : Roi/ Noblesse/ Peuple. Etc. C'est donc un seul et même rapport qui détermine *a priori* la forme de tout ordre, et en particulier de l'ordre social. On comprend pourquoi celui-ci est constitué à l'image de la famille, famille et société exerçant d'ailleurs une même fonction d'éducation, qui assure la transmission et la conservation de la tradition. L'universalité

de cette relation de pouvoir est garante de sa nécessité et condition de sa permanence : c'est elle qui organise effectivement un monde dans lequel il y a toujours et partout du pouvoir, puisque celui-ci est le lien essentiel de tous les êtres. C'est pourquoi aussi ce pouvoir, qui se retrouve uniformément dans tout ce qui existe, n'est pas *un* pouvoir, et n'appartient pas non plus à personne en particulier. De telle manière qu'exercer un pouvoir, à quelque titre que ce soit, ne soit jamais que se soumettre à la règle du pouvoir, c'est-à-dire obéir, en se pliant à une obligation, à un devoir, dont la règle est celle même qui fait que le monde existe.

Bonald pense selon un mode essentiellement analogique, et sa théorie du pouvoir consiste dans le développement d'une analogie fondamentale. Comme on vient de le voir, celle-ci produit ses effets de signification dans d'autres domaines que celui de la politique : la notion d'organisation qu'elle informe débouche sur une conception générale de l'ordre dont le principe est donné par la règle du pouvoir telle qu'elle vient d'être exposée. Ceci a des conséquences très importantes dans le domaine de la science de l'homme, question qui prend une importance capitale dans la première moitié du XIX^e siècle. La découverte de Bonald, c'est que l'homme est d'emblée et de part en part pris dans des relations de pouvoir qui décident de toute son existence. Ainsi l'homme est réglé comme la société : « L'homme est la société en abrégé, la société est un homme en grand »¹⁹. De ce fait, la problématique de l'anthropologie se trouve déplacée, et à la limite effacée, puisque l'étude des formes de l'organisation humaine n'est qu'un cas particulier à l'intérieur d'un problème plus général, qui est celui de l'ordre en soi : il n'y a donc rien de spécifique « dans » l'essence humaine, qui ne peut être au contraire connue qu'à l'extérieur d'elle-même. Au mythe de l'« homme intérieur », qui oriente déjà les recherches de Cabanis, Bonald substitue la réalité de « l'homme extérieur ».

C'est pourquoi Bonald oppose à la définition de l'homme élaborée par les Idéologues : « une masse organisée et sensible qui reçoit l'esprit de tout ce qui l'environne et de ses besoins », cette caractérisation exactement inverse : « une intelligence servie par des organes »²⁰. Dans cette formule célèbre, le mot important est : « servir », car c'est lui qui indique que l'homme, dans sa propre constitution physiologique, est traversé par la relation de pouvoir dont il n'est lui-même qu'une

19. *Ibid.*, I-4, chap. 5, in MIGNE, I, p. 318.

20. L. DE BONALD, *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, chap. 4, « De la physiologie » et chap. 5, « Définition de l'homme », in MIGNE, III, p. 144 et sq., texte cité p. 149.

expression entre autres. Cette relation est celle qui relie une cause à ses effets par l'intermédiaire d'un moyen : dans l'existence humaine, elle est celle qui relie l'âme au corps par l'intermédiaire de ce « ministre » qu'est le cerveau. Cabanis, qui n'en a eu qu'une vue incomplète, est tombé, selon Bonald, dans l'illusion d'une physiologie démocratique, égalitaire, aveugle à la réalité nécessaire du pouvoir.

« Ceux qui attribuent à la seule organisation du corps humain le principe des fonctions et des actions de l'homme, et qui placent en particulier dans l'organe cérébral la cause de toutes ses déterminations morales, ressemblent à un villageois qui, introduit dans la maison d'un grand seigneur, s'imaginerait que tous les gens qu'il voit occupés aux divers emplois de la domesticité, agissent pour leur propre compte, et constituent à eux seuls le gouvernement de la maison ; et si par hasard il allait plus loin que les cours ou l'antichambre, et qu'il pénétrât jusqu'à l'intendant, il s'en retournerait persuadé qu'il a vu le maître, et ne se douterait seulement pas que cet homme, qui lui a paru exercer sur toute la maison un empire si étendu, n'en est lui-même que le premier domestique. Nos organisateurs tombent précisément dans la même méprise, lorsqu'ils attribuent la puissance ordonnatrice à l'ensemble des organes, qui ne sont que les instruments de la volonté, et qu'ils donnent à toute cette machine pour directeur suprême l'organe du cerveau, qui n'est lui-même qu'un premier ministre »²¹.

Les « organisateurs » — et ce mot ne peut pas ne pas faire penser à Saint-Simon — croient que toute organisation est régie par un principe immanent : le modèle d'ordre que Bonald déduit de la théologie créationniste établit au contraire qu'il n'y a d'organisation que sur la base d'une autorité, dont elle reproduit la forme dans sa propre constitution.

Il est vrai que Cabanis, en donnant une représentation uniformément corporelle de cette organisation, a du même coup placé celle-ci en rapport avec des influences extérieures : climat, âge, sexe, caractère, etc. ; son anthropologie consiste précisément à étudier le rôle de ces différents facteurs dans la formation de chaque organisme, auxquels elle donne les caractères spécifiques de l'existence individuelle. Mais une telle « analyse » a précisément pour terme l'existence de l'individu, comme si celle-ci avait une valeur singulière lui appartenant en propre. Pour Bonald au contraire, et c'est sur ce point précis que se concentre toute sa critique de l'anthropologie, il n'y a aucune réalité de l'individu comme tel, en tant que celle-ci serait donnée indépendamment des relations générales de pouvoir qui la constituent.

21. *Ibid.*, chap. 9, « L'âme n'est pas le résultat de l'organisation corporelle », in MIGNE, III, p. 210.

C'est donc toute une philosophie, ou une science générale, ayant son application dans le domaine de chaque science particulière, que Bonald établit à partir de sa réflexion sur l'autorité. Cette philosophie a une signification critique : c'est ce que montre la réflexion de Bonald sur l'« homme extérieur », qui développe les effets de sa conception du pouvoir à l'intérieur de la théorie de la connaissance.

L'HOMME EXTÉRIEUR ET LES COMMENCEMENTS DE LA SOCIOLOGIE

Très logiquement, les analyses précédentes conduisent Bonald à une critique de la raison individuelle, thème qui commence à être courant dans les dernières années du XVIII^e siècle, puisqu'on le retrouve aussi bien chez Reid que chez Burke, chez Herder que chez le jeune Hegel. Mais Bonald développe ce lieu commun sous une forme qui lui est particulière. En effet, il part de l'idée que la conscience humaine est d'abord conscience sociale, parce que c'est seulement à travers cette forme collective, qui est sa vérité, qu'elle peut entrer en rapport avec la vérité. L'erreur des « philosophes », c'est d'avoir fait prévaloir sur la raison générale dont les normes sont inscrites dans la constitution de la société, sous la forme d'un système d'obligations, les droits d'une raison particulière, liée à l'existence de la conscience dans l'individu. Or penser, c'est une opération qui n'est possible qu'à l'intérieur d'une relation de pouvoir : car c'est se soumettre à une obligation, par exemple celle de respecter un système de croyances auquel il faut absolument adhérer pour donner un contenu objectif à ses représentations.

« Il faut donc croire à quelques vérités et obéir à quelques lois, sous peine de se mettre soi-même hors de la société ; et parce que nous naissons et nous vivons indépendamment de notre volonté membres de la société, nous ne faisons réellement, tout le temps de notre vie et avant tout consentement de notre part, que croire et obéir »²².

Penser, c'est en effet adopter un mode commun de pensée, c'est-à-dire non pas « juger », comme s'il ne dépendait que de nous-même de le faire, mais suivre ou adopter des préjugés.

La raison universelle est donc cette autorité supérieure, indiscutable, qui commande les opérations intellectuelles et leur confère leur valeur de vérité, indépendamment de tout point de vue individuel, de tout critère qui serait donné dans la conscience.

22. *Ibid.*, p. 250.

« J'ose dire que toute société entre les hommes serait impossible s'il n'y avait pas dans tous les esprits un fonds commun d'idées et de sentiments par lesquels ils peuvent s'entendre entre eux et être gouvernés les uns par les autres ; et si tous, maîtres et sujets, étaient comme des baromètres, tantôt hauts tantôt bas, suivant l'état de l'atmosphère et le degré de leur sensibilité organique, rien ne serait praticable de tout ce qui demande de l'union dans les sentiments, du concert dans les volontés, de l'ensemble dans les opérations »²³.

Au fond de toute réalité spirituelle, on trouve la croyance, car celle-ci, tirant sa force de la seule autorité, est l'expression légitime des rapports de pouvoir qui constituent la réalité. Au contraire, l'homme qui s'interroge sur la valeur de ses croyances,

« se constitue par cela seul en état de révolte contre la société ; il s'arroge, lui, simple individu, le droit de juger et de réformer le général, et il aspire à détrôner la raison universelle pour faire régner à sa place la raison particulière, — cette raison qu'il doit tout entière à la société, puisqu'elle lui a donné le langage, dont elle lui a transmis la connaissance, le moyen de toute opération intellectuelle »²⁴.

Comme l'avait montré Herder, dont Bonald a pu connaître les œuvres à l'occasion de son séjour en Allemagne, le rationalisme n'est donc qu'une forme de l'individualisme, et c'est pourquoi il conduit tendanciellement à la remise en question et à la destruction de l'ordre social.

Savoir, c'est donc croire, en se soumettant absolument à une autorité, c'est-à-dire en renonçant à examiner les sources de celle-ci pour la reconstruire à la manière des institutions de l'art humain.

« Il ne faut donc pas commencer l'étude de la philosophie morale par dire "je doute", car alors il faut douter de tout, et même de la langue dont on se sert pour exprimer son doute, ce qui est au fond une illusion de l'esprit, et peut-être même une imposture ; mais il est au contraire raisonnable, il est nécessaire, il est surtout philosophique de commencer par dire "je crois". Sans cette croyance préalable, des vérités générales qui sont reconnues sous une expression ou sous une autre dans la société humaine, considérée dans la généralité la plus absolue, et dont la crédibilité est fondée sur la plus grande autorité possible, l'autorité de la raison universelle, il n'y a plus de base à la science, plus de principe aux connaissances humaines, plus de point fixe auquel on puisse attacher le premier anneau de la chaîne des vérités, plus de signe auquel on puisse distinguer la vérité de l'erreur, plus de raison

23. *Ibid.*, p. 228.

24. *Ibid.*, chap. 1, « De la philosophie », in MIGNÉ, III, p. 57.

en un mot au raisonnement. Il n'y a plus même de philosophie à espérer, et il faut se résigner à errer dans le vide des opinions humaines, des contradictions et des incertitudes, pour finir par le dégoût de toute vérité, et bientôt par l'oubli de tous les devoirs. Il faut donc commencer par croire quelque chose, si l'on veut savoir quelque chose [...] »²⁵.

C'est donc bien une véritable théorie de la connaissance que Bonald déduit de sa métaphysique, ou de son ontologie du pouvoir.

Or la critique de la raison individuelle, au nom de l'autorité absolue du pouvoir en soi, conduit Bonald à remettre en question l'orientation de toutes les recherches de la philosophie contemporaine, qui ramènent celle-ci à un unique objet : l'étude de l'« homme intérieur ». À la réalité incertaine de cet homme intérieur, Bonald oppose la réalité nécessaire de l'« homme extérieur ». Cette contestation porte aussi bien contre Cabanis et Destutt de Tracy que contre Maine de Biran, Royer-Collard et Cousin, entre lesquels Bonald décèle, au-delà de leurs divergences particulières, une secrète connivence : celle que leur impose restrictivement la problématique d'une science de l'homme, présupposant *dans* l'essence humaine l'existence de caractères distinctifs qui la spécifient, présupposé que Bonald écarte résolument. Pour lui, le mode de fonctionnement de la pensée humaine s'explique par la méthode analogique, qui inclut celle-ci dans un ensemble plus vaste, dont elle n'est qu'une expression limitée ; de même, tous les aspects de l'existence humaine sont déterminés par l'ensemble des relations externes dans lesquelles ils sont engagés et compris, et en dehors desquelles ils n'ont aucune réalité ni aucune nécessité.

C'est ainsi que Bonald refuse de reconnaître un contenu effectif à la notion de fait de conscience.

« Les rationalistes ont cru trouver [le fait primitif de l'esprit] dans l'évidence, la raison suffisante, la raison pure, la conscience, l'intuition, la connaissance réfléchie, le sens moral, le sens commun, etc. Ils ont donc posé un fait purement intérieur et intellectuel, dont chacun est juge et dont personne n'est témoin ; fait aussi obscur que nos esprits sont impénétrables, aussi varié qu'ils sont différents ; fait sur lequel il est à peine possible à deux hommes de s'accorder pleinement et entièrement, fait par conséquent insuffisant pour fonder une certitude générale et universellement convenue, et qui même, fût-il évident pour chacun, ne pourrait encore avoir d'autorité sur tous, parce que l'évidence serait individuelle et que l'autorité doit être publique ; et de là sont venus et les systèmes et les incertitudes, et les disputes »²⁶.

25. *Ibid.*, p. 59.

26. *Ibid.*, p. 43.

L'évidence, en tant qu'elle est liée à l'acte par lequel la conscience se réfléchit elle-même, que les philosophes spiritualistes appellent « aperception », pour la distinguer de la perception extérieure (distinction dont le principe était déjà posé chez Locke), se présente comme une évidence interne, qui apparaît directement à l'individu, en tant qu'il appartient à l'humanité au sens générique de ce terme. Mais pour Bonald, la seule évidence authentique, du fait qu'elle est rattachée à l'autorité d'une révélation, prend nécessairement la forme d'une évidence extérieure, et elle se manifeste normalement à travers la soumission à une tradition, essentiellement collective et non individuelle.

Par-là même, Bonald invalide l'entreprise d'une analyse de la pensée, qu'elle prenne la forme d'une « idéologie », chez ceux qu'il appelle les « organisateurs », ou qu'elle prenne celle d'une « science de l'esprit », chez ceux qui se désignent eux-mêmes comme des « psychologues », le lien de l'une à l'autre se trouvant effectué dans la démarche singulière de Maine de Biran qui s'est trouvé exactement à leur articulation, et a lui-même parcouru le chemin qui conduit de la première à la seconde. Bonald a d'abord condamné la démarche des Idéologues.

« L'idéologie moderne ne voit que l'homme et son pur intellect, qu'elle place dans les sensations : science incomplète dans son objet, et fautive dans sa méthode, qui conduit au matérialisme en doctrine, à l'égoïsme en morale, à l'isolement en politique ; ne s'occupe que d'abstractions sans réalité et sans application, et dans laquelle l'homme étudiant son intelligence avec son intelligence et pensant en quelque sorte sa pensée, ressemble à celui qui voudrait s'enlever sans prendre au-dehors quelque point d'appui, ou qui s'efforcerait de voir son œil sans miroir, et de connaître son tact en lui-même et sans l'appliquer à un corps »²⁷.

Ce passage a été écrit et publié en 1802, en réponse aux doctrines de l'Institut national, en qui Bonald voit déjà des théoriciens de l'homme intérieur. Il est remarquable que cette même argumentation, quinze ans plus tard, conserve pour lui toute sa valeur à l'encontre de ceux-mêmes qui ont prétendu contrecarrer l'influence des Idéologues, et en lesquels Bonald identifie à l'inverse leurs continuateurs. Dans la leçon d'ouverture de son enseignement à la Sorbonne, en 1811, Royer-Collard, au moment même où il prétend rompre publiquement avec la tradition philosophique héritée du XVIII^e siècle, reconnaît précisément à la conscience la faculté que Bonald lui a toujours déniée, celle de se réfléchir elle-même, à la

27. L. DE BONALD, *op. cit. supra* n. 12, Discours préliminaire, in MIGNE, I, p. 1082.

manière d'un œil qui se verrait soi-même sans avoir à se regarder dans un miroir :

« Pour saisir les principes cachés sous l'inépuisable variété des formes qu'ils revêtent, la réflexion est le seul instrument qui nous ait été donné, et l'usage de cet instrument est une violence faite à la nature et à nos habitudes les plus invétérées. Cicéron le premier a comparé l'esprit à l'œil qui voit tout et ne se voit pas lui-même. Réfléchir, ce n'est pas comme on l'a dit rentrer en soi-même ; c'est en sortir, pour se placer dans le point de vue favorable à l'observation. En effet, toutes les opérations de l'entendement ont un objet vers lequel se dirige l'attention abandonnée à son cours naturel. Voulez-vous la détourner vers l'opération elle-même ? L'opération cesse. La réflexion est l'art de distribuer les forces de l'esprit de telle sorte qu'il agisse et soit en même temps spectateur de son action : elle divise l'attention sans l'affaiblir et lui imprime à la fois des directions qui semblent contraires. Quiconque n'est point capable de cet effort n'a point été doué de la faculté de l'observation intellectuelle ; pour lui les faits reposent sur l'autorité, non sur sa propre évidence. Qu'il subisse le joug des opinions établies ; la science ne lui devra point une vérité nouvelle »²⁸.

Pour Bonald, une telle opération est impossible de toute façon, parce qu'il n'y a rien « dans » la conscience, qui est tout au-dehors d'elle-même parce que son fonctionnement est soumis à un principe d'ordre qui lui est extérieur. Ce que Bonald esquisse ici, c'est, on le voit, une critique des fondements de la psychologie, critique dont les moyens lui sont fournis par sa doctrine du pouvoir.

Il n'y a pas de psychologie, au sens qu'on donne à ce terme dans la première moitié du XIX^e siècle, c'est-à-dire pas de science de l'esprit, parce que l'esprit, qui est le moyen ou l'instrument — Bonald dira aussi, par analogie, le « ministre » — de la connaissance, ne peut constituer en même temps son objet. Voici ce que Bonald écrit à ce sujet en 1818 :

« Notre esprit n'est qu'un instrument, qui nous a été donné pour connaître ce qui est hors de nous, et lorsque nous l'employons à s'étudier lui-même, nous le faisons servir tout à la fois et d'instrument pour opérer et de matière même pour notre opération : labeur ingrat, et sans résultat possible, qui n'est autre chose que frapper sur le marteau et qui ressemble tout à fait à l'opération d'un artisan qui, pour tout ouvrage, et dépourvu de toute matière, se bornerait à examiner, compter, disposer ses outils, et passerait son temps à les polir. Au lieu d'attacher le premier anneau de la chaîne de nos connaissances à quelque point fixe placé hors de l'homme, cet anneau, nous

28. *Fragments philosophiques de Royer Collard*, éd. par A. SCHIMBERG, Paris, Alcan, 1913, p. 6.

le tenons d'une main, et nous étendons la chaîne de l'autre, et nous croyons la suivre lorsqu'elle nous suit. Nous prenons en nous-mêmes le point d'appui sur lequel nous voulons nous enlever ; en un mot, nous nous pensons nous-mêmes, ce qui nous met dans la position d'un homme qui voudrait se peser lui-même sans balance et sans contrepoids. Jouets de nos propres illusions, nous nous interrogeons nous-mêmes, et nous prenons l'écho de notre propre voix pour la réponse de la vérité : je le répète, notre esprit n'est qu'un moyen de connaître, un instrument pour opérer hors de nous. Religion, morale, politique, littérature, sciences, arts, la société, l'univers, tout est à sa disposition : ce sont de riches et d'inépuisables matériaux qui attendent que la pensée de l'homme les mette en œuvre ; c'est là, c'est au-dehors qu'il faut diriger nos recherches, et la connaissance de nous-mêmes n'est que la connaissance de nos rapports avec les êtres semblables, et de nos devoirs envers eux »²⁹.

L'esprit n'est pas une forme ou une puissance, dont le système pourrait être analysé en lui-même, mais il ne peut être connu qu'en acte, dans ses opérations effectives, qui le mettent en rapport avec des matériaux — Bonald dit aussi, toujours par analogie, des « sujets » — auxquels il applique son propre travail de transformation. On sait tout le parti que Comte tirera de cette idée.

L'esprit n'existe donc que par la relation à ce qui lui est extérieur, et en particulier lorsqu'il s'applique à des tâches qui l'insèrent dans un réseau complexe de déterminations, dont la réalité excède ses propres limites : c'est-à-dire qu'il ne fonctionne réellement, et si on peut dire authentiquement, que lorsqu'il se soumet à l'autorité d'un pouvoir, autorité absolue, parce qu'elle ne se ramène pas à un principe immanent, qu'il pourrait toujours remettre en cause en le soumettant à son propre examen. C'est pourquoi le système des connaissances humaines n'a pas son fondement dans une psychologie, mais dans quelque chose qui, bien que ce mot ne puisse encore être prononcé — il reviendra plus tard à Comte de le formuler — ressemble fort à une sociologie. L'examen de la conscience individuelle, l'investigation psychologique de l'homme intérieur, ne peut en effet déboucher que sur une spéculation illusoire, parce qu'elle est sans objet, sans prise aucune sur une réalité effective, parce qu'elle tente d'identifier la nature de l'esprit dans l'existence de l'individu, isolée des rapports collectifs qui déterminent toutes ses opérations : son « savoir », fondé sur l'esprit d'examen, hérité du protestantisme qui privilégie indûment la raison individuelle, est parfaitement stérile. Le texte précédent continue ainsi :

29. L. DE BONALD, *op. cit. supra* n. 20, chap. 1, in MIGNE, III, p. 34.

« Mais si nous nous obstinions à creuser nos idées pour y chercher nos idées, à vouloir connaître notre esprit au lieu de vouloir connaître avec notre esprit, ne risquons-nous pas de faire comme ces insensés du Mont Athos qui, les journées entières, les yeux fixés sur leur nombril, prenaient pour la lumière incréée des éblouissements de vue que leur causait cette situation ? L'esprit s'épuise, se dessèche, se consume dans ces stériles contemplations de lui-même : triste jouissance d'un esprit timide que je n'oserais appeler étude, et qui le rend inhabile à se porter au-dehors, et infécond à produire »³⁰.

Aux incertaines ruminations de l'introspection, il faut donc opposer la rigueur d'un savoir, nécessaire précisément parce qu'il ne limite pas son objet aux phénomènes de la conscience.

Ces derniers textes ont paru en 1818. L'année suivante, en 1819, A. Comte écrit à son ancien camarade d'études Valat une lettre, dans laquelle il prend lui aussi position contre le principe d'une psychologie fondée sur l'observation interne de l'esprit, suivant une argumentation qui sera reproduite, pratiquement dans les mêmes termes, dans la première leçon du *Cours de philosophie positive* :

« L'esprit de l'homme, considéré en lui-même, ne peut être un sujet d'observation, car chacun ne peut, évidemment, l'observer dans autrui ; et, d'un autre côté, il ne peut pas non plus l'observer dans lui-même. Et en effet, on observe les phénomènes avec son esprit ; mais avec quoi observerait-on l'esprit lui-même, ses opérations, sa marche ? On ne peut pas partager son esprit, c'est-à-dire son cerveau, en deux parties, dont l'une agit, tandis que l'autre la regarde faire, pour voir de quelle manière elle s'y prend ; croire cela possible, c'est tomber dans la même erreur, c'est se faire la même illusion que lorsqu'on dit que nous voyons les objets parce que leurs images se peignent au fond de l'œil. Mais avec quoi voyez-vous les images ? répondent les physiologistes. Il vous faudrait un autre œil pour les regarder, si les impressions lumineuses agissaient comme images sur votre rétine. Il en est de même ici : vous voulez observer votre esprit, mais avec quoi le regarderez-vous ? Il vous en faudrait un autre pour l'examiner. Il résulte de là que les prétendues observations faites sur l'esprit humain considéré en lui-même et *a priori* sont de pures illusions ; et qu'ainsi tout ce qu'on appelle logique, métaphysique, idéologie, est une chimère et une rêverie, quand ce n'est point une absurdité. Les bons esprits sont depuis longtemps assez bien d'accord sur ce point ; mais je ne sache point qu'on se soit ainsi rendu compte de ce résultat »³¹.

30. *Ibid.*

31. Auguste COMTE, Lettre à Valat, 24 septembre 1819, in *Correspondance Comte-Valat*, Paris, Société positiviste, 1870, p. 89-90.

Comte ne fera donc aucune place à la psychologie dans sa classification des sciences : or cette élimination, qui est tout sauf une omission, puisqu'elle est complètement argumentée, c'est en grande partie la lecture de Bonald qui lui en a inspiré le principe³².

On comprend alors par quelle suite de raisonnements Bonald a été amené à présenter, en opposition à l'étude psychologique de l'homme intérieur, celle, sociologique avant la lettre, de l'homme extérieur, c'est-à-dire de l'homme social. Dans le même livre de 1818, Bonald introduit ainsi cette étude :

« Il s'agirait donc de trouver un fait, un fait sensible et extérieur, un fait absolument primitif et *a priori*, pour parler avec l'école, absolument général, absolument évident, absolument perpétuel dans ses effets ; un fait commun et même usuel, qui pût servir de base à nos connaissances, de principe à nos raisonnements, de point fixe de départ, de criterium enfin de vérité [...]. Ce fait, pour les sciences morales, doit être non seulement extérieur et par conséquent sensible, mais il doit être encore moral ou pris dans l'ordre des choses morales puisqu'il doit servir de base à la science des êtres moraux et de leurs rapports à la science de Dieu, de l'homme et de la société. Ce fait, nous en avons vu la raison, ne peut se trouver dans l'homme, je veux dire dans l'individualité morale ou physique de l'homme ; il faut donc le chercher dans l'homme extérieur ou social, c'est-à-dire dans la société »³³.

L'homme extérieur, c'est donc bien l'homme social, c'est-à-dire, pour Bonald, l'homme pris dans des rapports de pouvoir qui le déterminent de l'extérieur.

Par rapport au discours commun de la philosophie de son époque, la position de Bonald est aberrante : rétrograde, dans son énoncé même qui se place sous l'autorité et la garantie d'une vérité primitive, mais en même temps profondément anticipatrice, parce que, en raisonnant sur la tradition, et en lui donnant la forme d'une nouvelle tradition, elle finit

32. Remarquons que sur ce point, Comte et Bonald avaient été précédés par SAINT-SIMON, comme en témoigne ce passage des *Fragments d'une histoire de l'homme*, 1810, cité in *Œuvres de Saint-Simon*, Paris, Anthropos, rééd. 1966, t. VI, p. 341 : « Condillac a clairement démontré que toutes les opérations de notre esprit étaient des comparaisons. Une comparaison faite par une seule personne est toujours incomplète : car un homme ne peut pas se dédoubler, il ne peut pas se dépouiller de son soi et son soi éprouve toujours une prédilection en faveur d'un des deux termes de la comparaison ; il ne peut pas conserver d'impartialité ; par conséquent, il n'est pas en état de tenir la balance ; en un mot, une comparaison faite par un seul homme est un procès qui a été jugé par une des parties. Une comparaison à laquelle deux ou un plus grand nombre de personnes concourent vaut mieux qu'une comparaison monologique parce qu'alors chaque terme de la comparaison a son avocat. On appelle cette espèce de comparaison une discussion. »

33. L. DE BONALD, *op. cit. supra* n. 20, chap. 1, in MIGNE, III, p. 41.

paradoxalement par remettre en question d'autres traditions, en s'ouvrant aussi sur de nouvelles manières de penser. Pour apprécier ce qu'il y a de spécifique dans la situation de Bonald, on fera naturellement référence à l'étonnant rapport de filiation qui lie sa pensée à celle de Comte : ici il y a eu réellement influence. Mais on peut aussi faire un rapprochement encore plus incongru, indépendamment de toute relation effective d'influence ou de filiation. En 1845, le jeune Marx, réfléchissant sur le matérialisme de Feuerbach, y trouve occasion de formuler polémiquement certaines vérités qui pourront ensuite paraître « révolutionnaires », dans la mesure où elles constituent l'ébauche d'un nouveau matérialisme. Relisons la sixième des « thèses sur Feuerbach » :

« Feuerbach résout l'essence religieuse en l'essence humaine. Mais l'essence humaine n'est pas un abstractum inhérent à l'individu singulier. Dans sa réalité effective, elle est l'ensemble des rapports sociaux. Feuerbach, qui n'entreprend pas la critique de cette essence considérée dans sa réalité effective, est de là poussé, premièrement à faire abstraction du cours de l'histoire et à fixer pour soi le sentiment religieux, et à présupposer, en l'isolant, un individu abstraitement humain ; de là deuxièmement, l'essence humaine ne peut chez lui être saisie que comme "genre", comme universalité interne, muette, reliant la pluralité des individus d'une manière simplement naturelle. »

Qu'est-ce que Marx a voulu dire en écrivant ces lignes qu'on a considérées comme prophétiques, dans la mesure où elles sont porteuses de tout un avenir de pensée ? Que l'homme n'est plus dans l'homme, en ce sens que sa réalité ne peut être ramenée à une essence abstraite pouvant se retrouver identiquement « dans » chaque homme, sous la forme d'un « abstractum inhérent à l'individu singulier », d'une « universalité interne ». Et à cette fiction, qui correspond à celle de l'homme intérieur, à laquelle la critique feuerbachienne reste encore attachée, Marx oppose la réalité effective de « l'ensemble des rapports sociaux », c'est-à-dire de ce qu'on peut aussi appeler l'homme extérieur. Bien sûr, cette thèse s'inscrit, avec Marx, dans un contexte qui n'a rien à voir avec la théorie bonaldienne du pouvoir : il reste qu'elle se formule dans des termes qui sont très voisins de ceux de Bonald. Et cette rencontre de deux adversaires de l'idéologie bourgeoise, qu'ils critiquent sur deux bords opposés, ne saurait tellement étonner, après tout.

En tout cas, quelqu'un, du vivant de Bonald, ne s'est pas trompé sur la perspective ouverte par sa démarche. C'est Maine de Biran, qui, après la publication des *Recherches philosophiques* de 1818, a entrepris, en réponse, tout un ouvrage, resté inachevé, dont les matériaux ont été

plus tard rassemblés sous le titre *Défense de la philosophie*³⁴. Ces notes de travail sont intéressantes, car elles révèlent la portée que Maine de Biran a reconnue à la tentative de Bonald : en remettant en question la capacité de la conscience individuelle à atteindre par ses propres moyens des vérités premières, Bonald s'est attaqué à toute une manière de penser philosophique dont il a récusé le principe, celle qui s'appuie sur l'existence du sujet personnel, du « moi » actif et de sa spontanéité. On sait que, pour Maine de Biran, ce qui constitue cette conscience personnelle, c'est l'effort volontaire du sujet agissant, source de toute vérité, dont le « fait primitif » donne son point de départ au mouvement d'ensemble de la réflexion intellectuelle. Mais, pour Bonald, ce sujet actif n'est au contraire qu'un sujet d'erreur, précisément parce qu'il prétend découvrir en lui-même, dans son isolement, les fondements qui garantissent la légitimité de son initiative : pour accéder à la vérité, selon Bonald, il faut donc que le sujet renonce à cette spontanéité illusoire, qu'il admette qu'il n'y a pas de données immédiates de la conscience, et qu'il se soumette à l'autorité extérieure qui le socialise en l'insérant dans l'ordre collectif d'une société organisée, où règnent des rapports de pouvoir. Or, en réaffirmant contre Bonald l'orientation psychologique de sa démarche, et en revenant de l'homme extérieur, saisi par le monde, à l'homme intérieur, entraîné par le flux mouvant et vivant de sa conscience, Maine de Biran prend donc position contre une étude de l'essence humaine en tant que celle-ci est d'emblée comprise dans les rapports sociaux, c'est-à-dire contre ce qu'il appelle « la métaphysique sociale de Bonald »³⁵ :

« comme si la société était un être mystérieux, existant par lui-même indépendamment des individus et différent de leur réunion ; comme si la société sans les individus possédait un système de vérités qui auraient été données primitivement et que les individus recevraient passivement sans même avoir le droit d'examiner, ni par suite les moyens d'entendre ces vérités extérieures ; comme si l'enseignement quelconque donné par la société à chacun de ses membres n'était pas toujours et nécessairement une transmission orale d'individus à d'autres individus ; comme si les notions ou les sentiments communs à toute l'espèce pouvaient avoir leur cause et leur raison ailleurs que dans la nature même des individus, ou dans les facultés également données à chacun par le créateur de leur existence ; enfin comme si ce n'était pas rouler dans un cercle ridicule que d'expliquer la nature humaine et les lois primordiales de son intelligence par la société ; car la société a elle-même besoin d'être expliquée par l'homme, doué, soit

34. MAINE DE BIRAN, in *Œuvres complètes*, éd. TISSERAND, Paris, Alcan, 1939, t. XII.

35. *Ibid.*, p. 157.

primitivement à l'époque de sa création, soit postérieurement par une sorte de transcréation mystérieuse, doué, dis-je, de facultés, de notions, de sentiments ou d'instincts relatifs à l'état social où il devait vivre »³⁶.

Dans des termes qui anticipent étonnamment sur la discussion qui s'élèvera à la fin du XIX^e siècle entre Tarde et Durkheim, Maine de Biran exprime bien ce qui est crucial dans ce débat : l'existence de faits sociaux indépendants des phénomènes de la conscience individuelle, qui suppose que le tout de la société préexiste aux éléments qu'il rassemble ; d'où résulte précisément que l'organisation de ce tout est soumise à des lois spécifiques, dont le principe est donné dans une synthèse collective, irréductible à toute analyse. Or la psychologie est toute faite précisément pour ignorer les lois de cette organisation globale.

La réaction de Maine de Biran est significative, parce qu'elle met en évidence le caractère dirimant des thèses de Bonald. Dès la première moitié du XIX^e siècle, Bonald s'est situé en rupture par rapport aux tentatives des Idéologues, puis des spiritualistes, dont il a ainsi révélé la secrète filiation. Et c'est pourquoi ceux qui, dans la période ultérieure, entreprendront d'innover par rapport à cette tradition « classique » de la philosophie, rencontreront inmanquablement Bonald sur leur chemin, car lui aussi, sans le vouloir, puisqu'il prétendait tout au contraire maintenir et conserver, a innové, suivant la mystérieuse communication qui s'instaure ici entre tradition et révolution.

Pierre MACHEREY,
Université de Paris I.

36. *Ibid.*, p. 155-156.