HENRI MOULINIÉ

Docteur ès-lettres

Professeur de philosophie au Collège de Castres

DE BONALD

LA VIE - LA CARRIÈRE POLITIQUE - LA DOCTRINE

PARIS

LIBRAIRIE FELIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1916

2198
.B34
Z75
1916
SMRS

DE BONALD

LA VIE – LA CARRIÈRE POLITIQUE – LA DOCTRINE

DU MÊME AUTEUR

Lettres inédites du Vicomte de Bonald, Député (1815-1823), Pair de France (1824-1830), à Madame Victor de Sèze, publiées (avec une introduction et des notes) par H. Moulinié. (Paris, F. Alcan, 1916). 1 vol. in-8..... 3 fr. 75.

HENRI MOULINIÉ

Docteur ès-lettres

Professeur de philosophie au Collège de Castres

DE BONALD

LA VIE - LA CARRIÈRE POLITIQUE - LA DOCTRINE

SABLE
COLLECTION
SABLE

PARIS

LIBRAIRIE FELIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1916

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation
réservés pour tous pays.

A Monsieur PAUL FAUCONNET

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Hommage d'affectueuse gratitude

BIBLIOGRAPHIE

I. — L'Œuvre de de Bonald

Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire, par M. de B..., gentilhomme français. 3 vol. in-8, chez Monteil, éditeur à Constance en Souabe, 1796. — Réimprimé après la mort de Bonald, en 1843, chez Adrien Leclère, Paris, 3 vol. in-8. Nouvelle édition en 1854 (Leclère 2 vol. in-8).

Essai analytique sur les lois naturelles ou *Du pouvoir, du ministre et du sujet*. Paris, 1800. — La première édition parut sous le pseudonyme de Citoyen Séverin. (C'est le nom sous lequel Bonald avait correspondu avec sa famille pendant l'émigration). — 2e édition, en 1817, 1 vol. in-8, chez Leclère. Une autre édition, préparée par Bonald avant sa mort, parut en 1843 (id.).

Du Divorce considéré au XIXe siècle, relativement à l'état domestique et à l'état public de la société. 1 vol. in-8, chez Leclère, Paris, 1801. Nouvelle édition en 1818 (id.).

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. 1 vol. in-8, chez Le Normand, Paris 1801. — Réimprimé en 1802 et réuni à plusieurs articles du *Mercure de France* pour former la 4e partie de la *Législation primitive* sous le titre : « Discours politiques sur l'état actuel de l'Europe. »

La Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison. 3 vol. in-8, chez Leclère, Paris 1802. — Nouvelles éditions en 1821, en 1829, en 1847 (id.).

Réflexions sur l'intérêt général de l'Europe. 1 vol. in-8, chez Le Normand, Paris, 1815.

Pensées sur divers objets et *Discours politiques.* 2 vol. in-8, Leclère, Paris, 1817. — Les *Pensées* ont été traduites en allemand en 1838 et réimprimées dans l'édition des *Œuvres* de Bonald, 1847 à 1854 (Leclère). Les discours avaient été prononcés à la Chambre des Députés en 1815 et en 1816.

Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales. 2 vol. in-8, Leclère, Paris, 1818. Nouvelles éditions en 1826, 1383, 1855 (id.).

Observations sur l'ouvrage ayant pour titre : Considérations sur les principaux événements de la Révolution française, par Mme la baronne de Staël. 1 vol. in-8, Leclère, Paris, 1818. — 2e édit. 1838 (id.)

Mélanges littéraires, politiques et philosophiques. 2 vol. in-8, Leclère, Paris, 1819. — Nouvelles éditions en 1338 et en 1852-1854 (id.).

Discours politiques et *Opinions,* publiés à mesure qu'ils sont prononcés ou exposés à la Chambre des Députés et à la Chambre des Pairs, de 1817 à 1827, chez Egron, chez Beaucé-Rusand, chez Le Normand ou à la Société des Editeurs.

Opuscules divers : *Réflexions sur le Mémoire à consulter de M. le comte de Montlosier.* 1 vol. in-8, de 68 pages, chez Beaucé-Rusand, Paris, 1826. — *La liberté de la presse* (1826), *L'opposition dans le gouvernement et la liberté de la presse.* 1 vol. 163 pages, chez Leclère, 1827; réimprimé dans les œuvres (1847-1854). *L'esprit des corps et l'esprit de parti.* 1 vol, de 64 pages, 1828 (réimprimé dans les œuvres). *La loi sur l'organisation des corps administratifs par voie d'élection,* suivi de *Considérations sur la Mendicité et les enfants trouvés.* 1 vol. in-8 de 104 pages, Leclère, 1829. *Analogies de l'histoire de France et d'Angleterre, en 1828 et 1640.* 1 vol. in-8 de 24 pages, Leclère, 1829.

Démonstration philosophique du principe constitutif de la société, suivie de *Méditations politiques tirées de l'Evangile.* 1 vol. in-8, Leclère, Paris, 1830. — 2e édit. en 1840, à la Société des Editeurs et réimprimé dans les édit. de 1843 et de 1847-1854 (Leclère).

Discours sur la vie de Jésus-Christ, publié après la mort de Bonald. 1 vol. in-8 de 111 pages, Leclère, 1843.

Œuvres de Bonald, en 15 vol. in-8, Leclère, Paris, 1817-1843. — L'éditeur a réuni, à l'aide d'un frontispice commun, les principaux ouvrages imprimés séparément à diverses époques, et plusieurs fois réimprimés.

Œuvres de Bonald. Nouvelle édition en 7 vol. in-8, chez Leclère, Paris, 1847-1854.

Œuvres complètes de Bonald (avec *Notice biographique*), en 3 gros vol. in-4, éditées par l'abbé Migne aux Ateliers catholiques, rue d'Amboise, 10, au Petit-Montrouge, Paris, 1859-1864. Le « triple ordre logique, analogique, et chronologique », suivi par l'éditeur, modifie profondément la disposition des œuvres de Bonald. Celles-ci (écrits, discours, articles de journaux, etc., etc.) sont groupées sous cinq chefs principaux : I. Economie sociale (les principaux grands écrits, dont le dernier paru, la *Démonstration philosophique*, est mis en tête). — II. Œuvres politiques (à côté des Discours, etc., des Réflexions sur l'ouvr. de M^me^ de Staël, M. met la 4^e^ partie de la *Législation primitive*, ainsi séparée de l'ouvrage avec lequel Bonald avait voulu qu'elle fît corps.— III. Œuvres philosophiques (les *Rech. phil.*, etc., etc., la *Dissertation* sur la pensée de l'homme et son expression, également séparée de la *Lég. prim.*, où elle figure comme Appendice à la 1^re^ partie (édition de 1802), et portée, par erreur, à la date de 1818). — IV. Œuvres religieuses et morales (M. joint à la *Vie de Jésus-Christ*, etc., des *Méditations politiques*, les *Réflexions sur le Mémoire de Montlosier*, un *Discours sur la pétition de Montlosier*, etc.). — V. *Mélanges* (sous ce titre, non seulement l'ouvrage qui porte ce nom et dont l'ordre est changé, mais encore les *Pensées*, dont l'ordre est également changé et où sont introduites des divisions que Bonald n'avait point établies, et des écrits divers (articles, lettres, prières, etc.). — C'est à cette édition que se rapportent nos références.

II. — Etudes sur de Bonald

Notice sur le V^te de Bonald, par H. de Bonald. Leclère, Paris, 1841.

De la Vie et des Œuvres de M. le V^te de Bonald, par Victor de Bonald. Seguin aîné, Avignon, 1853.

Les familles du Rouergue (chap. sur Bonald), par H. de Barrau, Rodez, 1854.

Notice biographique par l'Abbé Migne. *Œuvres* I. Paris, 1859-1864.

Histoire et généalogie de la Maison de Bonald de la Rode, par J. de Bonald. Douladoure-Privat, Toulouse, 1891 (1).

Bonald, d'après une correspondance inédite, par le P. Chérot. (Etudes religieuses des PP. de la C^ie de Jésus, mars, avril, mai, 1901).

Bonald, par Jules Simon. *Revue des Deux-Mondes*, 15 août 1844.

Bonald, par Sainte-Beuve. *Lundis*, IV, 425 (article du *Constitutionnel*, du 18 août 1851).

Examen critique des opinions de M. de Bonald par Maine de Biran, *Œuvres inédites*, publiées par Naville tome III. Dezobry-Magdeleine, Paris, 1859.

Histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle. Traditionalisme et Ultramontanisme, ch. II (Bonald), par Ferraz. Didier, Paris, 1880.

Grande Encyclopédie. Article *Bonald*, par Fonssegrives.

Politiques et Moralistes contemporains, 1^re série, ch. II (Bonald), par Em. Faguet, Paris, 1891.

Les principaux philosophes en France (1^re moitié du XIX^e siècle), liv. I, ch. I (Bonald), par Ch. Adam. *Alcan*, 1894.

Sociologie et Littérature, ch. II (Bonald), par Paul Bourget, Paris, 1904.

Bonald, par P. Bourget et Salomon, Librairie Blond, Paris, 1905.

(1) Une *Notice biographique* par le V^te de Chaulnes (chez Guillaume, au Puy) nous a été signalée par M. J. de B.; mais nos recherches ne nous ont pas permis de la retrouver.

Les Maîtres de la Contre-Révolution au XIX^e siècle. p. 69-99, par L. Dimier. Libr. des Saints-Pères, Paris, 1907.

Bonald, par le C^te Léon de Montesquiou. Lib. Nationale, Paris.

La Philosophie de Bonald, par Christian Maréchal. (Annales de philosophie chrétienne, août, septembre et octobre 1910).

Voir, en outre de ces ouvrages, ceux qui sont cités dans le corps de notre livre, et en particulier la bibliographie relative à la « Théorie du langage », en tête du chap. IV de la 2^me partie.

PREMIÈRE PARTIE

L'HOMME [1]

CHAPITRE PREMIER

LA VIE

I

(1754-1785)

L'ENFANCE. — L'ÉDUCATION AU COLLÈGE DE JUILLY. DANS LES MOUSQUETAIRES. — RETOUR A MILLAU. — MARIAGE.

Louis-Gabriel-Ambroise, vicomte (2) de Bonald, naquit le 2 octobre 1754 à Millau (3). Il descendait d'une vieille famille

(1) En outre des ouvrages indiqués ci-dessus, nous avons eu en main un certain nombre de documents inédits (lettres, livre de famille écrit de la main même de Bonald, etc.), qui nous ont été communiqués par l'arrière-petit-fils du philosophe (M. le vicomte de Bonald, à Toulouse, rue Velane, 15).

(2) Le titre de vicomte était attaché à la terre de la Rode et était entré, avec cette terre (acquise au XVII[e] siècle), dans la famille de Bonald. C'est sous le titre de vicomte de la Rode qu'il prit part, en 1789, à l'Assemblée de la noblesse du Rouergue, sénéchaussée de Villefranche. (Catalogue des Gentilshommes du Rouergue, par Laroque et Barthelémy, Paris, Dentu, 1865, p. 31.) Ce n'est donc pas de Louis XVIII, comme on l'a dit à tort parfois, qu'il a reçu avec la pairie, le titre de vicomte, qui figure d'ailleurs dans sa nomination à l'Académie française et comme ministre d'État, nominations antérieures à son élévation à la pairie. (V[te] de Bonald, *Histoire et généalogie de la famille de Bonald.*)

(3) Dans une maison sise à l'angle des rues Peyrolleric et Saint-Martin : une plaque rappelle sa naissance et celle de son fils, le cardinal.

du Rouergue (1), dont la filiation remonte au XIV^e siècle (2) et qui, soit dans les parlements (3), soit dans les armées (4), soit dans la magistrature locale (5), avait fourni de dévoués serviteurs au pays.

A l'âge de quatre ans, il perd son père (6) et reste seul avec sa mère (7), qui se consacre à son éducation et qui, très pieuse, lui inspire ce vif attachement à la foi catholique qu'il ne cessa de manifester en toutes circonstances et jusqu'à la fin de sa vie. Cet attachement, d'ailleurs, était de tradition dans sa famille qui, dans cette contrée rapidement gagnée, au XVI^e siècle, par le calvinisme et dévastée pendant de nombreuses années par les guerres religieuses, était restée fidèle (8) à la religion catholique. Bonald se plaisait à rappeler le zèle de ses ancêtres à combattre la Réforme et en particulier l'ardeur déployée par un de ses grands-oncles, Etienne de Bonald (9), conseiller au Parlement de Toulouse, pour empêcher la nouvelle religion de s'introduire dans cette ville.

Vers l'âge de onze ans, il quitte la maison paternelle pour

(1) Nommée tantôt Bonald, tantôt Bonal.

(2) Amalric de Bonald rendit hommage, en 1397, au comte de Rodez, pour les rentes qu'il possédait à Rodelle. — Armes de la famille : Ecartelé : au 1^er^ et au 4^e^ d'azur à l'aigle d'or, qui est Bonald; au 2^e^ et au 3^e^ d'or au griffon de gueules, qui est Olmières. Support : deux lions affrontés d'or. Timbre : un chérubin de gueules portant l'écu avec un cordon de sinople — Couronne de comte sur l'écu. L'écu environné du manteau de pair, sommé d'une couronne de baron.

(3) Etienne de Bonald était, en 1544, conseiller au Parlement de Toulouse.

(4) Etienne de Bonald (au XVII^e siècle). Antoine-Sébastien et François-Joseph de Bonald (au XVIII^e siècle), le père et l'oncle du philosophe. Le premier, né le 29 oct. 1704 (vicomte de la Rhode, seigneur de la Tour, le Monna, etc.), fit la campagne d'Italie et d'Allemagne, fut nommé capitaine après la bataille de Parme, et se retira en 1755. Le deuxième, chevalier de Malte et capitaine au régiment de Condé-Infanterie, fut tué en 1734, à la bataille de Parme.

(5) A la fin du XV^e siècle, Jean de Bonald fut gouverneur du comté de Rodez; au XVI^e siècle, Raymond de Bonald fut juge-bailly de Millau et Roquefort; au XVII^e siècle, Honoré de Bonald eut la même fonction. (V^te^ de Bonald, *Hist. et Gén.*)

(6) Voir note 4. Il eut quatre enfants dont les trois premiers moururent en bas âge (Bonald est le quatrième). Il mourut en 1758.

(7) Anne de Boyer du Bosc de Périe.

(8) A l'exception toutefois d'Etienne de Bonald, fils de Raymond (juge-bailly), qui fit plus tard retour au catholicisme.

(9) Théodore de Bèze le cite, dans son *Histoire de l'Eglise réformée*, pour son zèle en faveur de la religion catholique.

aller faire ses études, d'abord dans une pension à Paris (1), puis à Juilly chez les Oratoriens, dans le célèbre collège fondé au XVII[e] siècle par le second général de l'Ordre, le P. Condren, qui avait succédé en 1629, dans cette haute charge, au cardinal de Bérulle.

Le collège de Juilly (2), qui était, en même temps qu'une maison d'éducation, un lieu de retraite pour des prêtres ou pour des gens du monde, jouissait d'une grande réputation, qui en avait fait longtemps l'heureux rival des plus importants établissements des Jésuites.

Comme les Jésuites, les Oratoriens donnaient à leurs élèves une forte culture littéraire; mais l'esprit qui présidait à l'éducation était chez eux plus large, plus libéral et plus profondément moral : ce qui peut s'expliquer par la différence de discipline des deux ordres (les pères de l'Oratoire n'étant astreints à aucun vœu spécial et, comme prêtres, restant toujours soumis aux évêques) et aussi par la sympathie souvent et hautement manifestée par les Oratoriens (par esprit d'opposition peut-être contre leurs rivaux) pour le Jansénisme, auquel un certain nombre d'entre eux, et même des généraux de l'Ordre, adhérèrent. Sans doute, comme il est naturel de la part de prêtres, ils avaient le plus grand souci de développer et de fortifier le sentiment religieux dans le cœur des enfants qui leur étaient confiés; mais, à la différence de leurs rivaux, qui souvent semblaient s'attacher surtout à l'extérieur de la religion, aux pratiques du culte et à une obéissance passive-

(1) Située près de la Barrière du Trône et non loin du Bois de Vincennes.

(2) Fondé le 5 novembre 1659, il reçut peu après, de Louis XIII, le titre d'Académie royale. Ce fut jusqu'à la Révolution, la principale maison d'enseignement des Oratoriens. (Montesquieu y fit ses études.) C'était en même temps, une maison de retraite. (Parmi ceux que son silence et son recueillement attirèrent, il faut citer Malebranche, Mascaron, Sénault, Massillon, Duhamel, Mirabaud, etc. La Fontaine lui-même, qu'on peut être surpris de trouver en cette compagnie, y fit un court séjour, à l'âge de 20 ans. Turenne faillit y finir ses jours.) L'établissement se reconstitua tant bien que mal après la Révolution; en 1828, la direction passa à des laïques. (*Prospectus du Collège de Juilly*, 1842.) En 1815, un décret impérial l'avait érigé en lycée en même temps que Sorèze et d'autres institutions; mais il ne semble pas que le décret ait reçu même un commencement d'exécution (Aulard, *Napoléon Ier et le Monopole universitaire*, 269). — En souvenir du passage de Bonald à Juilly, un buste (œuvre du sculpteur Verdier), vient de lui être élevé dans l'établissement; la cérémonie d'inauguration, présidée par M. Denys Cochin, député de Paris et membre de l'Académie française, a eu lieu le 24 mai 1914; M. Christian Marechal, professeur au lycée de Poitiers, a prononcé un discours sur le philosophe.

ment subie plutôt que librement consentie, ils paraissaient se préoccuper davantage d'obtenir l'adhésion et de former la conviction des jeunes esprits auxquels ils s'adressaient et de leur inspirer et de réchauffer en eux la foi intérieure, la foi qui agit, celle qui, moralé avant tout autant que religieuse, pénètre et vivifie les actes de la vie de chaque jour.

C'est, du moins, ce qui nous paraît ressortir de lettres (1) écrites à deux de ses élèves ou anciens élèves (dont précisément Bonald) par un des plus illustres maîtres et plus tard le Supérieur du Collège, le P. Mandar (2). Sous une forme parfois badine, dans des termes simples, familiers et affectueux, on sent la constante préoccupation de rendre meilleurs ses jeunes correspondants, de les diriger dans les premiers pas de la vie, de les prémunir, par des moyens pratiques, contre les entraînements de l'âge ou du tempérament; et malgré un continuel appel au sentiment religieux, dans ce qu'il a, il est vrai, de plus pur et de commun en quelque sorte à toutes les religions, on oublie parfois que c'est un prêtre qui parle, on croirait entendre un maître laïque. Rappelons-nous d'ailleurs que ce prêtre, dont l'action paraît avoir été si grande dans la maison de Juilly, fut l'ami de J.-J. Rousseau qui, dans ses *Confessions* (3), retrace une promenade qu'ils firent ensemble à Montmorency la veille précisément du jour où fut lancé le décret du Parlement de Paris qui condamnait l'*Emile* : la liaison du père de l'Oratoire et de l'auteur de la *Profession de foi du vicaire savoyard* ne suppose-t-elle pas entre eux, même au point de vue religieux, quelques idées communes? N'oublions pas, d'autre part, qu'après l'expulsion des Jésuites et la fermeture de leurs établissements d'enseignement (4), l'affluence des élèves avait été telle dans les maisons de l'Oratoire, que

(1) *Lettres à MM. d'Herlen et de Bonald*, publiées par Jean de Ricault d'Héricault, dans la *Revue catholique et royaliste* de janvier et février 1910.

(2) 1732-1805. Né à Malines (Seine-et-Oise). Il refusa de prêter le serment imposé aux ecclésiastiques et dut émigrer en 1792 (en Angleterre); de retour en France, en 1800, il est bien accueilli par son ancien confrère de l'Oratoire, Fouché, devenu ministre de la police, mais refuse un évêché qu'il voulait lui faire obtenir. Ses œuvres comprennent, en outre d'un *Panégyrique de saint Louis* (1772), un *Voyage à la Grande-Chartreuse*, poème (1782), un *Discours sur la vieillesse*, en vers (1802) et des *Sermons*.

(3) II, XI (1762). — C'est Mandar, dit-il, qui lui inspira l'idée de traiter le sujet du *Lévite d'Ephraïm* (id.).

(4) Ordonnance de 1762.

les prêtres de la congrégation n'avaient plus été assez nombreux pour suffire à leur tâche, et qu'ils avaient dû s'adjoindre des professeurs laïques (1). Nous pourrons ainsi nous représenter le genre d'éducation, plutôt large et libérale, non laïque évidemment, mais pas exclusivement et étroitement religieuse comme dans un séminaire, que devaient recevoir les élèves du Collège de Juilly, au moment où Bonald y entra.

Il avait alors quinze ans : c'était à la reprise des classes de 1769, comme en témoigne une lettre écrite, le 24 février 1770, par le Supérieur du Collège, le P. Petit (2), et dans laquelle il est parlé du jeune de Bonald comme d'un élève qui, semble-t-il, fait sa première année d'études dans l'établissement. En même temps qu'elle permet de fixer une date, cette lettre offre l'intérêt de contenir une appréciation du futur philosophe à l'âge où son esprit commence à peine à se former. « Je n'ai guère vu, dit le P. Petit, de jeune homme aussi bien que celui-là, il est d'une raison au-dessus de son âge; depuis qu'il est ici, il ne m'est point parvenu de plainte la plus légère sur son compte. Les parents sont trop heureux d'avoir des enfants comme celui-là. » Ce sont bien, déjà développées chez l'adolescent, les qualités qui, durant toute sa longue existence, seront la marque du penseur, de l'écrivain, de l'homme politique : une nature grave, sérieuse, raisonnable. C'est sous ce même aspect d'élève appliqué, consciencieux, « d'une raison au-dessus de son âge », que le dépeint constamment le P. Mandar, qui l'appelle volontiers le « bon », l' « excellent » Bonald (3). « C'est une belle âme, écrit-il, et une bonne grosse pâte ». Et encore : « Il a du sens et de la religion », et il vante ses succès et le donne en modèle. Studieux, dévoué à ses maîtres et à ses camarades, attaché à ses devoirs religieux, foncièrement honnête, tel se montra au collège le futur philosophe, dont le caractère paraît déjà nettement formé.

La durée de son séjour à Juilly fut d'environ trois ans.

(1) Fouché, par ex., le futur conventionnel et le futur ministre de l'Empire et de la Restauration (Cf. ci-dessus, page 4, note 2).

(2) Lettre inédite, adressée à M. le Président de Péguirolles (cousin des Bonald), dont les fils étaient à Juilly avec Bonald (communiquée par M. le vicomte de Bonald).

(3) Lettres à d'Herlen (*loc. cit.*), qui, pour des raisons de famille, venait de quitter Juilly pour aller à l'établissement de Boulogne-sur-Mer.

Sur les travaux de la dernière année (1771-1772), les lettres de Mandar nous donnent d'intéressants renseignements. Le premier semestre paraît avoir été consacré principalement à la philosophie ou logique et le deuxième aux mathématiques, et chaque semestre s'est terminé par un examen, avec une thèse soutenue devant les maîtres de l'établissement. « Nos jeunes philosophes, écrit-il à la date du 27 février 1772, sortent de leurs thèses... Tous ont fait des merveilles, mais surtout les Bonald, etc., répétant bien les arguments, débitant leurs preuves avec netteté et d'un air d'intelligence, n'hésitant presque jamais... De longtemps, on n'avait si bien fait en logique. » Quelques mois plus tard, le 25 juin, voici ce que dit Bonald lui-même à l'ancien camarade, qui est aussi le correspondant de Mandar : « Ne sois pas surpris, si je ne t'écris pas souvent; tu sais qu'à la fin de l'année, ceux qui apprennent les mathématiques en particulier ont bien de l'ouvrage. Nous avons vu toutes les sections coniques » (1). Après la philosophie, c'est donc à l'étude des mathématiques qu'il se livre. Il est, à ce moment, à la veille de l'examen et de la thèse. Il y eut le même succès que pour la philosophie. « L'histoire, les mathématiques, la thèse, écrit Mandar, tout a été parfaitement bien. Nous nous sommes dit adieu le lendemain de la distribution des prix, bien tristement comme vous pouvez croire » (2).

Les derniers mots de cette lettre précisent bien le moment où Bonald quitta Juilly : à la fin de l'année scolaire, en juillet ou en août 1772. Ils nous montrent aussi le regret que son départ cause à son maître préféré, dont par son travail, son application, sa bonne tenue, son heureux caractère, il a conquis l'affection. Une grande intimité s'est établie entre l'Oratorien et son élève pendant les trois années où ils ont vécu sous le même toit. Voyages fait ensemble à Paris, parties de campagne, déjeuners sur l'herbe, sont retracés dans la correspondance du maître. En ces heures de liberté, la conversation prenait vite entre eux un ton aimable et gai, et devait même glisser parfois aux confidences (3). Ce ne fut pas d'ail-

(1) Lettre de Bonald à d'Herlen (*loc. cit.*).

(2) Lettre à d'Herlen, 26 (juillet ou août) 1772.

(3) Confidences sur la « monotonie » et les « désagréments » du métier (id.).

leurs entre eux un attachement passager : le professeur de Juilly suivit l'ancien élève dans sa carrière (1), et si, par suite des événements qui les contraignirent l'un et l'autre à quitter la France, ils restèrent de longues années sans se revoir, ils eurent la joie de se retrouver pendant quelque temps à Paris (2) après l'émigration; et lorsque Bonald se fut retiré au pays natal, ils échangèrent encore quelques lettres.

Quelle a été sur la formation de la pensée du futur traditionaliste l'influence du P. Mandar, de ce prêtre qui fut l'ami de J.-J. Rousseau et qui, prédicateur de talent, était aussi un écrivain distingué et volontiers poète à ses heures? Quelle action a eu sur Bonald l'éducation qu'il a reçue au collège des Oratoriens? On aimerait pouvoir le préciser. Certainement c'est à Juilly et dans la fréquentation du plus illustre de ses maîtres, qu'il a pris ce goût délicat des lettres et cette connaissance sûre de l'antiquité, qui feront l'agrément et l'ornement de ses écrits; c'est à Juilly qu'il a pris cet attachement aux mathématiques, dont nous trouverons la marque dans l'exposition de sa doctrine (3); c'est encore à Juilly qu'il a reçu cette forte empreinte religieuse et morale qui ne s'effacera plus de toute la vie et qui dut pénétrer en lui d'autant plus profondément et plus aisément que l'éducation donnée par sa mère l'avait déjà mieux préparé à la recevoir. Mais ce que l'enseignement des Pères de l'Oratoire avait de libéral et de philosophique eut-il quelque prise sur son esprit? Aucune, semble-t-il, si on ne considère que son œuvre d'ardente et de constante lutte contre la Révolution. De l'éducation des Oratoriens il ne prit, dit Sainte-Beuve, « que la partie fructueuse et solide, et ce qu'il s'y mêlait déjà de philosophique et de libre ne l'atteignit pas. » (4). Mais l'assertion est trop absolue. C'est oublier, en effet, qu'au début de la Révolution, il accueillit avec sympathie, comme nous allons le voir, les principes de 89 et la constitution donnée au pays en conformité avec ces principes. Peut-être l'influence de ses anciens maîtres et en particulier de celui qui avait été lié avec l'auteur du *Contrat social*, n'est-elle pas étrangère à cette adhésion du futur théoricien de la Contre-Révolution aux

(1) Cf. les lettres écrites de 1772 à 1775 (id.).
(2) Voir ci-dessous, parag. IV.
(3) Voir ci-dessous : II[e] partie, ch. III (La Méthode), parag. II.
(4) *Lundis*, IV, 430.

doctrines qu'il devait combattre pendant tout le reste de son existence. Cette adhésion, il est vrai, fut de courte durée. Aussi pouvons-nous dire que l'influence philosophique (1) de l'Oratoire, si elle se fit vraiment sentir sur Bonald, fut en réalité bien superficielle, puisqu'elle ne résista pas aux premières épreuves de l'expérience et fut à jamais réduite à néant du jour où l'ancien élève de Juilly se prit à méditer et à philosopher sur ces épreuves. N'oublions pas, d'ailleurs, qu'au contact de la même expérience, ses anciens maîtres, le P. Mandar en particulier, n'avaient pas tardé à condamner et à fuir le régime auquel, eux aussi, ils avaient d'abord pu faire un assez bon accueil.

En quittant Juilly, Bonald rentre à Millau, où l'inaction succédant au travail assidu et régulier du collège, lui paraît un lourd fardeau (2). Il montre quelque hésitation dans le choix d'une carrière, sollicité par ses parents d'entrer dans l'état militaire, dont le détourneraient plutôt sa mère et ses propres goûts (3). Après divers projets aussitôt abandonnés que formés, il se décide enfin pour le métier des armes; et il entre dans les mousquetaires (4). Dans ce corps, où la vertu n'était pas la monnaie courante et au milieu des entraînements faciles de la ville et de la cour, grâce à sa forte éducation morale et religieuse et à son bon naturel, il sut résister à la corruption générale du siècle. « Il échappa non seulement à ce qui corrompt, dit Sainte-Beuve, mais aussi peut-être à ce qui adoucit. » (5). Aucun amour de jeunesse ne paraît, en effet, avoir eu de prise sur ce cœur un peu farouche. Le caractère de l'homme mûr, en germe déjà chez l'enfant, se développa selon une logique inexorable chez le jeune homme, pour ne plus changer pendant toute la durée de sa vie. Sévère et même un peu dur pour lui-même, Bonald est sévère et dur aux autres et sans indulgence pour leurs défaillances; suivant lui-même une ligne droite, il n'admet pas qu'on en dévie. Non

(1) Ou plus exactement « politique »: car du point de vue purement philosophique, nous relèverons (2^e^ partie, ch. IV), l'influence de Malebranche, qu'il a dû certainement, à Juilly, apprendre à connaître et à aimer.

(2) Cf. lettre de Mandar à d'Herlen, 26 mars 1773 (loc. cit.).

(3) Id. 12 septembre 1773.

(4) Probablement à la fin de 1773.

(5) *Lundis*, IV, 428.

qu'il faille nous le représenter comme une sorte de puritain égaré en cette société dissolue de la fin du règne de Louis XV, l'anachronisme serait trop choquant; mais quoique mêlé à une société très légère, dont il comprend les faiblesses sans les partager, il ne transige pas avec certains principes.

Un double événement marqua dans sa vie de mousquetaire, qui dut rester profondément gravé dans sa mémoire de fervent et dévoué royaliste et dont il se plut certainement à faire et refaire maintes fois le récit aux siens : il approcha du lit de Louis XV mourant et il reçut un sourire de la nouvelle reine, la jeune et belle Marie-Antoinette. Louis XV agonisait de la petite vérole et, par la crainte qu'inspirait cette affreuse maladie si justement redoutée alors, il était un objet de terreur pour tous ceux qui l'entouraient ou que leur service appelait auprès de lui. Comme précisément notre jeune mousquetaire avait eu la maladie, il fut souvent désigné par ses chefs pour aller à Versailles « *prendre l'ordre* sous les rideaux du lit » du roi. Louis mourut le 10 mai 1774. Bonald assista à ses obsèques et dut être péniblement impressionné par le triste spectacle qu'elles offrirent : des cris de joie d'une multitude haineuse faisant escorte à ses restes transportés sans pompe à Saint-Denis! Lorsque ensuite, à l'avènement de Louis XVI, il revint à Versailles prendre, pour la première fois, l'ordre du nouveau roi, il se trouva sur le passage de la reine, qui (suivant le récit pieusement raconté par le fils, dans la Notice consacrée à son père) « lui adressa quelques paroles flatteuses, en laissant tomber sur lui un regard plein de bienveillance et de bonté, qui eût troublé facilement une tête de mousquetaire un peu moins solide et dont le grand philosophe se souvenait longtemps après. » (1).

Bonald resta dans les mousquetaires jusqu'à la suppression de ce corps, en 1776. Il avait alors vingt-deux ans. Revenu dans ses foyers, il ne tarde pas à se marier (2) et vit dès lors de la vie de ses pères, vie simple et même un peu rude sans doute des gentilshommes de ces régions montagneuses. Son

(1) H. de Bonald, *Notice biog.*, p. 11-12.

(2) Le 2 février 1778, avec Elisabeth Marguerite de Guibal de Combescure, qui, née au Vigan, la même année que lui, était, par son grand-père paternel, proche parente du Chevalier d'Assas. (Voir *Le Chevalier d'Assas*, par Deprétis, Montpellier, 1908.)

temps se partage entre les affections domestiques (1), les relations de la ville, la lecture, et le soin de ses propriétés. Il devait souvent se rendre à sa propriété du Monna (2), qui est proche de la ville, et qui devint plus tard sa résidence habituelle; il devait aussi visiter parfois les terres qu'il possédait du côté de Rodez. Il passait les mois d'été dans son domaine de la Tour, sur les bords de la Sorgue, près de Saint-Affrique.

A Millau, la société qu'il fréquentait était instruite et éclairée : « toute une noblesse jeune, vaillante, enthousiaste, amie des lettres et des arts » (3). On y rimait volontiers : ce fut, pour Bonald, l'occasion de laisser parler la muse qui, depuis le collège, depuis le temps des vers latins, sommeillait en lui. « Il ne dédaignait pas, nous dit-on, de s'associer par des vers badins, à ce mouvement littéraire » (4). On y jouait aussi la comédie pendant les longues soirées d'hiver, et la population était admise aux représentations (5); mais « déjà austère dans ses principes », il blâmait ce genre de distraction. La comédie et la poésie n'étaient pas seules en honneur : les idées libérales, qui de Paris avaient gagné la province, y étaient accueillies avec enthousiasme; il ne pouvait résister à cet entraînement général; et il put même être considéré pendant quelque temps, comme un des chefs du mouvement révolutionnaire dans sa ville natale (6).

En 1785, sa personnalité est assez en vue pour qu'il soit

(1) Il eut sept enfants, dont trois moururent en bas âge.

(2) Situé à 6 kil. de Millau, sur le flanc escarpé du Causse noir et en face des pentes à pic du Larzac, dont le sépare la Dourbie, affluent du Tarn. Le hameau est dominé par l'église, où repose la dépouille de Bonald et par le château dont les assises épaisses et solides attestent l'ancienneté. Gentilhommière montagnarde plutôt que véritable château, sans tourelles, aux murailles sévères, avec des portes et des fenêtres dépourvues d'ornementation, la demeure est simple et semble en parfaite harmonie avec l'austère penseur qui l'habita. Des allées ombragées l'entourent, et des sentiers bordés d'arbres serpentent à flanc de montagne. Près de là, une fontaine porte une inscription latine, qui rappelle qu'elle a été découverte par Bonald, en 1786.

(3) Voir L. de Santi, *Le Chevalier de la Gragnotte* de Cl. Peyrot, avec une étude sur les débuts de la Révolution dans le Rouergue (Amalric, Albi, 1892). — Cl. Peyrot, auteur de poésies patoises (1709-1795), adressa à Bonald deux compliments en vers sur sa gestion administrative.

(4) Baron de Gaujal, *Etudes historiques sur le Rouergue* (publiées par J. Duval, Dupont, Paris, 1882), p. 11-12.

(5) Une rue de Millau porte le nom de « Rue de l'ancienne comédie », en souvenir du local où se donnaient ces représentations.

(6) L. de Santi, id.

nommé maire de Millau. C'est dans les termes les plus flatteurs que l'intendant de la Généralité de Montauban (1) lui demande d'accepter ces fonctions (2). Il essaie d'abord de se dérober à cette charge et à cet honneur. « Que ne dois-je pas, répondit-il à l'intendant, à ceux qui ont bien voulu vous parler de moi, si les éloges qu'ils m'ont prodigués ont pu m'attirer votre estime. Flatté des témoignages que vous m'avez donnés, je me fusse estimé heureux de pouvoir y répondre, mais des soins multiples relatifs à mes affaires et à ma famille, des absences fréquentes, des séjours longs et indispensables dans une campagne éloignée, ne me permettraient pas de remplir assidûment les fonctions que vous me destinez, et m'imposent dès lors la loi de m'y soustraire. Vous daignez me promettre votre confiance, j'eusse été jaloux de la mériter : quel dédommagement plus flatteur des désagréments que la place entraîne et que les circonstances peuvent accroître? Je n'ignore pas, Monsieur, combien dans tout ce qui pourrait tendre au bien public, on serait encouragé, soutenu par vous. Egal à votre place par vos vertus, comme supérieur à elle par vos talents, vous secondez toutes les vues utiles, et l'amour du bien public est autant un gage de votre protection qu'un titre à votre estime. Je le sais, Monsieur, et combien cette certitude n'ajoute-t-elle pas à mes regrets? Mais dans l'impossibilité de m'acquitter de ces fonctions avec utilité pour le public et satisfaction pour moi-même, daignez, Monsieur, approuver la résolution que je prends de m'en éloigner, heureux si, forcé de me refuser à vos projets, je conserve des droits à votre bienveillance. — Je tairai, quoiqu'il en puisse coûter à mon amour-propre, la marque d'estime dont vous m'avez honoré, afin que cette même proposition conserve aux yeux d'un autre tout l'agrément dont vous saurez la revêtir. » Mais il doit s'incliner devant la ré-

(1) M. de Trimond.

(2) Lettre de M. de Trimond : « Montauban, 12 mai 1785. J'ai eu occasion, Monsieur, d'être particulièrement instruit que vous réunissez les vertus et le zèle patriotiques aux avantages de votre naissance. J'ai, en conséquence, osé me flatter que vous voudriez bien ne pas vous refuser à coopérer avec moi au bonheur de vos concitoyens. Vous connaissez l'indispensable nécessité d'un changement, dont votre mérite personnel fera bientôt apprécier tous les avantages, et je me fais un plaisir de vous assurer que la confiance la plus entière est le prix que je mettrai toujours à la vôtre. » (Cette lettre, la réponse de Bonald et la deuxième lettre de l'Intendant, nous ont été communiquées par M. le Vte de Bonald.)

ponse de l'intendant qui, dans sa forme aimable, est un ordre d'accepter (1).

Il se consacra avec zèle aux fonctions (2) qui lui étaient imposées. Il les conserva pendant cinq ans. Données d'abord par la faveur du roi, elles lui furent renouvelées, plus tard, par le choix de ses concitoyens (3), au moment de la nouvelle organisation des municipalités établie par la Constituante, et il ne les quitta que pour passer à l'Assemblée du Département, où les électeurs de l'Aveyron l'envoyèrent siéger.

II

(1785-1791)

MAIRE DE MILLAU. — MEMBRE ET PRÉSIDENT DE L'ASSEMBLÉE DÉPARTEMENTALE. — SA DÉMISSION. — IL SE RÉSOUT A ÉMIGRER

De son administration, jusqu'en 1789, les archives de la Commune (4) ne nous révèlent rien qui offre, pour nous, de l'intérêt (5). Notons cependant son souci « d'assurer à la jeu-

(1) Réponse de l'Intendant : « Montauban, le 26 mai 1785. Je ne suis point étonné, Monsieur, que votre modestie naturelle, et des difficultés locales (que je connais bien), vous éloignent d'une place aussi pénible qu'honorable.

« Je répondrais à tout autre qu'à vous-même : Vous êtes nommé, le Roi doit être obéi, son choix est éclairé, vos fonctions ne dureront qu'un temps, tout bon citoyen doit payer à sa patrie la portion d'une dette commune, vos motifs de refus sont vagues, et il n'est personne qui ne puisse en faire valoir de pareils, etc.

« J'aime mieux vous dire : le bien l'exige, vos concitoyens vous appellent, je désire vivement leur bonheur, donc la Religion vous l'ordonne.

« Je ne puis douter, Monsieur, qu'un motif aussi puissant ne l'emporte nécessairement dans une âme telle que la vôtre sur de vaines appréhensions de tracasseries, que nos sentiments réciproques d'estime, et j'ose dire d'attachement, sauront aisément prévenir ou dissiper.

(2) La charge, autrefois vénale, avait été rachetée par la ville. Le corps municipal se composait d'un maire, d'un lieutenant et de quatre consuls.

(3) Le 19 février 1790.

(4) Nous avons pu les consulter à Millau. (Elles sont d'ailleurs, consignées dans les *Annales de Millau*, par J. Artières (Artières, Millau), et intelligemment utilisées). Plusieurs registres portent, sur la couverture, des annotations écrites de la main de Bonald.

(5) En 1788, achat d'un terrain clos pour fournir un cimetière aux non-catholiques, par suite de l'obligation qui en était faite aux communes par un édit de 1787.

nesse de la ville une instruction publique » et, pouvons-nous ajouter, basée sur la religion : nous voyons, en effet, que grâce à ses démarches et à ses instances, le traité avec les PP. Carmes pour la régence du Collège fut renouvelé et que le traitement des dames des écoles chrétiennes fut augmenté (1). A ce point de vue (de l'instruction dans ses rapports avec la religion) et d'une façon générale au point de vue religieux, la tâche du premier magistrat de Millau devait être particulièrement délicate à cause des vieilles querelles religieuses qui, depuis la Réforme, n'avaient cessé d'agiter la ville. Les familles protestantes y étaient nombreuses (2) et importantes; et beaucoup de tact était nécessaire pour ne point raviver les haines et prévenir les conflits. Ce tact ne paraît pas avoir fait défaut à Bonald, quelles que fussent ses préférences personnelles et même peut-être ses préventions : il lui permit à plusieurs reprises (surtout lorsque, plus tard, aux passions religieuses vinrent se joindre les passions politiques), d'éviter des troubles et des luttes.

Survient la grande année de 1789 : la convocation des Etats généraux (3), leur réunion à Versailles le 5 mai, le vote par tête décidé par le tiers-état contre la volonté du roi et des deux autres ordres, la fusion des trois ordres, les Etats généraux érigés en Assemblée nationale constituante et s'arrogeant ainsi le pouvoir de faire la loi et de donner une constitution à la France, le soulèvement du 14 juillet en réponse à la menace du roi de recourir à la force pour dissoudre l'assemblée. Autant d'événements qui constituent autant de victoires de l'esprit démocratique sur l'esprit monarchique et qui, à ce titre, devaient semble-t-il, rencontrer l'hostilité la plus vive, l'opposition la plus irréductible chez Bonald, dont toute l'œuvre et toute la carrière politique n'est qu'un combat sans relâche contre les idées nouvelles et les faits qui en sont l'expression. Et néanmoins, cette réprobation qui s'étale dans tous ses écrits ne

(1) De 200 francs.

(2) Elles détenaient la plupart des maisons industrielles.

(3) Il assista, le 16 mars, à l'assemblée de la sénéchaussée de Villefranche, pour la désignation d'un député de la noblesse. Il était porteur des procurations du comte de Montcalm et du marquis de Pégueirolles; il reçut trop tard celle de la maréchale de Biron et de M. de Thémines, évêque de Blois, seigneur de Saint-Baulèzes en Rouergue. Bien qu'il ne fût pas candidat, il eut 58 voix sur 158 votants. A la sénéchaussée de Rodez, où il était également convoqué (mais il préféra aller à Villefranche), il eut 40 voix sur 119 votants.

paraît pas s'être produite dès l'abord en lui. Rien du moins ne la trahit dans les délibérations communales. Mais bien au contraire, les archives de la ville nous fournissent des documents qui montrent qu'il n'a pas été loin, au début, de partager l'enthousiasme de la majorité des Français et d'ailleurs d'une bonne partie de la noblesse elle-même.

Au lendemain du 14 juillet, après que le roi, cédant à la force des événements, eut décidé le renvoi des troupes qui environnaient Paris et Versailles et le rappel de Necker, les officiers municipaux de Millau décidèrent, pour répondre au vœu des habitants, de convoquer une assemblée populaire pour délibérer sur des adresses de félicitations au roi, à l'Assemblée Nationale, à M. Necker et à la Ville de Paris. L'assemblée eut lieu le 27 juillet, dans une des églises de la ville (l'Hôtel de Ville n'étant pas suffisant pour recevoir une telle assistance). Bonald, en sa qualité de maire, prit le premier la parole (du haut de la chaire, où on l'avait prié de monter afin qu'il fût mieux entendu). Félicitant les habitants assemblés devant lui d'avoir pris l'initiative de cette réunion, « vous n'avez pu voir avec indifférence, leur dit-il, les événements qui ont affligé, qui ont consolé la nation. Vos vœux et vos regards ont suivi ces généreux citoyens dans la brillante et périlleuse carrière qu'ils ont parcourue; et, à la veille de recevoir de leurs mains, le bonheur et la liberté, vous avez voulu, en manifestant des sentiments dont vous êtes pénétrés, vous montrer dignes de l'un et de l'autre; le patriotisme vous a rassemblés, il inspirera vos résolutions » (1). Il voit dans la réunion de ce jour le présage de « la réunion des cœurs et des volontés »; il compte que « ce titre sacré de citoyens » et « l'esprit de concorde et de fraternité vont rapprocher les rangs et les opinions ». Un prêtre (2) lui succède à la tribune et, après avoir rappelé les espérances et les déceptions de la nation, il célèbre « l'événement le plus étrange, le désordre le plus affligeant et le mieux ordonné », qui a éclairé le monarque, sauvé la France et brisé « nos fers », au prix, il est vrai, du sang que réprouve la religion. C'est ensuite le tour du représentant de la noblesse (3);

(1) J. Artières *Ann. de Millau*, 229.

(2) L'abbé Duchêne, conducher de Notre-Dame.

(3) M. de Grandsaignes, ancien mousquetaire du roi.

il retrace, en les précisant, les causes de l'allégresse générale qui « s'est communiqué d'un bout du royaume à l'autre » : l'éloignement des troupes « qui assiégeaient la capitale et qui semblaient menacer la liberté des représentants de la nation », le rappel d'un ministre « cher à la nation », le chef de l'Etat venant « s'asseoir au milieu de son peuple et lui demander ses conseils. »

Après ces harangues, après celle du procureur du roi, et après que, sur la proposition de Bonald, une commission de onze membres eut été nommée pour s'adjoindre, dans ces graves circonstances, aux officiers municipaux et leur faire part de ses lumières, l'assemblée se rendit en corps à Notre-Dame chanter un *Te Deum* d'actions de grâces pour les bienfaits que la Providence venait d'accorder à la nation.

Le lendemain, 28 juillet, les trois ordres réunis dans la même église que la veille décidèrent à l'unanimité : 1° que l'assemblée adhérait aux décrets de l'Assemblée nationale des 17, 20 et 23 juin (1) et du présent mois de juillet (2); 2° qu'il serait fait une adresse de remerciements à l'Assemblée nationale pour la fermeté et le patriotisme dont elle avait donné des preuves si éclatantes, et à Sa Majesté, pour la sensibilité et l'intérêt avec lesquels elle secondait les vœux de la nation et les opérations de l'Assemblée; 3° qu'on écrirait à M. Necker pour le féliciter, au nom de la ville, sur son rappel au Ministère; 4° qu'on écrirait aussi à la Ville de Paris pour la féliciter du courage et du patriotisme qu'elle avait déployés dans les circonstances actuelles; 5° que le comité nommé pour veiller au maintien de l'ordre public, à la sûreté des personnes et à l'administration de la ville, de concert avec les officiers municipaux, s'occuperait encore de la rédaction des arrêts et de la correspondance.

Le jour suivant (29 juillet), le Corps de Ville réuni au Conseil nomma une commission pour la rédaction des adresses votées dans l'assemblée de la veille. Bonald et les trois autres orateurs de la réunion du 27 furent élus à l'unanimité et rédigèrent aussitôt les lettres de félicitations et de remerciements au Roi,

(1) Constitution des Etats généraux en Assemblée nationale; serment du Jeu de Paume; refus de se séparer.

(2) Promesse de Louis XVI d'agir toujours d'accord avec la nation et de rappeler Necker.

à l'Assemblée nationale, à Necker et à la Municipalité de Paris. Par ces lettres (1), comme par le discours qu'il avait prononcé, nous pouvons juger de l'état d'esprit de Bonald, au lendemain du 14 juillet 1789. D'accord avec le sentiment populaire de ses concitoyens, il éprouve une réelle sympathie et manifeste même de l'enthousiasme pour les mêmes idées, les mêmes actes et les mêmes personnes auxquels, pendant tout le reste de sa longue existence, il ne cessera de marquer une énergique réprobation. Mais, au lieu de nous livrer au jeu trop facile de le mettre en contradiction avec lui-même, ne vaut-il pas mieux trouver tout naturel qu'il ait partagé le sentiment général qui, à l'aurore de la Révolution, faisait vibrer la nation toute entière dans un rêve commun de liberté et de fraternité et qui allait inspirer à la noblesse le renoncement spontané à ses privilèges?

Peu de jours après la réunion dont nous venons de parler et où nous avons vu Bonald en parfaite communion d'idées avec la population de Millau, des événements vinrent accroître sa popularité et firent même retentir son nom à la tribune de l'Assemblée nationale. Le bruit s'était répandu dans toute la France qu'une armée de brigands envahissait tout le pays, ravageant les campagnes, dévastant les villes. La panique régnait partout. L'approche de cette bande fut signalée à Millau le soir du 1^er août. Grande alarme aussitôt parmi les habitants.

(1) Voir dans Artières, loc. cit., p. 33 et suiv., le texte de ces lettres. — Il en faut citer quelques passages ; « Sire... ses habitants (de Millau), écrasés sous le faix des impôts, en apprenant que la nation venait de rentrer dans l'exercice de ses droits, et se trouvait, en quelque sorte, investie par vos mains bienfaisantes d'une portion même de votre pouvoir, voyaient déjà luire sur leurs têtes les rayons de l'espérance, lorsque, etc... Dès lors, vos fidèles ministres dans la disgrâce, le trône assiégé par des conseillers perfides, l'Assemblée nationale, Paris et Versailles environnés de troubles et de dangers, tel fut le spectacle effrayant qui frappa tous les regards. Dès qu'il fut offert à ceux de Votre Majesté, Sire, elle en fut attendrie. Elle se jeta aussitôt dans les bras de la nation, dissipa ses alarmes, demanda ses conseils, rappela ses ministres, éloigna ses troupes, et devint plus puissante par notre amour que par ses armes. » (Lettre au Roi.) — « La réunion des cœurs que d'injustes préventions ou des intérêts personnels semblaient rendre impossible, s'est déjà opérée par vos soins et par votre constance... Tout Français est devenu citoyen... Tous les rangs, toutes les distinctions se réunissent et se confondent dans le titre sacré d'enfant de la patrie... » (Adresse à l'Assemblée nationale.) — « Votre départ pouvait être un deuil universel, une calamité générale; il pouvait hâter la révolution que l'on redoutait; mais la voix puissante du peuple se fait entendre... il vous réclame en même temps que la Constitution, et vous venez... » (Lettre à Necker.) — « Nous avons, avec vous, tremblé sur notre liberté, avec vous, nous avons applaudi aux efforts qu'ont faits vos représentants pour la défendre... » (Lettre à la Municipalité de Paris.)

Bonald, par son sang-froid, sut les rassurer et mit la ville en état de se protéger : il fit lever à la hâte une milice, il demanda aux communes voisines de suivre l'exemple de Millau; et grâce aux relations qu'entretinrent entre elles ces diverses troupes et à quelques démonstrations en armes dans les campagnes, le calme reparut vite dans les esprits, qui avaient été un instant affolés par des récits en grande partie imaginaires. Une fois l'ordre rétabli (ce fut l'affaire de quatre jours), mais effrayé de certains abus qui faisaient trop souvent dégénérer la liberté en licence et portaient parfois atteinte à la propriété et à la sécurité des citoyens, et encouragé par le succès qu'avait obtenu l'union des forces communales, Bonald prit l'initiative d'un projet de confédération d'honneur de toutes les municipalités de France pour le maintien de l'ordre et de la sécurité publique et le soumit aux officiers municipaux et au comité extraordinaire qui leur avait été adjoint. Le projet fut adopté à l'unanimité, et la délibération (1) fut transmise à l'Assemblée nationale qui, dans sa séance du 21 août 1789, en ordonna l'impression et chargea son président, M. de Clermont-Tonnerre, d'en témoigner à la commune de Millau sa satisfaction et de la remercier de l'initiative généreuse et patriotique qu'elle venait de prendre pour le maintien des lois en vigueur.

A cette haute marque d'estime vint se joindre, pour Bonald, un témoignage éclatant de l'affection et de la reconnaissance de ses concitoyens. Profitant de son absence à une réunion du Conseil (2), le procureur du roi, rappelant ses vertus et ses mérites et les services rendus à la commune, fit la proposition, qui fut aussitôt adoptée, de choisir dans son sein trois membres qui seraient chargés, l'un de lui « adresser un compliment », l'autre « de lui présenter un extrait en forme de la délibération », et le troisième « de lui offrir une couronne civique ». La cérémonie eut lieu le lendemain, à la sortie d'une messe solennelle à Notre-Dame, sur la Place Nationale, devant la garde nationale, formée en bataillon carré, qui reconduisit le héros de cette fête à son hôtel, au son de la musique et des tambours. Le surlendemain, Bonald convoqua l'assemblée qui lui avait voté la couronne et lui adressa ses

(1) Séance du 8 août (Artières, id. 239).

(2) Séance du 2 septembre. (Id.)

remerciements. Relevons dans son discours (1), qui est consigné et écrit de sa main dans les archives de la ville, ces mots qui peuvent nous éclairer sur ses sentiments à cette heure de notre histoire. « Associée depuis trois siècles aux destinées de cette ville, ma famille n'en a encore partagé que les malheurs. Elle l'a vue tour à tour déchirée par le fanatisme, désolée par les guerres civiles, abattue sous le joug du despotisme; plus heureux que mes pères, je la vois renaître sous les auspices de la liberté; j'étais moi-même destiné à vous l'annoncer; mes dernières fonctions dans l'honorable ministère que j'exerce au milieu de vous, devaient être de vous apprendre que nous rentrions dans l'exercice des droits de l'homme et du citoyen. » A cette heure, donc, celui qui doit se montrer bientôt l'adversaire implacable des principes de la Révolution salue l'ère nouvelle de liberté qui se lève sur la France et invoque les droits de l'homme et du citoyen!

Bonald semble dire, dans ce discours, qu'il est à la veille de quitter ses fonctions. Songeait-il à se retirer? ou prévoyait-il qu'une nouvelle organisation des communes, que préparait l'Assemblée nationale, amènerait bientôt le renouvellement de toutes les municipalités? Toujours est-il qu'aux élections (2) faites selon le nouveau régime, qui substituait le droit du peuple à l'autorité du roi (3), il fut nommé maire (par 293 suffrages (4), sur 378 votants). L'installation du maire et du conseil se fit le 4 mars. Les électeurs qui s'étaient portés en foule à l'Hôtel de Ville, acclamèrent la nouvelle municipalité, et demandèrent que le discours que Bonald prononça en cette circonstance fût inséré dans les registres de la commune « comme un monument du zèle et de l'habileté avec lesquels l'administration qui se retirait s'était acquittée de ses fonctions dans les temps difficiles qu'on venait de traverser. » (5). Dans ce discours (6), où était relevée la lourde tâche qui in-

(1) Voir Artières, id., p. 241-242.

(2) Le 19 février 1790.

(3) Le maire, le procureur, etc., étaient nommés par les citoyens actifs de la commune.

(4) La plupart des votes s'étaient d'abord portés sur un de ses parents, de Sambucy; mais celui-ci se retira, s'effaçant devant Bonald.

(5) Artières, id., p. 242.

(6) Voir id., p. 242-243.

combait désormais aux municipalités, on sent percer de la tristesse. Bonald paraît soucieux de l'avenir : quelques excès de liberté, quelques désordres, certains signes d'anarchie le préoccupent visiblement; il semble qu'on assiste à un commencement d'évolution de sa pensée : on sent qu'il ne fait plus à la liberté le même crédit qu'il y a quelques mois.

Il ne conserva pas longtemps les fonctions que la confiance du peuple venait de lui renouveler. Le 23 juillet suivant, en effet, il est appelé à faire partie de l'Assemblée du département (1). Malgré une violente campagne menée contre lui par le futur conventionnel Chabot (2), alors prieur du couvent des capucins de Rodez, il fut élu par une majorité de 452 voix sur 523 votants. Et comme les nouveaux devoirs qui résultaient pour lui de cette nomination étaient incompatibles avec la tâche d'administrateur de la commune, il donna, quelques jours plus tard (3), sa démission de maire devant l'assemblée municipale réunie.

Des notes intimes (4) (datées du 1er août 1790), éclairent son état d'âme, au moment où il quitte la mairie. « J'ai donné, dit-il, ma démission de la place de maire, que j'exerçais depuis le 6 juin 1785. Dieu seul sait ce que j'ai souffert! Je lui ai offert mes prières et il a daigné m'en dédommager en ne permettant pas que la tranquillité fût troublée pendant ce long espace de temps, et au milieu des circonstances les plus orageuses. Il m'appelle dans une autre carrière à de nouvelles croix : je m'y résigne, et s'il daigne m'en faire triompher, je lui demande d'écarter de moi l'esprit d'orgueil et d'amour-propre. » On sent sous cette résignation toute chrétienne de la tristesse et même un peu de découragement devant la marche, un peu trop rapide à son gré et souvent violente et désordonnée, que prenaient les événements. Néanmoins, il n'éprouve encore aucun scrupule à prêter son concours au

(1) Chaque département était administré par un corps de 36 membres, nommés par l'assemblée électorale appelée à élire les députés de l'Assemblée nationale. Ce corps, qui élisait son président, se divisait en *directoire* (section exécutive de 5 membres) et en *conseil* (section délibérative). Loi du 22 décembre 1789.

(2) Originaire du Rouergue. (Voir *Chabot*, par le vicomte J. de Bonald.)

(3) Le 29 juillet 1790. (Voir dans Artières, loc. cit., p. 245, le discours qu'il prononça à cette occasion.)

(4) Consignées dans son livre de famille (communiquées par M. le vicomte J. de Bonald).

nouveau régime, et il se fait un devoir de participer à l'administration de son département.

La première session de l'Assemblée départementale s'ouvrit le 9 août. Bonald est élu président (par 26 voix sur 32 votants). Il préside les séances de cette session et celles de la session suivante, qui s'ouvrit le 3 novembre. Sur les registres des délibérations (1), nous voyons qu'il se borne à diriger les débats et qu'il ne prend la parole, en fin de session, que pour remercier ses collègues et les féliciter de la justice et de l'impartialité de leurs décisions. A la session qui suit (novembre 1791), son nom ne figure pas au procès-verbal, qui ne contient même pas un mot du nouveau président à l'adresse de son prédécesseur. C'est qu'entre les deux sessions il avait pris une grave décision, que les événements lui avaient dictée.

Sa conscience qui avait certainement déjà été troublée par la vente des biens du clergé (2) et qui avait été mise à une rude épreuve par la *constitution civile du clergé* (3), se révolta complètement lorsque les administrations départementales furent invitées à seconder le pouvoir dans l'exécution du décret (4) qui mettait les ecclésiastiques en demeure de prêter serment ou d'être privés de leur fonction et de leur traitement. C'était vraiment trop lui demander. Comme maire de Millau, comme président de l'Assemblée départementale, il a très loyalement prêté serment à la constitution, conciliant dans un même respect pour la volonté du roi et pour la volonté de la nation ses devoirs de citoyen et ses devoirs de sujet, et il a fidèlement observé le serment prêté, tout en gémissant sur certains excès et en souffrant, dans son cœur de royaliste dévoué, de la violence faite, à plusieurs reprises, à la volonté du roi. Mais son loyalisme pour les institutions nouvelles ne va pas jusqu'à souscrire et, dans une certaine mesure, à prêter son aide à une organisation du clergé qui équivaut, à ses yeux, à la désorganisation et à la destruction de l'Eglise catholique en France. Sa foi de catholique s'y refuse. Il préfère se retirer et rentrer dans la vie privée : il pourra de la sorte rester

(1) Obligeamment consultées, sur notre demande, par M. Constans, professeur au lycée de Rodez.

(2) Voir chap. suivant, parag. I et IV.

(3) Loi du 12 juillet 1790.

(4) Du 27 novembre 1790, et sanctionné par le roi, le 4 janvier 1791

fidèle à l'Eglise sans désobéir au roi, dont il ne considère point d'ailleurs l'acquiescement au décret comme librement consenti.

Il donne donc sa démission de président et de membre de l'Assemblée départementale (1) et il a soin de la motiver dans une lettre (2) adressée à ses collègues et qui eut un grand retentissement dans toute la région. Dispensé par sa place, leur disait-il, d'assister aux délibérations du Directoire, il aurait pu prolonger son séjour loin d'eux « et éviter ainsi de concourir personnellement à l'exécution des nouveaux décrets », mais il ne veut pas de ce biais. Sa foi est en jeu : le chef de l'Eglise garde le silence, les évêques suivis des prêtres rejettent l'organisation imposée au clergé, et lui qui ne peut « séparer le respect qu'il doit à sa religion du respect qu'elle commande pour ses ministres », il irait « braver la décision unanime » des pasteurs et « déshonorer sa religion en plaçant les prêtres entre la conscience et l'intérêt, le parjure et l'avilissement » ! Non, non, « l'humanité autant que la religion se révoltent à cette pensée »; ce serait trahir sa conscience et trahir la confiance dont ses électeurs l'ont honoré! L'honneur lui commande de renoncer à sa fonction.

Cette démission marque un pas décisif dans la voie nouvelle où il va désormais, et à jamais s'engager. C'est la première étape vers la rupture définitive avec les principes de la Révolution, auxquels il avait, en somme, adhéré jusqu'à ce jour. C'est le point de départ des fortes méditations d'où sortira peu à peu, en opposition aux théories dont le triomphe va grandissant dans tout le pays, la doctrine politique que nous nous proposons d'étudier dans cet ouvrage.

Il ne resta que peu de temps à Millau. Des troubles éclatèrent, qui l'obligèrent à s'éloigner. L'application du décret avait causé une grande agitation parmi les catholiques et réveillé les vieilles querelles religieuses. A la suite d'une rixe, des maisons furent envahies et saccagées (3). La population prit peur. Beaucoup de citoyens quittèrent la ville. Bonald fut du

(1) Le 31 janvier 1791 (d'après les registres des Délibérations du Conseil du département).

(2) Voir Artières, loc. cit., p. 244-245.

(3) Artières, id.

nombre. Il se réfugia d'abord à la campagne (1); mais bientôt, cédant enfin aux sollicitations de sa famille qui, depuis son éclatante démission, tremblait sans cesse pour sa sûreté, imitant l'exemple de la plupart de ses parents ou amis qui étaient déjà partis pour l'étranger, obéissant d'ailleurs au mouvement général qui, à la suite des princes mêmes de la famille royale, entraînait toute la noblesse hors du pays, il se décida à émigrer.

III

(1791-1797)

L'ÉMIGRATION. — A L'ARMÉE DE CONDÉ. — A HEIDELBERG ET A CONSTANCE. — LA « THÉORIE DU POUVOIR »

Le 18 octobre 1791 (2), Bonald quitte sa propriété du Monna. Il y laissait sa mère qu'il ne devait point revoir, sa femme et ses plus jeunes enfants : il emmenait avec lui ses deux fils aînés (3) et son domestique (4). Il se rend d'abord à Paris, d'où, le 26 novembre, il repart pour Coblentz, qui était le quartier général des émigrés et où Monsieur et le comte d'Artois avaient fixé leur résidence. Il y arrive le 15 décembre, et en repart peu de jours après pour Heidelberg, où il arrive dans les premiers jours de janvier (5). Il n'y reste que le temps de mettre ses enfants au Collège Saint-Charles, qui jouissait

(1) Au Monna. De là, il se rendit à Saint-Jean-du-Bruel, d'où il alla à Cornus, où demeuraient ses cousins, les Izarn de Villefort. Il n'y put demeurer longtemps et revint au Monna, où il vécut assez tranquille pendant quelque temps (d'après son livre de famille).

(2) C'est la date portée dans le livre de famille et dans le passe-port qui lui fut délivré à Millau et qui est mentionné dans le certificat délivré, le 3 mai 1792, par le bourgmestre d'Heidelberg (pièce communiquée par M. le vicomte de Bonald).

(3) Henri et Victor (ce dernier, futur recteur de Montpellier); auteurs l'un et l'autre, d'une *biographie* de leur père; nés, le 1^er^ en 1778 et le 2^e^ en 1780.

(4) Pierre Serres.

(5) 9 ou 10 janvier. Date établie par les certificats du bourgmestre d'Heidelberg, de l'aubergiste du Bœuf d'Or et du directeur du Collège Saint-Charles (communiqués par M. le vicomte de Bonald).

d'une grande réputation; et quinze jours après, il est de retour à Coblentz, « où, dit-il, dans son livre de famille, il attendait les événements » et où il fut sans doute le témoin, profondément attristé, de l'extrême misère où étaient vite tombés la plupart des émigrés, de l'existence sans dignité où les conduisit cette misère, de la frivolité des autres, des rivalités qui éclatèrent bientôt entre les partisans du comte de Provence, du comte d'Artois et du prince de Condé, et de toutes les mesquines jalousies qui divisaient et opposaient les diverses catégories de nobles (1). En mai, il revient à Heidelberg, y séjourne quelque temps auprès de ses fils, et rentre à Coblentz.

C'est le moment où les opérations militaires vont commencer. On est en juillet. L'Empereur et le roi de Prusse ont décidé du sort de l'armée des émigrés, qui n'ont pu qu'accepter les conditions imposées. Elle doit être fractionnée en trois corps, tous placés sous les ordres des généraux autrichiens et prussiens (à cette humiliation se joindra celle d'être toujours tenus, par dédain, à l'écart de l'action). Le premier corps (dix à douze mille hommes réunis à Coblentz par les frères du roi), devait servir de réserve à l'armée principale d'invasion, qui avait à sa tête le roi de Prusse et le duc de Brunswick. Le second corps (cinq mille hommes; le gros de l'armée réunie par Condé à Worms) était placé dans l'armée autrichienne. Le troisième corps enfin (l'autre moitié de l'armée de Condé, quatre mille hommes, commandés par le duc de Bourbon), faisait partie de l'armée de Saxe : concentré au camp d'Huy — sur la Meuse, près de Liège, — il était destiné à marcher sur Namur, en flanquant l'armée autrichienne (2).

C'est dans ce dernier corps, dans l'armée du duc de Bourbon, que Bonald fit la campagne. Il était entré à la Légion de Guyenne, sous les ordres de M. de Thémines (3), ancien major du régiment d'Aunis. Il avait dû rejoindre le cantonnement aussitôt après son retour à Coblentz; à la date du 23 juillet, un permis (4) délivré par le comte de Thémines l'autorise à

(1) Voir Daudet, *Coblentz*.

(2) Voir Bittard des Portes, *Histoire de l'armée de Condé*.

(3) Ancienne famille, originaire de Lauzières, près Lodève. Nous avons vu (p. 15, note 3), qu'en 1789, Bonald avait reçu, pour l'assemblée de la noblesse, la procuration d'un de Thémines, évêque de Blois.

(4) Ce permis et le suivant nous ont été communiqués par M. le vicomte de Bonald.

se rendre à Bonn pour huit jours, et le 12 août, nouveau permis d'aller à Coblentz, et de cette ville à Bonn et à Cologne, d'où il devra se rendre à Malmédy pour y joindre la division, qui devait partir le 13 pour cette destination. Malmédy, où, vers la fin du mois d'août, Bonald retrouva sa Légion, était sans doute une étape vers Huy, où les troupes devaient se concentrer. Après trois semaines passées au camp, sous la tente, l'armée de Bourbon fut dirigée sur Marche-en-Famenne, dans le duché de Luxembourg, à quelques lieues de Givet, sur la frontière de France. De là, elle dut se porter en avant de Namur pour soutenir le corps autrichien de Clerfayt, aux prises, à Jemmapes, avec Dumouriez. Mais si elle entendit la canonnade, elle ne put pas prendre part à la bataille : elle reçut l'ordre de se replier. La victoire de Jemmapes (6 novembre 1792) ouvrit à Dumouriez la Belgique; il fallut battre en retraite. Mais, pour les émigrés de l'armée de Bourbon, la retraite ne fut pas marquée d'autant de tristesses, de souffrances, de misères, que celle de leurs frères de l'armée des princes, après la bataille de Valmy. Ils gagnèrent d'abord Bruxelles, dans une marche assez périlleuse, passant près des avant-postes français; puis, par Louvain, Tirlemont et Saint-Trond, ils atteignirent Liège, où se fit le licenciement (1).

Telle fut la campagne à laquelle Bonald prit part comme soldat de l'armée de Bourbon, campagne de trois mois à peine, qui n'avait guère consisté qu'à rester constamment à l'arrière-garde de l'armée autrichienne et à battre en retraite. S'il prit les armes contre la France, entraîné à cette monstrueuse aberration par ce sentiment commun à tous les émigrés que dans les soldats de la Révolution ils combattaient les véritables ennemis de la France inséparable à leurs yeux de son ancienne forme de gouvernement, il lui fut du moins épargné de connaître, dans toute son horreur, l'affreuse réalité de la lutte fratricide. Découragé par l'issue des événements, ne se sentant pas sans doute le goût ni l'âge (2) de poursuivre la carrière des armes, il ne suivit pas ceux de ses compagnons (en petit nombre d'ailleurs) qui allèrent grossir le petit corps de Condé ou qui même, abjurant leur nationalité, prirent du

(1) Bittard des Portes, op. cit., 37-38.

(2) Il venait d'entrer dans sa 39^e année.

service dans les armées du roi de Prusse ou de l'empereur d'Autriche, et il se retira en Allemagne. Suivi de son domestique qui l'avait accompagné pendant toute la campagne, il gagna Heidelberg, où il arriva dans les premiers jours de décembre (1) et qu'il ne quittera désormais plus jusqu'en septembre 1795.

Une fois installé à Heidelberg (2) il retira ses fils du Collège Saint-Charles, et, soit par économie, soit pour utiliser ses loisirs, ou pour l'un et l'autre motif, il fit lui-même leur éducation, leur adjoignant bientôt comme condisciple le fils d'un émigré qui venait d'arriver à Heidelberg, le jeune Bengy de Puyvallée, que lui confia son père (3). Il mit ainsi en œuvre la solide instruction qu'il avait reçue à Juilly et que, par ses lectures, il n'avait cessé de développer et de perfectionner; il se fit même parfois l'élève de ceux qu'il instruisait, profitant des progrès que ses enfants avaient faits à Saint-Charles dans la connaissance de la langue allemande pour devenir lui-même plus habile à la comprendre : « Il se faisait expliquer par eux, nous dit son fils (4), des passages qui l'embarrassaient. » On comprend qu'il devait apporter un soin particulier à la formation de leurs sentiments moraux et religieux. « Aidé, nous dit encore son fils, d'un digne et pieux ecclésiastique français, M. l'abbé Gondrin, il voulut partager avec lui le soin si important de les préparer à leur première communion. »

Les charges de l'existence devaient être lourdes pour notre émigré (5), qui avait avec lui ses deux enfants et un domestique. Dut-il, pour y subvenir, se livrer à un travail rémunérateur? (6). C'est peu probable. Plus prévoyant que la plupart des nobles qui n'avaient pris que peu d'argent en quittant

(1) Le 4 (livre de famille).

(2) A l'auberge du Bœuf d'Or, où il était déjà descendu en arrivant de France, jusqu'au 24 avril 1795 (certificat de l'aubergiste); plus tard, (à partir du 24 février 1794) chez Charles Weidenham, conseiller palatin, chez qui il resta jusqu'à la fin de son séjour (certificat délivré par Weidenham, communiqué par M. le V^te^ de Bonald).

(3) Ancien député de la noblesse du Berry à l'Assemblée constituante.

(4) H. de B., *Biog.*, 24.

(5) Il avait pris le nom de Saint-Séverin, sous lequel il put correspondre quelquefois avec les siens (id. 39).

(6) L'éducation du jeune de Bengy ajouta-t-elle quelque chose à ses revenus? ou bien (plus probablement) fit-il simplement profiter son nouvel élève des leçons qu'il donnait à ses fils ?

la France, ne doutant pas que c'était l'affaire de quelques mois pour y rentrer victorieux et retrouver leurs situations et leurs biens, il semble qu'il ait pris sur lui, en quittant Millau, une assez forte somme; puis à diverses reprises, il reçut des subsides des siens. Mais les lettres ne parvenaient pas aisément et avaient de longs retards. Aussi dut-il parfois connaître la gêne (1). Aux préoccupations matérielles s'ajoutait pour lui le souci de la santé de ceux qu'il avait laissés au pays natal et dont, à juste titre, il pouvait se demander s'il les retrouverait tous vivants. Il avait dû être mis au courant (2) des transes par lesquelles sa mère, déjà âgée, et sa femme avec ses deux filles et son plus jeune fils avaient passé : qu'elles avaient été poursuivies au Monna, qu'elles avaient même été enfermées et qu'elles s'étaient enfuies à travers les montagnes où elles restèrent quelque temps cachées. Il savait que ses biens avaient été mis en vente (3), et il songeait à la misère qui l'attendait peut-être au retour. Il devait aussi se tourmenter du sort de la France, des luttes intestines qui la déchiraient et l'ensanglantaient, et de l'abîme où la Convention ne pouvait pas manquer, à ses yeux, de la conduire : brûlant du désir de tenter un suprême effort en sa faveur (4), il souffrait de l'inaction à laquelle il était contraint.

(1) Son fils rapporte, qu'en 1795, il était depuis deux ans sans nouvelles de chez lui et qu'il ne lui restait plus que 12 francs en poche, mais qu'heureusement un de ses amis, l'abbé Chabbert, vint généreusement à son aide : peu de jours après, il reçut des nouvelles de sa famille et 100 louis que Mme de Bonald put lui faire parvenir. (H. de B., *Biog.*, 39.)

(2) En outre des lettres de sa famille, il recevait des nouvelles de ses amis de Millau, par l'Espagne où s'était retiré le curé-doyen, l'abbé Siadous (une des lettres de Siadous — de Truxillo, le 16 août 1794 — nous a été communiquée par M. de Bonald.)

(3) Ses domaines, situés dans les arrondissements de Millau, de Rodez et de Saint-Affrique, et sa maison de Millau, avaient été vendus. Le Monna fut racheté par Mme de Bonald pour partie de sa dot. (V. ci-dessous par. VII.)

(4) On en peut juger par la lettre suivante, écrite par Marignié et datée de Hamm, le 2 juillet 1795. « M. a lu votre lettre, lui dit-il, et les noms des autres braves compatriotes qui ont le désir de se dévouer pour arracher des mains de nos tyrans les malheureuses victimes entassées à R. ou éparses dans le R. Il m'a chargé de vous mander que les choses n'étaient pas encore assez avancées, pour qu'il se permît d'exposer à un si grand danger des gentilshommes aussi dignes de son intérêt. En conséquence, il n'a voulu donner encore à personne aucune espèce d'autorisation pour aller en avant. Cependant, vu la distance des lieux qui nous séparent les uns des autres, il ne trouvera pas mauvais que chacun prenne conseil des événements qui doivent arriver naturellement d'un jour à l'autre, et porte à ses parents, à sa patrie, le secours qu'il sera à portée de leur donner.

« Je sens, Monsieur, combien vous devez souffrir de l'inaction forcée où

C'est au milieu de toutes ces préoccupations matérielles et morales, et parmi les soins de l'éducation de ses fils, qu'il entreprit de composer son premier ouvrage, *la Théorie du Pouvoir politique et religieux*. Agé de près de 40 ans, il n'avait pas encore songé à écrire. Sa vocation dut se décider sous l'influence des grands événements dont il était le témoin et la victime et qui lui paraissaient la conséquence nécessaire et l'application même des théories des philosophes du XVIII[e] siècle. Il sentit qu'il avait des vérités à exprimer, de fortes vérités à opposer aux doctrines triomphantes : ce serait peut-être une barrière à la marche des faits qui déroulaient leur cours tragique en France et qui tendaient à envahir l'Europe toute entière. « J'ai cru remplir un devoir, dit-il, et j'ai pris la plume sous l'influence d'une irrésistible impression » (1).

Pour traiter un sujet aussi vaste que celui qu'il abordait, il n'avait guère à sa disposition, nous dit-on (2), que l'*Histoire Universelle* de Bossuet et quelques volumes de Tacite, qui paraît avoir été son auteur de prédilection : et c'est là un fait important à noter, si l'on songe à la grande érudition dont il fait preuve sans cesse dans son ouvrage et en particulier au très grand nombre de faits empruntés à l'histoire des temps anciens et des temps modernes, qu'il invoque à l'appui de ses théories. Il disposait, en outre, de l'*Esprit des Lois* et du *Contrat social*, qui synthétisent à ses yeux, la philosophie politique qu'il se

vous êtes tous retenus; mais il est permis enfin d'espérer que le règne des scélérats aura un terme; et les nouvelles de l'intérieur paraissent annoncer un prochain retour à un ordre de choses moins odieux...

« On attend ici le retour de deux courriers importants, pour savoir ce que nous deviendrons. A vue de païs, je ne crois pas que d'ici à un mois, il survienne aucun changement à notre position, ni qu'il y ait des rassemblements cette année autour des princes. Leur plus grand désir maintenant est de rentrer en France, soit par une porte, soit par une autre, et il doit naturellement s'en ouvrir quelqu'une avant peu; et si le ciel n'a pas résolu la dissolution entière de ce malheureux royaume, le moment est venu de le rappeler à la vie, en lui rendant ses anciennes bases. » (Communiquée par M. le V[te] de Bonald.)

La lettre est signée Marig. (Marignié). Marignié né à Sèze, en Languedoc, en 1755, s'était signalé par une pétition sur la peine de mort décrétée contre Louis XVI et avait dû, peu après, émigrer (en Suisse et en Allemagne, où il ne fit qu'un court séjour, et en Angleterre). De retour, il coopéra avec Bonald, Fontanes, etc., au *Mercure* et, fut nommé plus tard Inspecteur général de l'Université. Il ne conserva pas sa fonction aux Cents-Jours et prit sa retraite au début de la deuxième Restauration. — Il a publié plusieurs ouvrages en vers et en prose. Il est constamment question de lui dans les lettres de Bonald à M[me] de Sèze.

(1) Lettre à la *Revue Européenne*, août 1854.

(2) Cf. H. de B., *Biog.*, et Migne, *Not. biog.*, VII.

proposait de combattre. L'ouvrage semble conçu comme la réfutation de ces deux écrits (1).

L'ouvrage terminé, Bonald quitta Heidelberg (2), et suivi de ses élèves et de leur compagnon d'études, il se rendit à pied à Constance. Mais, au lieu de se fixer dans cette ville, qui était alors habitée par tout ce que la noblesse française avait de plus illustre, il s'établit dans les environs, en territoire Suisse, dans le village de Egelshoffen, où il occupait une petite maison rustique, entourée d'un verger, d'où la vue s'étendait sur le lac. Le choix de cette résidence, à l'écart de la ville, lui était certainement tracé par son désir de n'être point dérangé dans ses travaux, ni choqué dans ses convictions morales et religieuses, par la frivolité et la conduite bruyante et parfois scandaleuse des émigrés (3). Là, tout en continuant à s'occuper de l'éducation de ses fils, il revit son manuscrit, et, après y avoir fait quelques corrections et des changements importants, et l'avoir communiqué à des personnes de mérite habitant Constance, il se décida enfin à le faire imprimer. Il confia ce soin à des prêtres émigrés qui avaient établi une imprimerie française à Constance et qui consacraient le faible produit de leur travail à venir en aide aux nombreux prêtres qui, pour se dérober aux poursuites dont ils étaient l'objet en France, s'étaient réfugiés dans cette ville.

L'édition parut en trois volumes in-12, portant pour titre : *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, par M. de B., gentilhomme français, 1796. Pour épigraphe (4), cette phrase bien significative de Rousseau dans le *Contrat social* : « Si le législateur, se trompant dans son objet, établit un principe différent de celui qui naît de la nature des choses, l'Etat ne cessera d'être agité jusqu'à ce que ce principe soit détruit ou changé, et que l'invincible nature ait repris son empire. » C'est donc à déterminer le principe conforme à la nature des choses que Bonald s'attache dans son ouvrage, pour l'opposer aux principes conçus par l'imagination des légis-

(1) Voir ci-dessous, II^e^ partie, chap. I^er^.

(2) Le 7 septembre 1795, d'après le livre de famille de Bonald, et vers le 15 septembre, d'après les certificats de Weidenham et du bourgmestre d'Heidelberg (communiqués par M. de Bonald).

(3) H. de B., *Biog.*, 32.

(4) Sainte-Beuve, *Lundis*, IV.

lateurs et dont, à ses yeux, on ne saurait attendre, pour le corps social, que trouble et bouleversement.

L'ordre de l'ouvrage, en dépit de ses divisions et subdivisions, est loin d'être toujours très rigoureux. De fréquentes digressions coupent le sujet; la même question est prise, abandonnée et reprise à plusieurs fois. On sent que l'auteur écrit sous l'impression et l'émotion des événements. Mais sa pensée n'en est peut-être que plus vivante et plus attachante. D'autres écrits, comme la *Législation primitive*, paraîtront mieux ordonnés, revêtiront même l'aspect extérieur d'une démonstration mathématique, mais en somme, quoique plus connus et plus cités, ils seront, nous semble-t-il, moins intéressants.

La doctrine politique de Bonald, dans ses lignes essentielles, est contenue dans la *Théorie du Pouvoir*. Ce n'est pas à dire, toutefois, comme on l'a souvent répété (1), et sur la foi même de Bonald (2), qu'il n'ait fait que la reprendre dans tous les écrits qui ont suivi, variant seulement la façon de la présenter, mais ne changeant rien au fond. Nous verrons, au contraire, que certains points très importants de sa doctrine, comme la théorie du langage et la théorie des trois personnes sociales, ou ne figurent pas du tout ou ne sont qu'en germe dans la *Théorie du Pouvoir*.

Envoyée à Paris, l'édition fut presque en entier saisie et mise au pilori par ordre du Directoire. Il n'en échappa qu'un petit nombre d'exemplaires (3). C'est dire que le livre eut peu d'effet : Il fut totalement ignoré du grand public; seuls quelques amis auxquels il l'avait remis, ou quelques personnes qui purent se le procurer, en eurent connaissance (4).

(1) Voir en particulier, Faguet, *Polit. et Mor.* au XIX[e] siècle, et Adam, *La philos. en France*.

(2) Cf. *Œuvres*, 1097-1098 (*Lég. prim.*, disc. prél.); I, 31 (*Princip. const. préf.*), et lettre à la *Revue Européenne*, août 1854 : « Il n'y aurait, je crois (pour donner une nouvelle édition de la *Théor. pouv.*), rien à changer aux principes, mais seulement à la forme. »

(3) Grâce à l'obligeance d'un employé de la police et en prenant un faux nom (à son retour à Paris, en 1797), il put en avoir un; mais il eut la douleur de le trouver côte à côte d'un « ouvrage infâme », ce qui lui arracha cette exclamation : « Je péris ici en bien mauvaise compagnie. » (Migne, *Not. biog.*, p. X.)

(4) Fontanes, La Harpe, Chateaubriand, Bonaparte et même Sieyès, auquel il le fit parvenir par Barthélémy, ambassadeur de Suisse, en joignant à l'envoi un billet mystérieux, pour le prier de répandre l'ouvrage sans se compromettre et en se servant de tous les moyens en son pouvoir, « même par une dénonciation formelle à la Convention ». (Sainte-Beuve, *Lundis*, IV, 450, d'après les papiers de Sieyès.)

L'ouvrage ne fut pas réimprimé du vivant de l'auteur, quoiqu'il ait eu longtemps le projet d'en donner une nouvelle édition et malgré les démarches pressantes qui furent faites à plusieurs reprises pour le décider. Les démarches vinrent même de haut : de Bonaparte lui-même, à qui, lors de son retour d'Egypte, il avait, nous dit-il (1), fait parvenir son livre, et qui plus tard) lui fit proposer (par Desmarets, le chef de la police secrète), de prendre à sa charge les frais de réimpression. Mais il préféra ne pas accepter pour n'avoir pas à y supprimer les vœux qu'il formait en faveur du retour du roi. Dès lors, « distrait par d'autres soins publics et domestiques », il ne donna plus suite à son projet et, pour la connaissance de la *Théorie du Pouvoir*, renvoya à ses autres ouvrages où les mêmes principes étaient reproduits, développés et appliqués.

IV

(1797-1810)

LE RETOUR EN FRANCE. — SÉJOUR A PARIS. — PUBLICATION DE « L'ESSAI ANALYTIQUE », DU « DIVORCE » ET DE LA « LÉGISLATION PRIMITIVE ». — COLLABORATION AU « MERCURE DE FRANCE » ET AUX « DÉBATS ». — RETOUR A MILLAU. — PROPOSITIONS DE L'EMPEREUR ET DE LOUIS, ROI DE HOLLANDE.

Au printemps de l'année 1797, Bonald croit possible de rentrer en France. Depuis deux ans environ, le Directoire avait succédé à la Convention, et les royalistes, qui, dès la mise en application de la nouvelle constitution, étaient entrés en grand nombre dans les deux Conseils, étaient à la veille d'y avoir la majorité. Les émigrés pouvaient donc sans danger revenir, bien que les lois qui les frappaient fussent toujours en vigueur.

C'est dans les premiers jours de mai que, suivi de ses enfants (2) et de son domestique, Bonald quitte Constance. Vu

(1) Lettre à la *Rev. europ.* (1834).

(2) Le jeune de Puyvallée avait été rappelé par son père. (H. de B., *Biog.*, 34.)

l'exiguïté de leurs ressources, ils voyagent à pied. Gagnant d'abord Schaffouse, où ils admirent le spectacle de la chute du Rhin, ils s'embarquent et descendent le fleuve jusqu'à Zurzach; de là, traversant la Suisse, ils passent à Soleure, Berne, Fribourg et Lausanne, d'où, par Nyon, ils atteignent la chaîne du Jura (1). Deux nuits sont consacrées à la franchir : contournant Saint-Claude, ils peuvent éviter les postes militaires établis près de la frontière et les autorités françaises qui pourraient les arrêter. Ils rejoignent enfin, près de Pont-d'Ain, la route qui les conduisit à Lyon. Après un arrêt de trois semaines dans cette ville, ils s'embarquent sur le Rhône, qu'ils descendent jusqu'à Beaucaire, d'où ils se rendent à Nîmes et enfin à Montpellier, où M^me^ Bonald était venue l'attendre, avec les enfants qu'elle avait gardés avec elle.

Après six ans d'éloignement, il était enfin donné à Bonald de revoir sa famille. Il ne retrouvait, il est vrai, ni sa mère, ni la plus jeune de ses filles, dont la place était vide au foyer : le grand âge de l'une, la frêle constitution de l'autre n'avaient pu résister aux rudes épreuves par lesquelles elles avaient passé. Mais la joie du retour fut de courte durée. Il ne lui fut pas donné d'arriver jusqu'à Millau. Après un séjour de deux semaines à Montpellier, une prompte séparation s'imposa et un nouvel exil de deux ans commença pour lui, mais cette fois à Paris et non plus à l'étranger. C'était le moment où le Directoire, pour déjouer le complot des royalistes, avait dû recourir au coup d'État du 18 fructidor. Les lois contre les émigrés étaient remises en vigueur. Bonald pensa qu'il trouverait une retraite plus sûre à Paris. Quittant sa femme et ses enfants, ne prenant avec lui que le plus jeune de ses fils (2) qu'en passant par Lyon il mit dans une pension de cette ville, il prit le chemin de la capitale.

Il y resta caché deux ans, vivant, nous dit son fils (3) « chez une bonne et sainte demoiselle (4)... qui avait pour lui... tous les soins et toute l'affection d'une mère », et n'ayant guère d'autre distraction, en dehors de ses travaux auxquels il se

(1) Ils rentrent en France le 8 juin (livre de famille).

(2) Maurice, le futur cardinal.

(3) H. de B., *Biog.*, 41.

(4) M^lle^ Alexandrine Desnoyelles.

remit avec ardeur, que la fréquentation d'un autre hôte de la maison, un abbé assez original « ferré sur la théologie, les Pères et les poètes latins ». Dans cette retraite, et dans le danger constant d'être découvert, il composa trois de ses principaux ouvrages : le *Divorce* (1), l'*Essai analytique* (2) et la *Législation primitive* (3), qu'il ne put naturellement publier qu'un peu plus tard (après la chute du Directoire, lorsque les émigrés ne furent plus tracassés et contraints de se cacher, sans que d'ailleurs, les lois qui les visaient fussent immédiatement rapportées.) Ils parurent successivement en 1800, en 1801 et en 1802. Bien qu'il ne les donne que comme l'expression abrégée et systématique des idées qu'il avait exposées dans la *Théorie du Pouvoir* ou comme leur application à une question particulière (la question du divorce), on y trouve, en fait, des théories, comme la fameuse théorie du langage et celle des « personnes sociales » (pouvoir ministre, sujet), qui étaient absentes de son premier ouvrage, ou n'y étaient qu'ébauchées et n'avaient pas l'importance qu'elles devaient prendre dans la suite.

Avec la *Législation primitive*, où s'accuse un vigoureux effort de la pensée pour présenter les principes dans toute la rigueur d'une démonstration déductive, Bonald est définitivement en possession de toutes les idées-maîtresses de son système, et désormais, — jusqu'à son dernier écrit, *La Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, qui les présente une dernière fois sous une forme abrégée, — il les reprendra sans cesse ou il en fera des applications aux événements contemporains, soit dans divers opuscules, soit dans de nombreux articles de journaux, soit encore dans ses discours politiques. Il serait toutefois injuste de dire que sa pensée ne fait dès lors que se répéter et n'offre aucun progrès. Ce serait

(1) « *Considéré au XIX^e^ siècle* ». Quoiqu'il ait été écrit pour protester contre le projet du Code civil, qui organisait et réglementait à nouveau l'institution qui avait été introduite dans nos lois par la Convention, ce n'est cependant pas un ouvrage de pure polémique. Il a, au contraire, un grand intérêt philosophique. Dès l'introduction, en effet, Bonald a soin de dire qu'il ne peut parler du divorce sans parler de la société domestique, de la société politique, de la société religieuse, et de la société en général.

(2) « *Sur les lois naturelles de l'ordre social.* » Avec ce sous-titre : « *Du pouvoir, du ministre et du sujet.* »

(3) « *Considérée dans les premiers temps et par les seules lumières de la raison.* »

méconnaître l'apparition (en 1818), d'un important ouvrage de pure philosophie, les *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, où, comme nous le verrons, il creuse à nouveau, le problème du langage et de ses rapports avec la pensée et suspend à la révélation la philosophie tout entière.

Tout en s'occupant (de 1800 à 1802) de la publication des trois ouvrages qu'il avait composés pendant sa retraite forcée à Paris, Bonald fréquentait assidûment le monde de la littérature et de la politique. Il entrait en relation avec Fontanes, auquel le lia une étroite amitié, avec Chateaubriand, qu'il devait considérer pendant de longues années comme un ami (en attendant une rupture éclatante), avec La Harpe, Fiévée, Charles Delalot, Lacretelle, etc., et il devenait leur collaborateur au *Mercure de France* (1) d'abord, et plus tard au *Journal des Débats*. A ce moment-là aussi, ou peut-être même dès son retour à Paris, il dut renouer les vieilles et bonnes relations qui l'unissaient à son vénéré et aimé maître de Juilly, le Père Mandar (2).

Enfin, en 1802, après la paix d'Amiens, un sénatus-consulte (du 6 floréal, an X) (3), amnistia, à l'exception d'un millier environ, tous les émigrés, qui durent au préalable prêter le serment d'être fidèles au gouvernement établi par la Constitution. Bonald prêta le serment exigé (4) et, tout en restant néanmoins pendant quelques années encore sous la surveillance de la police (5), il dût quitter Paris pour se rendre à Millau (6). Il avait hâte de revoir le sol natal et de reprendre sa place au foyer que, depuis de si longues années, il avait dû déserter. Il se fixa au Monna, seul bien qui lui restât et que M^me^ de Bonald

(1) De la réunion des articles qu'il y publia, en 1802, et d'un petit écrit qu'il y joignit, sur le *Traité de Westphalie*, il forma la IV^e^ partie de la *Législation primitive*.

(2) Cela paraît résulter de lettres, qu'en 1802 et 1803 le P. Mandar lui adressa à Millau (communiquées par M. le V^te^ de Bonald).

(3) 26 avril.

(4) Le *procès-verbal* de réception du serment (devant le préfet de la Seine, le 15 prairial, an X), le *Certificat d'amnistie* (25 fructidor), et le *Passe-port* délivré le quatrième jour complémentaire de l'an X pour permettre à Bonald (demeurant, quai des Augustins, 39), d'aller de Paris à Millau, nous ont été communiqués par M. de Bonald.

(5) Jusqu'en 1806. *Levée de surveillance de la police*, le 26 juillet 1806, et transmise par le préfet de l'Aveyron, le 4 août (communiquée par id.).

(6) Il dut quitter Paris fin septembre (le passeport est du 26).

avait pu racheter sur sa dot. Il s'y fixa, menant l'existence d'un propriétaire très attentif à tous les travaux des champs et consacrant ses loisirs à la lecture, à la méditation, à la correspondance, à la rédaction d'articles pour le *Mercure* et les *Débats*, et aussi à l'éducation de son plus jeune fils, qu'il avait d'abord songé à mettre à Juilly (1) et qu'il envoya à Amiens, au Collège de l'Oratoire. Le souci de mettre un peu d'ordre dans ses affaires et de recouvrer ses biens ne devait d'ailleurs lui laisser que peu de loisirs et l'empêchait de sentir trop fortement le contraste entre le milieu de Paris, qu'il venait de quitter et qui était en si parfaite harmonie avec ses travaux, ses réflexions et ses goûts littéraires, et le milieu un peu rude et fruste d'une population montagnarde où il vivait maintenant. Au surplus, nous savons (2) que son attachement au pays, à « ses rochers », était trop grand pour qu'il ait pu beaucoup souffrir de l'éloignement de la capitale : ne voyons-nous même pas que plus tard, lorsque, député ou pair de France, il est obligé de passer une bonne partie de l'année à Paris, c'est toujours avec joie et un véritable soulagement qu'il s'en évade aussitôt close la session parlementaire.

Bonald vécut ainsi loin de Paris, où il ne revint que pour de courts séjours, jusqu'en 1810, jusqu'au moment où, cédant enfin aux avances plusieurs fois répétées de l'empereur et aux instances pressantes de son ami Fontanes, devenu Grand Maître de l'Université, il accepta les fonctions de Conseiller de l'Université et dut, pour les remplir, quitter les champs et la montagne.

Nous avons vu (3) que Bonaparte, premier Consul, avait

(1) Il s'était adressé au P. Mandar. Celui-ci (lettre du 18 novembre 1802), lui avait fait connaître le prix de la pension (« 650 francs, les maîtres d'agrément, musique, mis à part, ainsi que le vestiaire et le linge de corps, de lit et de table »), mais l'avait engagé à faire lui-même l'éducation de son fils, la partie spirituelle lui paraissant alors très défectueuse à Juilly. « Il serait digne de votre génie, ajoutait-il, de monter vous-même ou avec quelques personnes dans vos principes, d'instituer dans quelque coin de votre département, une école pour la jeunesse, conforme à votre goût. Si je n'avais que 50 ans, je vous aurais offert, en cette partie, tout mon zèle et mes services. Juilly n'a commencé qu'avec trois ou quatre enfants, neveux de deux Pères de l'Oratoire, qui étaient là. C'est votre excellent chapitre de l'éducation, qui me fait naître pour vous ce projet. » (Il lisait à ce moment-là, la *Théorie du pouvoir* et se préparait à commencer la *Législation primitive*, que Bonald lui avait fait remettre).

(2) Par la correspondance avec M^me^ de Sèze.

(3) Fin parag. III.

fait proposer à Bonald de faire réimprimer, à ses frais, la *Théorie du Pouvoir*, mais qu'il s'était heurté à un refus commandé par des raisons très dignes. Cette démarche est déjà une preuve et de l'estime dans laquelle il tenait l'auteur et du parti qu'il espérait pouvoir tirer de sa doctrine (1) : celle-ci lui paraissait s'adapter aisément au régime personnel que, par le coup d'État du 18 brumaire (et en attendant le pouvoir impérial), il venait de donner à la France. Il lui aurait plu de voir traiter par Bonald la question (particulièrement importante pour les projets qu'il nourrissait contre l'Angleterre), de la *liberté des mers* et il avait chargé Fontanes de l'en prier et de lui remettre un canevas (2) de l'ouvrage qu'il attendait de lui. Nous ignorons l'accueil qu'il fit à cette proposition et quelles raisons l'empêchèrent de traiter ce sujet, qui était en parfaite harmonie avec ses idées.

Devenu empereur, Napoléon fit diverses tentatives pour le rattacher à son gouvernement. En 1806, à la suite d'un article sur la *Tolérance* (3), qu'il avait envoyé au *Mercure de France* et que le ministre de la police Fouché trouva « dans un fort mauvais esprit », Bonald avait été appelé à la préfecture de Rodez pour recevoir un blâme. La note du ministre était libellée dans ces termes : « Au lieu de s'occuper d'abstractions qui n'ont jamais servi qu'à troubler la terre, M. de Bonald ferait un usage plus réfléchi de ses talents, s'il les appliquait avec sincérité à calmer et non pas à exalter les passions que les événements ont pendant longtemps soulevées à de si grandes profondeurs. — M. de Bonald ne connaît pas la situation de l'Empire. Partout on est fatigué des exagérations et des rêveries, on veut être tranquille, l'expérience a ramené le bon sens. — Dites à M. de Bonald que S. M. l'Empereur n'estime et ne récompense que les talents utiles et les connaissances positives, qu'il accueille les dissertations qui répandent des lumières et qu'il réprime sévèrement des discussions qui

(1) En 1808, au moment où son frère Joseph allait essayer de prendre possession du trône d'Espagne, Napoléon avait fait insérer dans les journaux, un passage de la *Théorie du pouvoir* : « Qui oserait se venger, quand le roi pardonne. » (H. de B., *Biog.*, 54.)

(2) Voir Migne, *Not. biog.*, XI,

(3) Voir chap. suiv., parag. IV.

pourraient ramener des discordes dans son Empire. » (1). C'est bien, avec un blâme, une amorce pour l'attirer et lui indiquer la voie où les honneurs et les récompenses l'attendent. Mais Fouché parlait-il ainsi de sa propre initiative ou sur l'ordre même de l'Empereur? Toujours est-il que le préfet de l'Aveyron ayant, par zèle, cru devoir joindre au blâme de petites vexations par lesquelles il espérait se faire bienvenir de son chef, Bonald s'adressa à son ami Fontanes, qui était président du Corps législatif et dont il savait la grande influence auprès de Bonaparte, et il en reçut une réponse (2), où est, cette fois, nettement formulée la pensée de l'Empereur. « J'ai couru votre lettre à la main, lui dit-il, chez le Maître. J'ai vu tout de suite que les ordres ne venaient pas d'en haut. J'ignorais tout cela, m'a-t-on dit, et je m'en ferai rendre compte. — A l'audience suivante, on est venu à moi avec l'air de la plus excessive bienveillance. — L'affaire de votre ami n'est rien, tout est arrangé. Qu'il soit tranquille, mais qu'il vienne à Paris; à deux cent lieues, il est difficile de se bien entendre. — Voilà les propos de celui qui peut tout. » Et Fontanes, de presser Bonald d'accepter : c'est son intérêt, c'est celui de sa famille, de sa femme et de ses enfants. Sous les éloges et sous les promesses, on sent aussi percer comme une arrière-pensée de menace. Mais Bonald ne céda point et ne quitta pas sa retraite du Monna (3).

Deux mois plus tard, il reçut du ministre de la police, par l'intermédiaire de M. Molé (4), l'offre d'être nommé directeur du *Journal de l'Empire* (5) avec de beaux émoluments (mille écus par mois, lui disait Fontanes, en ajoutant qu'il serait parfaitement libre de ses opinions) (6). Enfin, en septembre 1808, au moment de la réorganisation de l'enseignement public, il est désigné par Napoléon pour faire partie du Conseil de l'Université. Mais malgré l'étroite amitié qui l'unissait au Grand

(1) Cité par F. Masson, *Napoléon et M. de Bonald* (*Echo de Paris*, 2 mai 1910. Cf. 6 mai).

(2) Datée du 17 août 1806.

(3) C'est à cette époque que prit fin pour lui (et sans doute à la suite de la démarche de Fontanes), la surveillance dont il continuait à être l'objet, comme émigré, depuis l'amnistie.

(4) Il était, à ce moment, auditeur au Conseil d'Etat; par sa belle-mère, M^me^ de la Brèche, chez qui fréquentait Bonald, il avait dû le connaître.

(5) Ancien *Journal des Débats*.

(6) Cf. Masson, loc. cit.

Maître, à l'appui duquel il devait cette flatteuse proposition (1), et bien qu'il dût se retrouver dans le Conseil avec plusieurs de ses amis (2), il n'accepta pas.

Il ne crut pas non plus pouvoir accepter, en 1810, de devenir le précepteur du fils de Louis Bonaparte, roi de Hollande, malgré l'offre que lui en fit celui-ci, au moment où, après l'annexion à la France du Brabant et des îles de Zélande, et ne voulant pas conserver un royaume aussi amoindri, il était à la veille d'abdiquer en faveur de son fils (3). Il est vrai d'ailleurs qu'entre le jour où la lettre qui contenait cette offre fut écrite (1er juin 1810) et le jour où elle fut remise à Bonald, au Monna, par un envoyé spécial (7 juillet), le roi de Hollande avait renoncé à sa couronne (3 juillet) et ses états étaient annexés à la France (9 juillet). Cette lettre (4) dont la lecture suggère de si piquantes réflexions (5) sur l'adhésion, grave et pleine de conviction, de l'ancien petit officier corse, dont l'avancement avait été plutôt lent, aux doctrines monarchiques et théocratiques de Bonald, est un témoignage de la réputation dont jouissait déjà, non seulement en France, mais dans l'Europe entière, l'auteur de la *Théorie du Pouvoir* et de la *Législation primitive.*

V

(1810-1815)

CONSEILLER DE L'UNIVERSITÉ SOUS L'EMPIRE ET PENDANT LA PREMIÈRE RESTAURATION. — NOMMÉ PAR LOUIS XVIII MEMBRE DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE. — AUX CENT-JOURS, SE RETIRE AU MONNA.

Vers la fin de l'année 1810, cédant enfin aux nombreuses avances qui lui avaient été faites, et touché des marques d'es-

(1) Cf. id. Fontanes ne l'avait pas pressenti, espérant ainsi, la nomination faite, le gagner, un peu malgré lui au régime impérial.

(2) En étaient membres, en outre de Bonald, Beausset, évêque d'Alais, président; Nougarède, Delamalle, Desrenaudes, Cuvier, Legendre, Guéroult, Emery et Jussieu.

(3) Le second fils de Louis et de Hortense de Beauharnais.

(4) Voir le texte dans Migne, *Not. biog.*, XII-XIII.

(5) Masson, *Le Roi Louis et M. de Bonald* (*Echo de Paris*, 11 février 1910).

time qui lui avaient été données, Bonald se décida, sur de nouvelles et pressantes instances de son ami Fontanes (1), à aller prendre possession de son poste de Conseiller titulaire de l'Université, auquel la confiance de Bonaparte l'avait appelé deux ans auparavant et qui, par la volonté même de l'Empereur, n'avait pas été pourvu d'un autre titulaire (2). En se ralliant ainsi à l'Empire, sans enthousiasme d'ailleurs et même comme un peu contraint (3), il ne faisait que suivre, et bien tardivement, l'exemple que lui donnaient depuis bien des années les principaux membres de la noblesse, qui s'étaient précipités dans les antichambres de Napoléon pour obtenir des places soit à la cour, soit dans les administrations (les mêmes places en général qu'ils avaient occupées dans l'ancienne monarchie (4). Il pouvait d'ailleurs croire de très bonne foi qu'en apportant à l'Empire le concours de ses principes de gouvernement par l'étroite union du pouvoir politique et du pouvoir religieux, il servait mieux les véritables intérêts de la monarchie qu'en restant plus longtemps dans la retraite et l'inaction. Il ne désertait point son roi légitime, qui semblait désespérer de sa propre cause et ne plus rien attendre, dans l'abandon de ses plus dévoués serviteurs, que de la seule Providence.

Les fonctions qu'il avait dû accepter n'étaient pas, en fait, très assujettissantes, quoique en principe le Conseil dût se réunir deux fois par semaine (5) (pour le décider, Fontanes lui avait écrit que le président même du Conseil, M. de Beausset, évêque d'Alais, passait onze mois de l'année sur douze à la campagne, sans que personne y trouvât à redire). Le Conseil, divisé en cinq sections, n'avait l'initiative d'aucune question, mais délibérait seulement sur celles qui lui étaient soumises : projets de règlements et de statuts pour les écoles de divers degrés, questions relatives à la police, à la comptabilité et à

(1) H. de B., *Biog.*

(2) A Lucien Bonaparte, demandant la place pour une personne à laquelle il s'intéressait, l'empereur avait répondu (par Fontanes) : « Cette place est réservée à M. de Bonald ». (Migne, *Not. biog.*, XIV.)

(3) Cf. ce qu'il en dit lui-même dans un article du *Conservateur*, en 1819 (*Œuvres*, III, 1212).

(4) Cf. Vaulabelle, *Restaur.*, I, 150.

(5) « Et plus souvent, si le Grand Maître le jugeait nécessaire. » (Décret du 7 mars 1806, art. 74).

l'administration générale des facultés, des lycées et des collèges, appréciation des plaintes des supérieurs et des réclamations des inférieurs, instruction et examen des délits des membres de l'Université comportant la peine de la Réforme et de la radiation, examen des ouvrages qui devaient être mis entre les mains des élèves ou placés dans les bibliothèques des lycées et collèges. Il avait, en outre, comme attribution d'arrêter les budgets des établissements publics d'enseignement supérieur et secondaire et d'entendre les rapports des inspecteurs au retour de leur mission dans les lycées et collèges. Les conseillers, qui étaient des fonctionnaires rétribués (1), pouvaient eux-mêmes être délégués en mission (2).

Quelle part Bonald prit-il à ces travaux? Une très petite part, nous dit-il lui-même (3). Il ne parut que peu de jours chaque année à Paris (4), soit que sa présence n'y fût pas, en effet, nécessaire, ou qu'il voulût témoigner par là son mécontentement d'avoir eu la main forcée pour accepter le poste, ou bien aussi qu'il ne se sentît pas en entière communion d'idées avec la conception impériale de l'Université. Mais pour si petite qu'ait été sa collaboration à l'œuvre du Conseil, nous pouvons aisément deviner dans quel esprit ce dût être : nous n'avons qu'à lire les pages de la *Théorie du Pouvoir* et de la *Législation primitive*, qu'il avait déjà consacrées à l'éducation publique (5). Evidemment, l'organisation impériale ne lui permettait pas de mettre, à son gré, en pratique les principes qui lui étaient chers, de subordonner entièrement l'enseignement à la religion, de placer les maîtres sous la complète dépendance du clergé, en attendant et dans l'espoir de pouvoir leur substituer partout des prêtres et, mieux encore, des ordres religieux, qu'on pourrait enfin rappeler et qui, par la nature même de leurs vœux et par leur constitution, étaient, à ses yeux,

(1) Ils recevaient 12.000 francs.

(2) Ce fut le cas de Bonald, qui fut chargé d'inspecter le lycée de Rodez. Au retour de son inspection, il écrivit à Ambroise Rendu, inspecteur général : « Le lycée, je crois, ira mieux; il ira à peu près comme ceux qui vont bien. » — En 1812, il fit partie de la commission qui corrigea les compositions des discours français au concours général : sa signature est au bas du procès-verbal. (Aulard, *Napoléon et le Monopole*, 229, 232, 230, 215, note 2.)

(3) Art. du *Conservateur* (oct. 1819), sur l'*Education publique*.

(4) Masson, id. (*Echo de Paris*, 6 mai 1910).

(5) Voir ci-dessous, II[e] partie, chap. VII, par. II.

seuls qualifiés pour l'éducation de la jeunesse. Mais, à défaut de l'entière réalisation de ses fins, il dut s'attacher à toutes les mesures de détail qui pouvaient y conduire, en parfait accord, d'ailleurs, en cela avec le Grand Maître lui-même, avec Fontanes, qui savait habilement biaiser avec la volonté de l'empereur et qui, dans son désir de se ménager l'appui du clergé et sous prétexte de réformer les maisons d'éducation, avait appelé une foule d'abbés à la *commission des livres*.

Un article du *Conservateur* (1) offre de l'intérêt à ce point de vue. Sans doute, l'appréciation de Bonald sur Napoléon et sur l'Université impériale se ressent de l'époque où il écrit : c'est en 1819, l'Empereur est depuis plusieurs années à Sainte-Hélène, et ceux qui lui sont restés fidèles sont précisément pour une bonne part les représentants de ces doctrines libérales qu'il combat âprement à la tribune de la Chambre. Mais, en faisant la part des circonstances et des changements survenus dans les esprits, cette appréciation permet de se représenter assez exactement son attitude et son rôle au sein du Conseil de l'Université. Napoléon, malgré toute la reconnaissance qu'il lui a d'avoir rendu à la France l'unité du pouvoir (hors de laquelle il n'est point, pour lui, de société vraiment constituée), n'en reste pas moins, à ses yeux, l'héritier des idées de la Révolution. C'est le triomphe de ces idées et c'est le succès de son gouvernement personnel qu'il a cherché à assurer et à perpétuer par l'organisation de l'Université, qu'il a eu soin de concevoir sur le modèle même du régime auquel elle devait préparer les plus dévoués serviteurs; il n'a pas même craint de faire servir à ses fins la religion, dont il a fait un instrument et non plus une alliée, ne voyant en elle que les prêtres et leur action sur les hommes mais ne comprenant pas qu'elle ne peut être utile qu'à la condition de rester indépendante. A tous ces titres, il est bien pour lui, comme il l'appelle, « l'homme ennemi ». Heureusement, observe-t-il, et grâce à ceux-là mêmes qui l'ont servi, il n'a pu agir comme il l'espérait sur les jeunes générations; ceux à qui il avait confié la direction de l'enseignement ne l'ont pas pleinement secondé dans ses desseins; et Bonald en sait gré et au Grand Maître lui-même et au Conseil. On doit cette justice à Fontanes, dit-il, « qu'il employa, autant qu'il lui fut permis,

(1) *Œuvres*, III, 1208-1234.

tout ce qu'il connut de meilleur et de plus honorable », et que grâce à lui, « au fond, l'exécution tempéra toujours les vices de l'institution ». Jamais, ajoute-t-il, « dans l'administration aucune pensée ne répondit pleinement à celle du fondateur. » Quant au Conseil, il a fait tout le bien qu'il lui a été permis de faire, ou plutôt il a empêché beaucoup de mal suggéré par des hommes profondément pervers au chef du gouvernement. C'est ainsi, par exemple, que dans les mesures de persécution contre les directeurs des pensions particulières, qu'il soupçonnait d'inspirer aux enfants des principes qui n'étaient pas les siens, le Conseil de l'Université intervenait pour « modérer toujours, et tromper quelquefois » la rigueur que Napoléon y apportait.

Cela nous suffit pour comprendre l'attitude de Bonald au Conseil de l'Université. Trahir la volonté du Maître ne pouvait convenir à son caractère, mais il était possible de la tourner adroitement vers la fin secrètement désirée; la heurter de front, il n'y fallait pas songer, mais on pouvait retarder, atténuer, altérer quelque peu ses décisions. Il mettait ainsi d'accord sa conscience et ses convictions avec les devoirs de sa fonction. Il ne fut pas un fonctionnaire servile, comme il s'en rencontrait en si grand nombre autour de l'Empereur; il sut garder son indépendance. Une anecdote (1) en témoigne : un personnage éminent — qui ne serait autre, dit-on, que le Cardinal Maury (2) — lui ayant laissé entrevoir qu'on pourrait un jour songer à lui pour l'éducation de l'héritier du trône impérial, sa réponse fut une énergique protestation contre le titre de « roi de Rome » donné au jeune Prince : « Je lui apprendrai, ne craignit-il pas de dire, à régner partout, excepté à Rome », attestant ainsi, une fois de plus, son indéfectible attachement à la religion catholique et au pouvoir de son chef.

Quatre années s'écoulèrent ainsi, pour lui, entre les soins peu absorbants de sa fonction, les occupations des champs pendant les séjours à la campagne qu'il prolongeait volontiers, la rédaction de quelques articles pour des journaux, et

(1) Migne, *Vol. biog.*, XXVII.

(2) Nommé par Napoléon archevêque de Paris, il ne put obtenir l'investiture canonique.

la préparation d'un important ouvrage qui ne parut qu'en 1818 sous le titre : *Recherches philosophiques* « sur les premiers objets des connaissances morales ».

Le peu de sympathie qu'il a pour l'Empire et pour l'Empereur qu'il n'a servi qu'à contre-cœur permet de dire qu'il dut accueillir sans tristesse et presque avec soulagement la déchéance de Napoléon et le départ pour l'île d'Elbe, et au contraire avec une joie sincère et comme un gage de bonheur pour la France, le retour du Roi légitime, qu'il avait maintes fois appelé de ses vœux. L'octroi de la Charte dut toutefois lui causer de l'étonnement et de la douleur : c'était la consécration du principe abhorré que le Roi partage son pouvoir avec deux assemblées législatives; c'était la porte toujours ouverte à la démocratie. Néanmoins, et malgré les sombres pressentiments (1) qu'il en devait ressentir, nous le trouvons, le 1er juillet à la tête d'une députation de la ville de Millau (2) venue pour apporter au Roi ses hommages et ses vœux. C'est lui qui prend la parole. Nous retiendrons de sa courte harangue (3) les mots qui la terminent et qui sont une discrète et adroite allusion à son adhésion un peu forcée à l'Empire et à l'indépendance qu'il avait su conserver : « Je m'arrête, Sire..., je n'ai cessé de respecter le pouvoir, mais depuis longtemps j'ai perdu l'habitude de le louer. » A quoi le Roi répondit que la ville de Millau « ne pouvait choisir un organe plus digne d'exprimer ses sentiments »; et il accorda à la députation la décoration du lis (4). Vers la même époque une ordonnance du roi (5) avait stipulé que les règlements en vigueur dans l'Université de France continueraient d'y être observés « jusqu'à ce qu'il ait pu être apporté à l'ordre actuel de l'éducation publique les modifications qui seront jugées utiles », et Bonald, qui reçut aussi à ce moment-là la croix

(1) Vict. de B., *Vie de Bon.*, 58.

(2) *Journal des Débats*, 3 juillet 1814.

(3) « Nous avions tout perdu, dit-il, et ce qui fait le bonheur des familles, et ce qui fait la prospérité de l'Etat. » (Id.)

(4) Créée par Louis XVIII.

(5) Du 22 juin 1814.

de Saint-Louis (1), fut invité à conserver ses fonctions de membre du Conseil de l'Université (2).

Les modifications annoncées furent réalisées quelques mois plus tard. Une ordonnance (3) supprima la charge de Grand Maître (4) et substitua à l'Université unique et générale de l'Empire dix-sept Universités régionales, qui avaient chacune à leur tête un recteur assisté d'un Conseil (5). Au-dessus de ces conseils régionaux, le Conseil royal de l'Instruction publique (6), siégeant à Paris, avait pour mission de régler et de surveiller la discipline dans toutes les Universités, et, recueillant une partie des pouvoirs de l'ancien Grand Maître, avait en fait la direction de l'enseignement. Bonald fut nommé membre de ce Conseil : Louis XVIII n'eut certainement pas, comme jadis Napoléon, à lui arracher son acceptation. Quel dévouement il dut se promettre d'apporter à une organisation qui, conformément à ses vues, mettait partout l'enseignement et les maîtres sous la dépendance des autorités locales et en particulier de l'autorité religieuse! On le devine. Mais il n'eut sans doute pas à exercer la fonction : les événements ne durent pas permettre aux membres du Conseil de se réunir. Le 31 mars, un décret de Napo-

(1) Le 17 septembre 1814. — A la fin d'août se place un fait qui témoigne dans quelle estime le roi le tenait : par le chancelier Dambray, il le fit informer qu'il désirait avoir un entretien avec lui et un rapport sur un projet d'impôt sur la noblesse. Le mémoire que rédigea Bonald et qui est resté à la Bibliothèque des Tuileries jusqu'en 1870, contient deux parties: 1° Des propositions de tarifs (8.000 fr. pour enregistrement de lettres patentes de marquis; 6.000 fr. pour comte; 4.000 fr. pour vicomte; 3.000 fr. pour baron; 600 fr. pour les anoblis; 60 fr. pour les chevaliers dont la noblesse ne devait être héréditaire qu'au troisième degré). 2° Des considérations générales sur la noblesse. — La première partie plût au roi, mais non la deuxième. (*Un impôt sur la noblesse*, 1814-1890, par Jean Bonnefon. *Figaro*, 9 nov. 1890. — D'après une copie du Mémoire, faite en 1863.)

(2) Fontanes restait Grand Maître, et de Beausset président.

(3) 17 février 1815.

(4) « Le régime d'une autorité unique et absolue » étant incompatible, est-il dit, dans les considérants, avec « les intentions paternelles et l'esprit libéral » du gouvernement.

(5) L'évêque et le préfet étaient membres de droit et avaient séance au-dessus du recteur. La nomination des proviseurs et des professeurs des classes supérieures était attribuée au Conseil.

(6) Composé de douze membres, dont deux pris dans le clergé.

léon rétablissait l'Université impériale, et Bonald n'était pas au nombre des Conseillers (1).

Dans les premiers jours de 1815, avait paru une brochure qui, sous le titre de *Réflexions sur l'Intérêt général de l'Europe* (2) « produisit une grande sensation en France et en Europe » (3). Bonald y demandait dans l'intérêt de la paix générale, dans l'intérêt de la France et de l'Europe l'extension de la France jusqu'aux limites du Rhin. La demande était peut-être inopportune, parmi toutes les difficultés de l'heure présente à régler; aussi fut-elle en général froidement accueillie par les royalistes eux-mêmes qui trouvaient choquant qu'un des leurs osât réclamer le maintien des conquêtes de la Révolution. Elle reçut cependant, nous dit-on, l'approbation de Louis XVIII, « placé par l'élévation de ses idées au-dessus des petitesses de l'esprit de parti »; mais nous supposons que cette approbation fut de pure forme et constitua, dans la pensée du Roi, un simple acte de courtoisie à l'adresse d'un des plus fermes, des plus ardents et des plus éloquents défenseurs de la monarchie. L'écrit, est, en tous cas, à l'honneur du patriotisme de Bonald.

Au commencement du mois de mars, et à l'instant même où le roi allait être obligé de quitter la place devant le retour triomphant de Bonaparte (il était déjà arrivé jusqu'à Lyon), la faveur royale avait appelé Bonald à l'Académie française (4). L'usage était violé, selon lequel le grand corps fondé par Richelieu procède lui-même au renouvellement de ses membres : un même décret (5) rayait un certain nombre d'Académiciens (6) et créait de nouveaux membres (7). Mais quelques jours plus tard, Louis XVIII quittait en hâte les Tuileries, et réceptions

(1) Le comte Lacépède était nommé Grand Maître; Beausset faisait encore partie du Conseil.

(2) II, 515. Voir ci-dessous, deuxième partie, ch. VIII, par. II.

(3) Migne, *Not. biog.*, XIV.

(4) Cf. H. de B., *Biog.*, l'étonnement de Bonald, en apprenant cette nomination : « Moi, disait-il, qui n'ai de ma vie ouvert une grammaire française... vraiment, je ne me sens pas assez d'esprit pour être de l'Académie. »

(5) Du 10 mars.

(6) Cambacérès, Garat, Maury, Rœderer et Siéyès.

(7) En outre de Bonald, Beausset, duc de Lévis, duc de Richelieu, Choiseul, Gouffier, Ferrand et Laly-Tolendal.

et discours sous la coupole de l'Institut étaient remis à des temps meilleurs (1).

Pendant la période des Cent-Jours, Bonald se retira dans l'Aveyron, qu'il ne quitta plus que pour revenir à Paris, sous la deuxième Restauration, comme représentant de son département à la Chambre des députés. Les suffrages presque unanimes de ses électeurs lui confièrent cette haute et délicate mission, à laquelle il s'adonna désormais tout entier (2).

VI

(1815-1830)

LA DEUXIÈME RESTAURATION. — DÉPUTÉ ET PAIR DE FRANCE. — LES « PENSÉES », LES « MÉLANGES », LES « RECHERCHES PHILOSOPHIQUES », « OBSERVATIONS SUR L'OUVRAGE DE M^me^ DE STAËL ». — LA FRÉQUENTATION DES SALONS POLITIQUES ET LITTÉRAIRES. — SES RELATIONS AVEC CHATEAUBRIAND, LAMARTINE, LAMENNAIS, DE MAISTRE, DE HALLER, ETC. — LA « DÉMONSTRATION PHILOSOPHIQUE DU PRINCIPE CONSTITUTIF DE LA SOCIÉTÉ ».

Elu député le 21 août 1815 et constamment réélu par les électeurs de l'Aveyron, ministre d'Etat et membre du Conseil privé du roi par ordonnance du 9 janvier 1822 (simple sinécure (3) comme il le déclare lui-même), Bonald est appelé par

(1) En fait, ils ne furent jamais admis solennellement; ils ne prononcèrent pas de discours de réception.

(2) Il n'eut pas à reprendre sa place au Conseil Royal de l'Instruction publique. Celui-ci fut supprimé par une ordonnance du 15 août 1815, qui maintenait provisoirement l'organisation des académies, et remplacé par une commission de cinq membres qui exerçait tous les pouvoirs du Grand Maître supprimé et de l'ancien Conseil. — Comme ancien conseiller, il reçut une pension de retraite de 6.000 francs.

(3) Lettre à M^me^ de Sèze (7 mars 1822). Il ajoute qu'elle lui donne 10.000 fr. de traitement, sur lesquels il faut qu'il en rende 6.000 d'une pension de l'Université, incompatible avec le traitement de ministre.

Louis XVIII, à la fin de 1823 (1), à siéger à la Chambre des pairs. En 1827, le gouvernement ayant rétabli la censure, Charles X le nomme président du comité de surveillance des journaux et écrits périodiques. Cette nomination lui valut une grande impopularité et consomma la rupture avec son ancien compagnon de luttes, Chateaubriand. Il semble, dès lors, s'être tenu à l'écart des débats du Parlement, dont il avait déjà été éloigné pendant toute une session (en 1826) par la maladie et la mort de M^me^ de Bonald. Il prolonge de plus en plus ses séjours au Monna; c'est dans cette retraite qu'il se trouvait, au moment des ordonnances de juillet.

Le rôle politique de Bonald pendant les quinze années de la Restauration, sa carrière parlementaire, ses travaux législatifs, feront l'objet d'une étude spéciale (2). Nous nous bornerons ici à retracer les faits qui, en dehors de la vie parlementaire proprement dite, marquent cette période de la vie de notre philosophe et qui peuvent aider à mieux connaître sa pensée, sa physionomie et son caractère : la composition de ses derniers écrits de philosophie sociale, sa collaboration aux journaux, sa fréquentation dans les salons politiques, littéraires ou mondains, ses relations avec Chateaubriand, avec Lamartine et M^me^ Charles, avec Lamennais, avec de Maistre, avec de Haller, etc.

Malgré la part active qu'il prenait aux travaux et aux luttes du Parlement, Bonald trouvait le temps de publier, en 1817, les *Pensées*, où il reprend le plus souvent, en les présentant sous une forme concise, les principales idées qu'il a développées dans les ouvrages précédents; en 1818, les *Observations sur l'ouvrage de M^me^ de Staël sur la Révolution*, qui offrent le plus vif intérêt par le contraste entre sa conception de l'ancienne et de la nouvelle constitution de la France, avec celle de l'auteur de *Corinne* (3) et les *Recherches philosophiques*, qui con-

(1) Ordonnance du 25 décembre. 26 pairs nouveaux étaient institués. Ils devaient justifier d'un majorat, en immeubles, d'un revenu net de 12.000 fr. ou, à défaut, d'une pension de 12.000 fr. faite par l'État pour des services rendus. La médiocrité de fortune de Bonald ne lui permettant pas le majorat, il reçut, avec bon nombre de ses collègues, une pension de 12.000 fr., pension perpétuelle, transmissible avec la pairie, et insaisissable. Il fut admis à la Chambre des pairs (après justification de la pension), le 18 mai 1824.

(2) Chap. suiv., *Le Parlementaire*.

(3) Il ne voit dans son ouvrage (paru après sa mort), qu' « un roman sur la politique et la société ».

tiennent l'exposition de ses principales théories proprement philosophiques, qu'il fait graviter autour de la théorie du langage et où l'on sent un puissant effort pour donner un fondement rationnel et philosophique à sa doctrine politique; en 1819, les *Mélanges* (1), qui sont la réunion d'articles parus dans le *Mercure* et les *Débats*. En même temps, et pendant tout le cours de la Restauration, il faisait paraître ses discours, ses rapports, ses opinions sur les principales questions politiques portées à la tribune des Chambres.

Pour assurer le triomphe de ses principes politiques, philosophiques et religieux, en plus de ses ouvrages et de la tribune, il disposait encore de la presse périodique, qui était devenue un puissant mode de divulgation des idées. Sans relâche, il écrivait dans les journaux qui, malgré les entraves apportées, étaient un précieux instrument de combat aux mains de l'opposition, tant de l'opposition de droite, à laquelle il appartint longtemps, que de l'opposition de gauche. Il était, d'ailleurs déjà rompu au talent de journaliste, ayant fait ses premières armes au *Mercure* et aux *Débats*, à la fin du Consulat et dans les premières années de l'Empire (2).

En 1816, paraît en Angleterre un recueil mensuel, gallo-breton, le *Correspondant*, « destiné à opérer la fusion des goûts et des principes » entre la France et notre voisine d'outre-mer : c'était une entreprise « neuve et piquante, par le concours inusité jsuqu'alors des meilleurs écrivains de chaque nation » (3). Bonald, Chateaubriand, Frénilly s'y associèrent. « Nous arrêtâmes ensemble, dit ce dernier, l'ordre, la distribution, le sujet des principaux articles. » Mais le recueil eut une courte existence. Deux ans plus tard, en 1818, à la suite de négociations entre Vitrolles, Frénilly et les principaux membres du groupe des ultras, un journal est fondé pour être l'organe de ce groupe contre le ministère et les Chambres, où prévalait un esprit trop libéral, à leur gré : ce fut le *Conservateur* (4). Chateaubriand y entra, dit plaisamment Frémilly, précédé de ses fanfares or-

(1) « *Littéraires, politiques et philosophiques.* »

(2) Le *Mercure* fut supprimé par Napoléon, en 1807, à la suite d'un article de Chateaubriand; les *Débats* devinrent *Journal de l'Empire* et reprirent, plus tard, leur titre.

(3) Baron de Frénilly, *Souvenirs*, 397-398.

(4) Fondé en octobre 1818, il cessa de paraître en mars 1820.

dinaires, et se posa, dans l'exorde, comme l'architecte, et nous, Bonald, Lamennais, Fiévée, Castelbajac, d'Herbouville et moi, comme ses manœuvres » (1); et il ajoute, avec la pointe de méchanceté qui lui est coutumière dans ses *Souvenirs*, que si le journal dut sa naissance à Chateaubriand, c'est à d'autres qu'il dut sa fortune, et qu'il rapporta de la gloire aux rédacteurs (à Bonald, à Lamennais, etc.), et de l'argent aux fondateurs (Chateaubriand, Montmorency, etc.) (2).

Le *Conservateur* cessa de paraître à la chute du ministère Decazes : son but paraissait atteint, il n'avait plus la même raison d'être. La société formée par les fondateurs fut dissoute. « Nous n'obtînmes même pas, dit Frénilly, le droit de conserver son nom; Bonald, Lamennais et moi, le continuâmes pendant quelque temps sous le nom de *Défenseur.* » Ce dernier eut une très courte existence. Après sa disparition, il ne semble pas que Bonald ait été le rédacteur attitré d'une feuille politique, mais il envoie de temps à autre des articles à la violente *Quotidienne* (3), et plus tard, de sa retraite du Monna, après 1830, au *Rénovateur* (4).

Ce n'est pas seulement dans la presse et au Parlement que se manifestait l'activité politique sous la Restauration; elle était aussi très intense dans les salons. Il y avait les salons doctrinaires de la duchesse de Sainte-Aulaire, belle-mère de Decazes, et de la duchesse de Broglie, fille de M^me^ de Staël, et les salons légitimistes de Piet et de la duchesse de Duras. Bonald dut certainement fréquenter ces derniers. Nous savons qu'il fréquenta le salon de la princesse de la Trémouille (5) et celui de la belle M^me^ Récamier, où régnait Chateaubriand. Il fut des dîners du baron de Frémilly, qui le cite (6) parmi ses hôtes habituels, à côté de Rosambo, Vitrolles, Montmorency, Fitz-James, Sesmaisons, Vaublanc, Chateaubriand, Villèle, Corbière, etc., en un

(1) *Souvenirs*, 418.

(2) Id., 455. Ceux-ci, cependant, jugèrent d'eux-mêmes qu'il était juste de partager l'argent « avec ceux qui faisaient la fortune du recueil. Montmorency partagea avec Lamennais, Tabaru avec Bonald, etc. » — Cf. 455.

(3) Fondée en 1792, rédigée par des royalistes, elle dut changer plusieurs fois de titre, ne parut pas sous le Consulat et l'Empire, reparut à la Restauration, et devint le journal de l'opposition de droite.

(4) Voir *Œuvres*, II et III, de nombreux articles de ces journaux.

(5) Cf. Lamartine, *Histoire de la Restauration*, II, 426.

(6) *Souvenirs*, 412 et 526.

mot, parmi tout l'état-major du parti ultra-royaliste. On y complotait contre les ministres suspects de quelque complaisance pour les idées de la Révolution, on y intriguait pour se hisser au pouvoir ou pour y pousser ses amis.

Parmi les salons que fréquenta Bonald, il en est un (au début de la Restauration) qui mérite particulièrement d'attirer notre attention, non pour son influence politique (on y causait plus volontiers science ou littérature), mais parce qu'il fut l'occasion pour notre philosophe d'exercer sur la maîtresse de maison une profonde action morale et religieuse, d'entrer en relation avec Lamartine et d'intervenir dans la romanesque liaison qui a été immortalisée par le *Lac* et si poétiquement retracée dans *Raphaël*. C'est le salon de M^me^ Charles (1), « l'Elvire » et la « Julie » du grand poète. Mariée toute jeune à un savant déjà âgé, physicien et aéronaute célèbre, membre de l'Institut, M^me^ Charles, dont la personnalité était discrète et volontairement effacée, recevait principalement des amis et des confrères de son mari; quelques hommes politiques s'étaient joints à eux dans la suite : Laly-Tollendal, Laîné, Mounier, Rayneval et Bonald (2). Venu le premier, celui-ci prit tout de suite un grand ascendant sur la jeune femme, dont la santé était très fragile, tentant sur elle une véritable cure d'âme, cherchant à l'arracher, non précisément à l'irréligion, mais à l'indifférence religieuse dans laquelle elle avait été élevée, et, depuis son mariage, continuait à vivre.

Au moment (3) de la rencontre de M^me^ Charles et de Lamartine, à Aix-les-Bains, et de la violente passion qui les précipita l'un contre l'autre, la jeune femme, qui gardait le souvenir des visites de Bonald et qui continuait, semble-t-il, à converser avec lui par correspondance, entretint (4) un soir le poète du philosophe et de sa doctrine. Au sortir de cet entretien,

(1) Julie-Françoise Bouchaud des Hérettes. — Sur sa liaison avec Lamartine, voir Léon Séché, *Elvire et Lamartine;* Anatole France, *l'Elvire de Lamartine;* Doumic, *Lettres d'Elvire* (*Revue des Deux-Mondes*, 1^er^ février 1905); Faguet, *Revue latine*, 25 décembre 1905; Francis Gibble, *Lamartine and Elvire* (*Fornith. review*, London, mars 1910).

(2) Séché, op. cit., ch. II. Elle s'était d'abord liée avec Fontanes (par qui, peut-être, elle fut mise en relation avec Bonald). Elle eut ensuite de l'antipathie pour lui à cause de ses assiduités trop empressées.

(3) Eté de 1816.

(4) Voir *Raphaël*, 95 et *Commentaires des Méditations* (181-182).

Lamartine qui, a-t-il déclaré lui-même plus tard (1), ne connaissait à ce moment Bonald que de nom, composa l'*Ode au génie* (2) qu'il lui dédia, et où il chantait le système que son amie lui avait décrit. Julie envoya les vers au philosophe qui les accueillit avec faveur et adressa, en retour, au poète, l'édition complète de ses œuvres (3).

Quelques mois plus tard, Lamartine fut présenté à Bonald par M^me^ Charles, et dans des conditions particulièrement romanesques, si nous nous en rapportons au récit qu'il en fait dans *Raphaël*. Ce fut le soir où les deux amants se retrouvèrent à Paris, après la séparation d'Aix. Arrivé le jour même de Milly, Lamartine, qui s'était fait annoncer par son ami et confident Aimond de Virieu, après avoir longtemps guetté dans l'obscurité le départ des derniers visiteurs, s'était précipité dans le salon (4) de son amie. L'un et l'autre tombent à genoux, dans le bonheur de se revoir, fondent en larmes, se livrent aux plus doux transports, lorsque soudain on frappe à la porte. Ils n'ont que le temps de se relever, la porte s'ouvre, « un homme déjà avancé en âge (5), d'une stature imposante, d'un visage noble, lumineux et doux, entre... à pas lents : c'était Bonald... Julie le présente comme le jeune homme dont il avait lu les vers ». Véritable envoyé de Dieu, homme d'affaires de Dieu sur la terre, comme l'appelle spirituellement Anatole France, Bonald aurait donc apparu à point pour sauver les impétueux amoureux contre l'entraînement de leurs sens. Mais ce rôle providentiel, en si parfaite harmonie avec notre personnage, il ne paraît pas que, ce soir-là du moins, il l'ait joué. Il ressort, en effet, des lettres d'Elvire que, cette nuit-là (nuit de Noël 1816), M^me^ Charles ne reçut pas Lamartine seul (il était d'ailleurs accompagné de son ami de Virieu) mais parmi beaucoup d'autres

(1) *Commentaires* de l'Ode. On a contesté cette assertion (le P. Chérot, en particulier, *Bonald intime*, *Etudes religieuses*, mai 1910). Mais si l'on en juge par les strophes (4 sur 12) qui contiennent une bien vague esquisse du système, il semble fort possible qu'elles aient été composées sur les seules indications de M^me^ Charles.

(2) *Méditations poétiques*, ode XX. Elle ne figure pas dans l'édition princeps (1820). Elle fut ajoutée à la 2^e^ édit. Bonald aurait préféré qu'elle ne fût pas publiée. (Lettre à M^me^ de Sèze, 10 avril 1820.)

(3) *Commentaires*, 181-182.

(4) A l'Institut.

(5) Il avait 52 ans; Lamartine n'en avait que 26.

visiteurs, qui ne lui permirent point de reprendre les confidences d'Aix : au nombre de ceux-ci était Bonald, dont il fit ainsi la connaissance, mais non de la façon solennelle et tragique qu'il décrit.

A partir de ce jour, des relations suivies s'établirent entre le philosophe et le poète, qui durent se rencontrer fréquemment chez M^me^ Charles, durant les quelques mois que Lamartine passa à Paris (1). Bonald s'intéressa au brillant jeune homme, dont il pressentait le génie et se préoccupa de le détourner complètement du genre un peu badin (érotique même, dit-il, quoique décent) (2), auquel il s'était adonné dans ses premières compositions (3), vers un genre plus noble, plus élevé, plus digne de lui. Julie, dans la correspondance qu'elle entretint avec son amant, une fois séparée de lui, fut à plusieurs reprises chargée de transmettre à ce sujet, les conseils et les observations du vénérable ami commun (4). Lamartine reconnaît dans une lettre (5) l'heureuse influence que Julie a exercée sur lui, le précieux guide moral qu'il a trouvé en elle; à travers ses conseils, c'est l'influence de Bonald qu'il a subie. De la sorte, et d'une façon bien incidente, par l'intervention du grave Bonald, qu'on est un peu surpris de trouver mêlé à ce passionné roman d'amour, la liaison d'Elvire et de Raphaël, à laquelle la littérature est déjà tant redevable, a eu, par surcroît, ce contre-coup inattendu d'écarter l'immortel chantre des *Méditations* de la voie où il pouvait s'égarer et de l'orienter vers celle où son génie devait atteindre son plein épanouissement (6).

L'ascendant que, dès le début, Bonald avait pris sur M^me^ Charles, était allé grandissant et, dans les derniers mois de sa vie, amena un retour aux sentiments chrétiens, à la foi catholique. Quoi-

(1) De Noël 1816 au printemps de 1817.

(2) Lettre à M^me^ de Sèze (10 avril 1820).

(3) Voir la *Correspondance* de Lamartine, éditée par M^me^ Valentine de Lamartine (P. Chérot, id.).

(4) Lettre d'Elvire, du 10 nov. 1817.

(5) Du 24 décembre 1818 (Léon Séché, op. cit., 137).

(6) Du point de vue politique, ils appartinrent, dans la suite, à des camps opposés. Lamartine n'en trace pas moins avec impartialité le portrait de Bonald, dans son *Histoire de la Restauration* (II, 408-411). Les jugements portés par Bonald sur Lamartine sont, au contraire, fort sévères (V. *Rénovateur*, 26 mai 1854. Cf. lettre à Senft, 5 août 1858 : « Encore un esprit distingué que l'orgueil a perdu. »)

qu'elle ne se considérât pas comme aussi gravement atteinte qu'elle l'était en réalité (illusion commune à la plupart des phtisiques), elle demanda à se confesser et voulut recevoir le sacrement. Elle écrivit ensuite à Lamartine une longue lettre (1), dans laquelle revient sans cesse le nom de Bonald, pour lui faire part du changement qui s'était fait en elle et pour lui demander de ne plus lui écrire désormais que des lettres qui puissent être lues par tout le monde. Qu'il y ait eu ou non dans le passé quelque chose de charnel dans leur amour (2), elle entend mourir en état de pureté et après avoir fait sa paix avec l'Eglise. Dans cette crise, Bonald s'est fait son directeur de conscience. « M. de B... est ici, écrit-elle à son ami. Il ne permet pas que je lui parle. Ma faiblesse l'effraie. Mais il parle lui, et sa conversation va tout droit à mon âme pour laquelle elle est faite. » Il l'assista jusqu'à la fin, passant auprès d'elle quelques heures chaque jour et la soutenant par des méditations ou par la lecture de quelque chapitre de l'*Imitation* (3). Julie mourut, dit le Dr Alin, qui fait part à Lamartine de la triste nouvelle, en pardonnant et demandant pardon. Ce fut donc une mort chrétienne : elle fut l'œuvre de Bonald. Ce n'est d'ailleurs pas la seule conversion dont il a pu, dans sa conscience de croyant, se faire un titre de gloire (4).

Les relations de Bonald avec l'auteur du *Génie du Christianisme* furent de plus longue durée qu'avec le poète des *Méditations;* mais elles se terminèrent par une rupture retentissante. Anciens émigrés tous deux, au service, l'un de l'armée des Princes, l'autre de l'armée de Condé, tous deux journalistes, membres de l'Académie française, pairs de France, fréquentant les mêmes salons (5), ils eurent, dans leur longue

(1) Le 10 nov. 1817.

(2) Séché croit à un amour platonique; Faguet et Doumic sont d'un avis opposé.

(3) L'exemplaire que Bonald avait en main fut remis quelque temps après à Lamartine (avec le crucifix que Mme Charles avait embrassé en mourant) : il est encore aujourd'hui au château de Saint-Point, avec ces mots, écrits par Lamartine : Julie, morte le 18 décembre 1817.

(4) Il détermina la conversion du prince russe Mestcherki, le retour à la foi catholique du comte Senft, et paraît avoir pris une certaine part à l'abjuration du protestantisme de De Haller (V. à la fin de ce parag.).

(5) Voir *Mémoires d'outre-tombe*, II, 254 et 257. Bonald est cité parmi les émigrés que Chateaubriand rencontrait chez Mme de Beaumont.

carrière, maintes occasions de se rencontrer. Quoique d'âge un peu différent (Chateaubriand était de quinze ans plus jeune que Bonald), dès le retour en France, ils furent attirés l'un vers l'autre par une parfaite communauté de vues en religion, en politique, en littérature.

Dès 1800, ils collaborèrent au *Mercure de France*. La même année 1802 voit l'apparition du *Génie du Christianisme* et de la *Législation primitive*. Bonald salue l'œuvre de Chateaubriand et celui-ci, à son tour, n'est pas en reste pour l'œuvre de celui-là. « La vérité dans les ouvrages de raisonnement, disait Bonald, est un roi à la tête de son armée au jour du combat; dans l'ouvrage de M. de Chateaubriand, elle est comme une reine au jour de son couronnement, au milieu de la pompe des fêtes, de l'éclat de sa cour, des acclamations des peuples, des décorations et des parfums. » (1). « Heureux, disait de son côté Chateaubriand au sujet du *Divorce* et de la *Législation*, heureux les Etats qui possèdent encore des citoyens comme M. de Bonald; hommes que les injustices de la fortune ne peuvent décourager, qui combattent pour le seul amour du bien, lors même qu'ils n'ont pas l'espérance de vaincre. » (2).

Malgré la différence de caractère (Bonald, entier sans doute, tranchant dans ses opinions, mais indulgent aux personnes et vivant volontiers caché; Chateaubriand, personnel, vaniteux, encombrant parfois, et pas toujours constant dans ses idées) et malgré quelques heurts inévitables qui durent en résulter, ils restèrent unis jusqu'à la Restauration, saluant, avec la même joie sinon avec la même exubérance, la chute de Bonaparte et le retour des Bourbons. Sans doute, ils ne font pas le même accueil au régime constitutionnel : Bonald l'accepte avec défiance, comme une importation étrangère, peu facile à acclimater dans notre pays, Chateaubriand, au contraire (dans une brochure célèbre (3)), refuse d'y voir une plante exotique, un

(1) *Légis. prim.*, I, ch. VII (I, 1191, note 1). Cf. *Du poème épique, à l'occasion des Martyrs* (III, 1079).

(2) *Œuvres complètes* (1826), XXI, 146. Sur les relations des deux écrivains au commencement du siècle, voir dans le *Mercure de France*, du 16 mars 1911, sous le titre *Les Tiroirs de Chateaubriand*, par E. Herpin, une lettre de Bonald à Chateaubriand, qui est à ce moment-là, premier secrétaire d'ambassade à Rome (datée du Monna, le 18 sept. 1803).

(3) *De la Monarchie selon la Charte* (1816).

accident fortuit du moment et déclare qu'il ne faut pas songer à revenir à un passé qui, pour si excellent qu'il ait pu être, n'est plus. Mais, s'ils diffèrent sur le régime (et aussi sur l'œuvre de la *Chambre introuvable*), ils se retrouvent d'accord pour combattre l'ordonnance de dissolution : Chateaubriand y apporte même une telle violence, que le roi lui retire son titre et sa pension de ministre d'Etat. Ils fondent ensemble, en 1818, le *Conservateur* et y collaborent assidûment pendant les deux années d'existence de ce journal, luttant sans relâche pour la défense des purs principes monarchiques contre l'invasion de l'esprit libéral dans le ministère et la Chambre. Les divergences politiques reparurent après la chute de Decazes, Bonald ne soutenant Richelieu que par déférence pour la parole du comte d'Artois, Chateaubriand se ralliant franchement au ministère et acceptant l'ambassade de Berlin. Les relations sont devenues aigres entre eux, un peu tendues. Bonald parle de Chateaubriand avec amertume, au moment où il va rejoindre son poste : « C'est, dit-il, le grand champion du système constitutionnel; il va le prêcher en Prusse, et n'y dira pas du bien de moi, qu'il regarde comme un homme suranné qui rêve des choses de l'autre siècle... C'est un très grand coloriste, et surtout un très habile homme pour soigner ses succès. » (1). Les divergences politiques éclatèrent lorsque Chateaubriand, rudement renvoyé par de Villèle du ministère dans lequel il lui avait confié les Affaires étrangères, passa à l'opposition (une « opposition systématique ») et engagea dans les *Débats*, contre Villèle et contre ses anciens amis du parti ultra-royaliste, une guerre inplacable qui, par de-là les ministères, devait atteindre un jour la royauté. La brouille devint définitive avec la question de la liberté de la presse et de la censure (2).

C'est la loi de Peyronnet, dite « loi de justice et d'amour », qui les mit aux prises, non point à la tribune, mais dans la presse. La loi fut retirée avant de venir en discussion devant la Chambre des pairs; mais Chateaubriand, qui avait mené contre elle une violente campagne et qui reprochait en particulier à Bonald de n'avoir pas toujours eu sur le régime à

(1) Lettre à de Maistre (cité par Sainte-Beuve, *Lundis* IV, 448).

(2) Voir chap. suiv., parag. IV.

appliquer aux journaux l'opinion qu'il défendait à ce moment, publia le discours qu'il devait prononcer. Bonald ne fit pas attendre sa réponse (1). La polémique fut âpre, le ton acerbe. Les ennemis de la liberté de la presse, s'écriait le premier, « sont d'abord les hommes qui ont quelque chose à cacher dans leur vie, ensuite ceux qui désirent dérober au public leurs œuvres ou leurs manœuvres, les hypocrites, les administrateurs incapables, les auteurs sifflés, les provinciaux dont on rit, les niais dont on se moque, les intrigants ou les valets de toutes les espèces. » (2). Piqué au vif, le second riposte, et discutant pied à pied chacun des arguments de son adversaire, il n'a point de peine à le mettre à son tour en contradiction avec les opinions qu'il a jadis professées sur ce même sujet. Il a beau jeu à lui rappeler certaine phrase de la *Monarchie selon la charte* : « La liberté de la presse, disait alors Chateaubriand, ne peut exister sans avoir derrière elle une loi terrible, *immanis lex*, qui prévienne la prévarication par la ruine, la calomnie par l'infamie, les écrits séditieux par la prison, l'exil et quelquefois la mort. » Prévenir par la mort! s'écrie Bonald; il me semble qu'il est plus humain et tout aussi efficace de prévenir par la censure (3). Chateaubriand, ajoute-t-il, était moins sévère pour la censure après l'assassinat du duc de Berry et il remet sous ses yeux un passage du *Conservateur*, où il s'indignait contre ceux qui osaient reprocher au roi de l'avoir momentanément rétablie; et « l'on en pourrait citer vingt autres de la même force et du même écrivain! » Le « vieil athlète », comme l'appelle Sainte-Beuve (4) portait ainsi « au brillant transfuge des coups acérés, directs, et qui auraient paru des blessures profondes si on y avait pris garde ».

Toute réconciliation devient dès lors impossible entre les deux écrivains, qui n'oublieront jamais cet échange de propos agressifs. La nomination de Bonald à la présidence de la censure ne fit que creuser davantage le fossé qui les séparait. C'est désormais, au cœur de chacun, une haine vivace dont

(1) *Observations* sur le discours, etc. (II, 1555), et *De l'opposition dans le gouvernement* (II, 1519-1552).

(2) Cité par Bonald, II, 1555.

(3) II, 1559.

(4) *Lundis*, IV, 448.

se ressentiront toujours, dans la suite, les jugements qu'ils formuleront l'un sur l'autre et qui seront bien différents de ceux qu'ils portaient au temps de leur amitié (1).

A l'époque où, avec Chateaubriand, Bonald, dans le *Conservateur*, menait le combat contre les ministères libéraux de la Restauration, il avait comme collaborateur assidu un prêtre qu'il dut longtemps tenir pour un disciple, mais dont il se sentit un jour fort éloigné : c'était Lamennais (2). L'auteur de la *Législation primitive* et l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence* durent se rencontrer souvent dans les bureaux du journal, comme plus tard au *Défenseur*, où ils passèrent ensemble. C'est le moment où paraissait (3) l'ouvrage qui allait attirer tous les regards sur le fougueux apôtre du traditionalisme et de la théocratie. Bonald y applaudit (4), heureux de retrouver dans la défense de la religion, dans le défi jeté au scepticisme, dans la théorie de la certitude, dans l'appel à l'autorité, l'écho de sa propre pensée. Il applaudit également ensuite (5) à *la Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, souscrivant avec quelques réserves, il est vrai, à la doctrine qui y est affirmée sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat. Plus tard, éloigné de Paris, il ne le perd pas de vue, et jusqu'au dernier moment, jusqu'à la rupture avec Rome, il lui conserve toute son estime et toute son amitié (6). De bonne heure, toutefois, il avait marqué quelque appréhension sur son caractère « tranchant et peu flexible », comme s'il flairait déjà l'hérésiarque qu'il deviendra un jour (7). L'hérésie apparaît

(1) Voir en particulier *Mém. d'outre-tombe*, II, 262 et IX, 44, les jugements extrêmement durs portés par Chateaubriand sur la « métaphysique politique » de Bonald et sur la *Théorie du pouvoir*, semblable à « ces pyramides, palais de la mort, qui ne servent au navigateur sur le Nil qu'à mesurer le chemin qu'il a fait sur les flots. »

(2) 1782-1854.

(3) De 1817 à 1823 (d'abord, sans nom d'auteur).

(4) Voir III, 539 (*Réflexions* sur la deuxième partie de l'Essai. *Défenseur*, 1820). — Cf. Ferraz, *Tradit.* 209 : « Laissez croasser toutes ces grenouilles », lui écrivait Bonald au sujet des critiques qui lui vinrent des docteurs de la Sorbonne.

(5) Voir III, 737 (*Réponse à une lettre* de Frénilly au sujet du dernier ouvrage de Lamennais) et III, 719 (*Réponse* au Mémoire de Montlosier).

(6) On en peut juger par la correspondance de Bonald avec Senft (communiquée par M. le vicomte de Bonald).

(7) Lettre à Senft, 16 mars 1827.

bientôt, en effet, mais Lamennais se soumet d'abord (1). Bonald en témoigne (2) une grande joie : il admire « cette docilité si humble et si entière d'un des premiers hommes de notre âge au milieu de l'indocilité à toute autorité ». Quel « bel exemple de la force du principe catholique! » Il charge le comte Senft, à qui il écrit, de lui exprimer (3) toute son admiration et toute sa reconnaissance du grand service qu'il a rendu à l'Eglise et à l'Etat. Quelques mois plus tard (4), il revient sur l'attitude de Lamennais et se félicite qu'il soit « tout à fait revenu à de meilleurs sentiments » (c'est ainsi, du moins, qu'il en juge par les journaux); mais tout en reconnaissant qu'il a « toutes les vertus du chrétien », il manifeste de nouveau ses craintes sur son caractère. Viennent ensuite les *Paroles d'un croyant* et la condamnation de Rome. Bonald ne doute pas que son ami (il continue à lui donner ce nom) a perdu la raison (5). Il gémit bientôt (6) de voir qu'on tire « à 20.000 exemplaires » une nouvelle édition de ce « scandaleux écrit »; il ne peut croire que ce soit de l'aveu de l'auteur. Mais alors, dit-il, si c'est contre sa volonté que se font ces spéculations de libraires, « pourquoi n'en pas témoigner sa réprobation? A-t-il décidément rompu avec son chef suprême? Tout cela est bien affligeant. » Dans une lettre de 1835 (7), il l'appelle encore « ce cher homme ». Mais l'année suivante, les paroles deviennent plus dures; on sent que l'amitié n'a pu suivre le transfuge de l'Eglise : « L'abbé Lamennais, écrit-il, a brûlé ses vaisseaux, et il faudrait, pour le ramener, le coup qui terrassa Paul sur le chemin de Damas. C'est un caractère d'hérésiarque perverti par ses propres idées, aigri par la contradiction; c'est un orgueil inflexible; et pour rendre ses attaques contre la religion plus populaires, il vient de se mettre à la tête d'un journal, où l'on peut prévoir que tous les mécréants, tous les athées, tous les déistes, vont s'abonner, et qui sera un vaste arsenal de sophismes. Je ne suis pas assez

(1) Condamnation de l'*Avenir*, par l'Encyclique du 15 août 1832.
(2) Lettre à Senft, 20 septembre 1832.
(3) Il ne sait « où le prendre » à ce moment.
(4) Lettre du 7 janvier 1833.
(5) 25 juillet 1834.
(6) 25 décembre 1834.
(7) 6 mai 1835

fort pour lutter contre cet esprit infernal... Je tremble, comme vous, du succès qu'aura ce journal qui, bon ou mauvais, je veux dire bien ou mal fait, sera prôné sur les toits par tout le parti janséniste, protestant, philosophique, athée, etc., traduit dans toutes les langues, recommandé à tous les libraires, et peut-être protégé par plus d'un souverain. » (1). On sent qu'il n'ose plus espérer un retour à la foi et à l'autorité; il n'a d'ailleurs plus que quelques années à suivre ce nouveau Luther, comme il l'appelle, et à le regarder s'avancer dans la voie « infernale » où il s'est délibérément engagé (2).

Vers l'époque où Bonald dut entrer en relation avec Lamennais, Joseph de Maistre (3) vint à Paris et y fit un séjour de quelques semaines (4). Mais, appelé au Monna juste à ce moment-là, notre philosophe manqua l'occasion, qui ne se présenta plus, de rencontrer le penseur original, son aîné d'une année à peine, qui, au même âge que lui, sous la pression des mêmes circonstances et dans les mêmes conditions d'existence, était devenu, comme lui, un écrivain politique et s'était fait, comme lui, le théoricien de la contre-révolution. A défaut d'une rencontre qui ne se réalisa jamais et qu'ils ne cessèrent de souhaiter vivement, attirés l'un vers l'autre par une communauté de vues vraiment remarquable, ils étaient entrés et restèrent toujours en correspondance. C'est ainsi qu'après son séjour à Paris, de Maistre fait part à Bonald de ses impressions sur la capitale, qu'il voyait pour la première fois. L'intimité qui l'unit à son correspondant est assez grande pour que, à un autre moment, il le charge du soin de faire réimprimer, à Paris, son *Principe générateur des constitutions* qu'il avait d'abord publié en Savoie (5), et qu'après avoir mis la dernière main à ses deux livres *Du Pape* et de *l'Eglise gal-*

(1) Lettre du 16 février 1836.

(2) Sur l'influence que Bonald a pu avoir sur Lamennais et sur le rapprochement de leurs doctrines (Traditionalisme philosophique et Traditionalisme politique), voir deuxième partie, ch. IV (La théorie du langage), parag. VII, et *Conclusion*, II, 2°.

(3) 1753-1821. Sur le rapprochement de sa doctrine avec celle de Bonald, voir *Conclusion*, II, 1°.

(4) A son retour de Saint-Pétersbourg, en 1817 (V. Cogordan, de *Maistre*, 119-120).

(5) Cogordan, id., 107.

licane, il les lui donne à lire en manuscrit (1). A l'apparition des *Pensées* de Bonald, il lui en vante le mérite littéraire, et il ajoute ces mots qui, avec l'éloge de l'ouvrage, marquent son amour de notre langue et de notre pays : Je vous ai trouvé excessivement Français; on vous en blâmera, mais je vous pardonne : je le sais bien, moi qui ne le suis pas. » (2). Il se plaît à lui faire remarquer la rencontre de leurs idées et même de leurs expressions. On connaît les mots qu'il lui écrivait, peu de temps avant sa mort : « Je n'ai rien pensé que vous ne l'ayez écrit; je n'ai rien écrit que vous ne l'ayez pensé » (3); et à propos des *Recherches philosophiques*, il lui avait déjà dit : « Est-il possible que la nature se soit amusée à tendre deux cordes aussi parfaitement d'accord que votre esprit est le mien! » (4). C'est vraiment une affectueuse et presque différente admiration que le philosophe de la Savoie témoigne au philosophe du Rouergue. Celui-ci, de son côté, quoique avec des réserves sur la parfaite identité de leurs doctrines, ne manifeste pas une moindre admiration pour son « illustre ami » : « Il était écrit, lui dit-il, que je n'aurai pas le plaisir de connaître personnellement l'homme du monde dont j'estime le plus la personne et les écrits. » (5). Nous avons un témoignage de cette estime dans plusieurs passages de son œuvre (6) et tout particulièrement dans l'article qu'il lui a consacré au lendemain de sa mort, dans la *Quotidienne* (7), et où il dit de son style, que c'est l'homme lui-même, « ferme et absolu » (8) et de ses écrits, qu'ils resteront ou comme pierre d'attente pour ce que peut être et doit être la société, ou comme dernier monument de ce qu'elle a été. »

Aux noms de Bonald et de Maistre, aux noms des deux grands philosophes du tradionalisme et de la contre-révolution, se lie

(1) Adam, *La philos. en France*, 60.

(2) Adam, id., 58.

(3) Rapportés par Bonald, I, 95, note 1 (*Princ. const.*, chap. XXII).

(4) Voir Barrau, *Familles du Rouergue* (tome III[e]).

(5) Chateaubriand, *Outre-Tombe*, IV, 487 (édit. Biré).

(6) *Légis. prim.*, Disc. prél. (I, 1006); *Princip. const.*, introd. et ch. XVIII (I, 15-17 et 95); *Conservateur*, oct. 1819 (II, 965 et 970); *Défenseur*, oct. 1820 (III, 541-542).

(7) 25 mars 1821 (III, 965-968).

(8) « C'est le style du génie qui ne cherche pas la vérité, mais la montre. »

étroitement celui d'un écrivain suisse qui, sans avoir eu connaissance des ouvrages de ses illustres devanciers (et au moment même où paraît l'*Essai* de Lamennais), publie les volumes d'une *Restauration de la science sociale*, où il expose une doctrine et des principes qui ont avec les leurs la plus grande analogie. C'est Charles-Louis de Haller (1), petit-fils du célèbre biologiste bernois. Le quatrième volume de son ouvrage (2), renfermait une apologie du catholicisme qui, de la part d'un protestant, ne laissait pas de surprendre et semblait présager une conversion prochaine. Celle-ci vint bientôt, en effet : d'abord secrète (3), elle fut rendue publique par une lettre que, de Paris où il était venu, de Haller écrivit à sa famille et qu'il eut soin de publier (4). Cette conversion lui valut d'être destitué de ses fonctions de membre du Conseil de Berne et d'être déclaré inéligible. L'affaire eut du retentissement dans la presse. Bonald intervint.

Il était, depuis quelque temps déjà en correspondance avec de Haller (5). Il en avait reçu, en juillet 1819, une lettre pour le féliciter d'un discours qu'il avait prononcé à la Chambre sur la dotation du clergé. De Haller, qui lisait à ce moment, la *Législation primitive* notait l'accord de sa propre doctrine, exposée dans sa *Restauration*, avec celle de Bonald (6); et il communiquait à celui-ci la *table analytique* (7) de son ouvrage

(1) Né en 1763, il avait d'abord été secrétaire du Conseil de sa ville natale; il avait quitté celle-ci pendant l'occupation française; revenu en 1805, il avait professé le droit public à l'Académie, et était devenu tour à tour, membre du Conseil privé et du Conseil souverain du canton.

(2) Paru de 1816 à 1820, en allemand, à Winterthur.

(3) Dès 1818 il avait entrepris un voyage à Rome. Un abbé français l'excita vivement à entrer dans la communion qu'il reconnaissait légitime. Mais il préférait attendre d'avoir publié le quatrième volume de son livre, qui ferait plus d'effet venant d'un protestant. En 1819, il apprend (et cela lui est confirmé par l'évêque de Fribourg), qu'on peut se convertir en secret au catholicisme. La conversion se fit chez un ami, devant l'évêque, le 17 octobre 1820. (*Biographie des contemporains*, Levrault, Paris, 1834).

(4) La lettre est du 15 avril 1821. Elle fut publiée chez Méquignon, à Paris.

(5) M. le V^te^ de Bonald nous a communiqué cinq lettres inédites de Haller à Bonald (des 25 juillet 1819, 3 mars 1820, 16 juin, 30 octobre et 14 novembre 1821.

(6) Sur le rapprochement de leurs doctrines, voir *Conclusion*, II, 4°.

(7) C'est probablement d'après cette table analytique que Bonald parle de Haller dans un article du *Conservateur*, oct. 1819 (III, 765); il le place à côté des Maistre, des Burke, des Gentz, etc., parmi les écrivains qui, à l'étranger, combattent pour les institutions naturelles contre les institutions factices. Connaissant mal l'allemand, il n'a pu encore lire le livre.

et lui annonçait la prochaine apparition du quatrième volume, sur la *Société religieuse*. Dans une autre lettre, de mars 1820, il lui avait annoncé l'envoi d'un manuscrit, traduit en français, d'un « petit ouvrage » qu'il venait de publier sur la *Constitution des Cortès d'Espagne*, et il lui demandait « de le corriger », de « le mettre en bon français » et de le faire imprimer à Paris (1). Il lui faisait part aussi des doutes qui s'étaient élevés dans son esprit sur la religion dans laquelle il était né. « Plus j'en connais les principes et les résultats, lui disait-il, plus elle me déplaît. » (2). Nous n'avons pas les réponses de Bonald; mais on peut deviner qu'il dut l'encourager dans ses sentiments et travailler à sa conversion. Ils eurent certainement des entretiens à Paris au moment où de Haller écrivit sa lettre publique d'abjuration. Bonald s'occupa de faire réimprimer (3) et répandre cette lettre, convaincu qu'elle pourra « éclairer bien des aveugles ». Au lendemain de la révocation du nouveau converti, il publie dans les *Débats* (4), un article pour protester contre ce qu'il qualifie un acte d'intolérance du gouvernement bernois. L'article provoque la réponse d'un membre du Conseil souverain de Berne, un M. Fischer (5) qui justifie la décision de ses collègues : de Haller, explique-t-il, a été rayé parce qu'il avait été élu comme protestant, parce qu'il avait prêté serment comme appartenant à la religion protestante qui est la religion d'Etat, et qu'il a changé de condition en changeant de religion; il a été déclaré inéligible, parce qu'il a célé ce changement, parce qu'il a répété le serment après avoir, à l'insu du gouvernement, changé de religion et de condition, parce qu'il a fait usage d'une dispense accordée par une autorité étrangère pour céler la vérité pendant plusieurs mois, parce qu'il a avoué lui-même qu'il l'avait célée à dessein. Bonald aussitôt réplique, et tout en rendant hommage à la tolérance privée des Suisses, il main-

(1) « Chez Le Normand, ou tel autre bon libraire, et de le faire annoncer dans la *Quotidienne* ou le *Drapeau blanc*... Toujours pour la bonne cause. »

(2) Lettre du 25 juillet 1819.

(3) A Avignon, chez Séguin. — Méquignon, « cessionnaire » de Haller, fit valoir ses droits de propriété contre Séguin. Bonald s'entremit pour aplanir l'affaire. (Lettre à Senft, 28 avril 1821.)

(4) Le 13 juillet 1821 (III, 759).

(5) Voir *Œuvres*, III, 762, la correspondance de Fischer et de Bonald.

tient qu'il y a eu là un acte d'intolérance publique et politique (1). De Haller lui marqua une grande reconnaissance de cette intervention (2); leur amitié en fut resserrée, et lorsque quittant son canton, il vint se fixer à Paris, la recommandation de Bonald le fit d'abord entrer à la rédaction des *Débats*, et admettre ensuite comme publiciste aux Affaires étrangères (3).

Parmi le soin de ses relations nombreuses, de sa correspondance, de sa collaboration aux journaux, etc., qu'il menait de front avec les travaux du Parlement, Bonald ne perdait point de vue son œuvre politique et philosophique, qu'il enrichissait d'un nouveau et dernier volume. Un peu détaché de la politique active depuis son passage à la Censure et ses démêlés avec Chateaubriand, il s'était retiré, dès la fin de 1829, au Monna, où il mit la dernière main à la *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, qui est le résumé de toute sa doctrine. Par une coïncidence singulière, l'ouvrage parut (4) juste au moment où, par la chute de la monarchie légitime et par une nouvelle expérience, sur de nouvelles bases, du régime parlementaire, les faits allaient infliger un éclatant démenti à ses principes. Il ne reparaît à Paris que pendant quelques semaines, en 1830 (probablement pour s'occuper de la publication de son ouvrage), et il le quitte définitivement en juin (5), n'assistant pas ainsi aux événements de Juillet.

La Démonstration philosophique (6) est comme le testament philosophique de Bonald; elle clot la liste longue de ses ouvrages de philosophie sociale (7). Le titre seul (il est d'ail-

(1) Toute l'affaire est retracée dans une note écrite de la main de Bonald (communiquée par M. le v^te^ de Bonald).

(2) Lettre du 30 octobre 1821 (id.). Parlant de Fischer, « c'est, dit-il, un jeune homme égaré par l'orgueil... Tout ce qu'il a de bon, il le tient de moi ; tout ce qu'il a de mauvais, d'un professeur libéral. »

(3) En 1824. Il venait d'être nommé professeur à l'Ecole des Chartes, lorsque la Révolution de juillet le força à revenir en Suisse. Il s'établit à Soleure et devint membre des Conseils de ce canton catholique.

(4) Dans les premiers mois de 1830.

(5) Cf. Lettre à Senft, du 7 septembre 1830.

(6) Dédiée aux « princes chrétiens », elle est destinée à mettre sous leurs yeux, « un exposé simple et fidèle du système éternel de la société. »

(7) Aux écrits cités il en faudrait joindre d'autres qui, tout en touchant à la politique, ont un caractère proprement religieux : *Discours sur la Vie de Jésus-Christ*, 1804 (III, 560-625); *Méditations politiques tirées de l'Evangile*, 1830 (III, 626-653).

leurs à rapprocher du titre des ouvrages précédents) (1) atteste de sa part un souci de plus en plus accentué de donner un fondement rationnel, philosophique, aux théories qu'il avait d'abord présentées d'un point de vue surtout historique (2). Sans doute, dès le début de son premier ouvrage, il ne doute pas qu'il possède la vérité, toute la vérité, la vérité absolue, et cela explique le ton d'assurance avec lequel il s'exprime toujours, ne craignant pas dans ses livres, dans les journaux, dans ses discours et même dans sa correspondance intime, de reprendre souvent la même idée, presque dans les mêmes termes et sous les mêmes formules (3); mais cette vérité, il ne lui suffit pas qu'elle ait (selon une antithèse qu'il affectionne) « l'évidence de l'autorité », il lui voudrait encore, par une singulière contradiction de sa part (4), l' « autorité de l'évidence », cette autorité qui est cependant, pour lui, la source de toutes les aberrations des philosophes; il voudrait faire resplendir la vérité de toute la puissance démonstrative du raisonnement.

Ce souci d'atteindre la plus haute rigueur démonstrative conduit souvent Bonald (c'est particulièrement sensible dans certaines pages de la *Théorie du Pouvoir* et dans toute la première partie de la *Législation primitive*) à présenter sa pensée sous une forme syllogistique, volontairement sèche, étriquée même, qui rend difficile, pénible, un peu rebutante, la lecture de certaines pages. Mais ce travers heureusement ne s'étend pas à l'œuvre entière. Une fois franchi le défilé aride des déductions subtiles, la pensée coule avec ampleur (quoique en des tours et retours (5) où il n'est pas toujours aisé de la suivre) : l'expression est précise, forte, brillante même; à l'occasion, le ton se hausse et s'élève à la véritable éloquence. Mais

(1) Théorie du pouvoir, etc., *démontrée par le raisonnement* et par l'histoire; Législation primitive, etc., considérée *par les seules lumières de la raison;* Recherches *philosophiques*, etc.

(2) Dans la *Théorie du pouvoir*.

(3) Cf. I, 385 (*Théorie pouv.*, VI, ch. III) : « Entre l'inconvénient de se répéter et celui de n'être pas entendu, il n'y a pas à balancer. »

(4) Voir ci-dessous IIe partie, ch. II, parag. Ier et ch. IV, parag. VII.

(5) Même pour les théories qui lui tiennent le plus à cœur (comme la théorie du langage), il n'expose jamais sa pensée d'une façon rigoureusement méthodique : il fait des digressions, ouvre des parenthèses, revient à son sujet, l'abandonne encore, etc.

une qualité manque toujours : la grâce, le charme, le désir de plaire. Fort de la vérité, Bonald n'a que faire de séduire : il sera même rude, dur s'il le faut. Il dédaigne certaines délicatesses, comme une marque de décadence. « Il a l'âpreté de son Rouergue et de ses montagnes, » dira de lui Sainte-Beuve (1), qui rappelle son mépris pour les Grecs et pour les Athéniens en particulier. Il manque d'atticisme. Nourri des Ecritures Saintes et de la littérature latine, de Cicéron et de Tacite par qui cependant tout le sel de la Grèce aurait pu pénétrer en lui, il ne connaît pas ou ne connaît que fort mal les écrivains d'Athènes Leur grâce n'était à ses yeux que frivolité. Il ne faut donc pas chercher dans ses œuvres ce qu'il aurait eu scrupule lui-même d'y mettre (2).

VII

(1830-1840)

RETRAITE DÉFINITIVE AU MONNA. — L'AFFECTION POUR LES SIENS ET L'ATTACHEMENT AU SOL. — LE CARACTÈRE

Fidèle au roi légitime qu'avait emporté la révolution de juillet, Bonald ne se rallia pas au régime nouveau. N'ayant point à connaître « l'usurpateur », il ne lui remit pas sa démission de membre de la Chambre des pairs; mais il se refusa à venir siéger aux séances et à toucher la pension à laquelle, sa vie durant, il avait droit (3).

Désormais, jusqu'à sa mort, il ne quittera plus sa chère soli-

(1) *Lundis*, IV, 434-435.

(2) Voir dans Sainte-Beuve (id.), le parallèle entre la manière de Bonald et celle de J. de Maistre : « M. de Maistre a des ailes; Bonald n'en a jamais, etc. »; et un rapprochement entre la *Législation primitive* et le *Génie du Christianisme* : quand on parlait à Bonald de la différence de succès des deux ouvrages parus en même temps, « c'est tout simple, disait-il, j'ai donné ma drogue en nature, et il l'a donnée avec du sucre. » (440, note 1).

(3) Pension de 12.000 fr., transmissible à perpétuité de père en fils (V. ci-dessus, p. 46, note 1). Charles X avait, il est vrai, supprimé la perpétuité et stipulé qu'elle devait s'éteindre avec le fils aîné du titulaire. Henri de Bonald, son fils aîné, aurait donc pu toucher la pension jusqu'à sa mort (1848), mais s'en abstint naturellement. Quant au second fils, Victor de Bonald, recteur de Montpellier, il se démit de ses fonctions plutôt que de prêter serment au nouveau roi.

ture du Monna, partageant son temps entre la vie de famille (auprès de sa fille (1) et de ses petits-enfants), les travaux des champs auxquels il n'avait jamais cessé de s'intéresser et qu'il surveillait de près dans l'intervalle des sessions parlementaires, la lecture de ses auteurs favoris (2), la méditation, la prière (3), la rédaction de quelques articles de journaux sur des questions générales ou sur les événements de la politique intérieure ou extérieure (4), et la correspondance avec ses amis.

Bonald écrivait volontiers. Nous avons maintes fois déjà relevé les noms de ses correspondants : dès le collège, son ami d'Herlen; à la sortie de Juilly, son maître, le P. Mandar; pendant l'émigration, Marignié, qui paraît lui transmettre les ordres d'une personne autorisée, et l'ancien curé de Millau qui lui donne des nouvelles de ses concitoyens et amis réfugiés, comme lui, en Espagne; plus tard, Fontanes, Molé, etc., et le roi de Hollande lui-même, Louis Bonaparte, qui veut lui confier l'éducation de son fils; sous la Restauration, en outre de ses amis politiques (Peyronnet (5), de Villèle (6), Marcellus (7), Frénilly (8), Castelbajac (9), etc.), les plus hautes illustrations du temps, Chateaubriand, Lamartine (et son amie, M^me^ Charles),

(1) M^me^ de Serre et quelques-uns de ses enfants (Cf. Lettre à M^me^ de Sèze, 6 août 1833).

(2) Corneille, Racine, Bossuet, Tacite et Cicéron; Walter Scott et Manzoni (H. de B., *Biog.*, ch. X. Cf. Victor de B., *Vie et écrits de Bonald*, p. 88): jamais, dit-il, ni Rousseau, ni Voltaire, ni les écrits d'aucun philosophe du XVIII^e^ siècle ne furent admis dans sa bibliothèque. Il avait un exemplaire de l'*Esprit des Lois*, mais, fort raturé et même déchiré dans les endroits les plus répréhensibles. (Malgré cette assertion, il semble douteux que les œuvres de Rousseau, et en particulier le *Contrat Social* si souvent cité, ne fussent pas parmi ses livres).

(3) Voir *Œuvres* III, 1421-1426, des prières qu'il avait composées et qu'il avait écrites de sa main dans un manuel de piété dont il faisait un fréquent usage.

(4) Dans le *Rénovateur* (1832-1834).

(5) Lors de la captivité de Peyronnet au fort du Ham (1830-1836), des lettres furent échangées avec Bonald (V. *Revue Latine*, 1905) et *Annales numismatiques*, id.).

(6) Voir *Mémoires* de Villèle, V. 70-72; 369-370.

(7) Chateaubriand, dans les *Mémoires d'Outre-Tombe*, II, 562, note 1, cite une épitaphe en vers latins composée par Marcellus sur de Bonald.

(8) Voir *Souvenirs* de Frénilly et *Œuvres* de Bonald, III, 778.

(9) Paul Bonnefon a publié dans la *Revue Bleue* du 19 octobre 1812 une lettre de Bonald datée du 28 janvier (1820) au baron (Philippe de Neumann).

de Maistre, Lamennais et de Haller (1). Nous avons cité aussi, à plusieurs reprises, la correspondance (2) avec M^me de Sèze, belle-sœur du défenseur du roi et avec M. Senft, diplomate autrichien (3).

Commencée sous la Restauration et continuée dans la retraite du Monna, cette correspondance nous aidera à mieux connaître et l'homme politique et l'homme privé. Les lettres que Bonald adresse à Senft (4) renferment, avec l'expression constamment renouvelée de ses fortes convictions religieuses, d'intéressants aperçus sur les questions politiques et sociales et nous dévoilent souvent le fond de sa pensée sur les faits et les personnes de la Restauration, sur la Charte et le régime constitutionnel, sur Louis XVIII et Charles X, sur Louis-Philippe et la monarchie de Juillet. Les lettres (5) à M^me de Sèze, plus intimes, plus familières, en même temps qu'elles éclairrent, elles aussi, son attitude politique et nous font toucher du doigt les motifs qui le guidaient, ont encore cet intérêt qu'elles nous livrent l'homme privé dont les tendresses inattendues font contraste avec la dureté des principes de l'homme public, l'homme du monde qui trouve le plus grand charme dans la conversation des dames (6), et qui se lie de bonne amitié avec son aimable correspondante, le père de famille soucieux de sa fortune et de l'avenir de ses enfants et petits-enfants, le propriétaire qui n'a jamais quitté qu'à regret le sol où il a grandi, (ces chers « rochers » suivant l'expression qui revient fréquemment dans sa correspondance), et qui a la constante préoccupation de l'état des récoltes, d'un terrain à défricher, d'un bâtiment à réparer, etc., en un mot tout un

(1) Voir ci-dessus, parag. VI. La *Revue Latine* (1905) a publié des lettres inédites de Lamennais à Bonald.

(2) Correspondance assez volumineuse, qui nous a été communiquée par M. le v^te de Bonald. Nous publions, en même temps que cet ouvrage, les *Lettres à M^me de Sèze* (1817-1835).

(3) A la Haye, d'abord, puis à Paris. Senft garde à Bonald une profonde reconnaissance de l'avoir ramené de l'incrédulité philosophique, dans laquelle il avait vécu jusqu'alors, à la foi catholique.

(4) De 1819 à 1840. Les originaux sont à Innspruck, chez les Jésuites, héritiers du comte Senft.

(5) Les originaux sont à Bordeaux, chez M. Romain de Sèze.

(6) Cf. H. de B., *Biog.*, X; nous avons vu ses relations avec M^me de Beaumont, avec M^me Charles, etc.

Bonald que ne laisserait guère soupçonner son œuvre philosophique et politique.

Dix années d'une existence tranquille s'écoulèrent pour Bonald au Monna, parmi l'affection des siens, sans regrets des honneurs auxquels il avait été élevé sous la monarchie légitime et auxquels il avait cru devoir renoncer, mais non pas sans inquiétudes sur le sombre avenir que le triomphe de l'esprit démocratique lui paraissait réserver au pays. Il avait accepté les événements avec le calme d'un philosophe, nous dit son fils, et avec la résignation d'un chrétien, adorant « les voies impénétrables de celui qui donne et qui ôte les empires. » (1). Il se résigna, mais ne se rallia point, boudant jusqu'à la fin la monarchie nouvelle, sans toutefois se joindre à ses amis politiques qui, dans leur aveugle tactique, couvraient le trône de boue en haine de celui qui y était assis et déconsidéraient ainsi la royauté dans l'esprit de la nation (2). Après les orages de sa carrière politique, ajoute encore son fils, et sur le soir d'une belle vie, ne désirant et ne redoutant rien pour lui-même, mais souvent alarmé sur les destinées de sa patrie, il se consolait en faisant autour de lui, par ses conseils, par ses exemples, et par l'exercice de la charité, tout le bien qui était dans son cœur et en son pouvoir.

Quoique ayant dépassé l'âge de quatre-vingts ans, il n'avait aucune de ces infirmités qui sont ordinairement le lot de la vieillesse. Sa vue n'avait pas baissé, et il jouissait de « toutes les facultés de la raison, de son esprit et de son cœur. » (3). Il mourut le 23 novembre 1840, à l'âge de quatre-vingt-six ans (4).

Tel fut l'homme dont nous venons de retracer la longue existence, tour à tour soldat, administrateur de sa commune

(1) *Biog.*, 89.

(2) Migne, *Not. biog.*, XXIII.

(3) Victor de B., *Vie de B.*, 92 et H. B., *Biog.*, 112.

(4) Ses restes reposent dans la petite église du Monna. Il laissait quatre enfants vivants : 1° Henri de Bonald, mort en 1848 sans enfants; 2° Victor de Bonald, l'ancien recteur de Montpellier. Il a publié, entre autres écrits, une Défense des théories de son père, des Mélanges philosophiques, des Recherches sur la Cosmogonie de Moïse. Il est mort en 1871. Le représentant actuel de la famille, M. le v^te^ de Bonald, auquel nous devons de nombreuses communications, est son petit-fils; 3° Anne de Bonald, mariée en 1805, au Vigan, à Louis d'Arnal de Serres, dont elle eut neuf enfants (sept garçons); 4° Maurice de Bonald, mort en 1870, cardinal et archevêque de Lyon. — En outre de ces quatre enfants, il avait eu un fils et deux filles.

et de son département, émigré, philosophe, polémiste, député, pair de France, propriétaire goûtant dans ses domaines les heures de repos de sa vie active et les loisirs de la retraite.

Né dans ce coin des Cévennes où de hauts plateaux battus par les vents dominent de leurs murailles rocheuses abruptes de profondes et riantes vallées, Bonald paraît présenter, au physique et au moral, tous les traits du montagnard cévenol. Comme l'habitant de ces régions montagneuses, il a une constitution très robuste (1), aguerrie aux intempéries du climat et à la fatigue de la marche, et comme lui il apporte dans toutes ses entreprises de la fermeté, de la ténacité, de l'opiniâtreté, et même de l'entêtement.

Il se montre ferme, tenace, opiniâtre au collège, dans ses études; à Millau, dans l'administration de la ville; à Heidelberg, où, parmi les soucis d'assurer son existence et d'élever ses enfants et dans les transes continuelles sur le sort des siens restés en France, il trouve le temps et la force d'écrire son premier et grand ouvrage; à Paris, ensuite, où la constante préoccupation d'échapper aux poursuites du Directoire ne le détourne point de la mission qu'il s'est donnée de retrouver et de proclamer les lois éternelles de la société, méconnues par nos législateurs pour le malheur du pays. Même ténacité, même opiniâtreté, plus tard, sous la Restauration, dans l'assaut qu'il livre à l'esprit révolutionnaire et aux institutions où cet esprit survivait. Même obstination, après la chute de Charles X, à ne point se rallier à la monarchie de Juillet. Il ne se montre pas moins tenace, opiniâtre, dans sa vie privée, qu'il s'agisse d'assurer l'avenir de ses enfants et de ses petits-enfants, ou d'amender ses terres ou de refaire sa fortune gravement atteinte par la Révolution.

Comme le cévenol, qui semble s'attacher d'autant plus fortement au sol sur lequel il est né et a grandi, que la culture en est plus pénible et le rendement moindre, Bonald conserve toute sa vie le plus vif attachement pour ses « rochers », qu'il ne quitte jamais qu'à regret. Comme lui, il est sobre, sévère et même un peu dur pour soi, sévère et même dur pour les autres, blâmant toute nouveauté, sans indulgence pour les

(1) Sa taille était de 1^m^ 70 (passe-port délivré au départ pour l'émigration).

aménagements de la vie moderne qui, par trop de bien-être, amollissent les énergies. Il est prévoyant et ennemi des inutiles dépenses, comme le montagnard cévenol, qui sait tout le prix de l'argent et ne se dessaisit pas facilement du peu qu'il a péniblement amassé par un rude effort de chaque jour. Comme lui, il est économe et s'occupe volontiers d'accroître son bien, d'arrondir son domaine. Mais le souci de l'économie le pousse-t-il, comme il arrive trop souvent chez l'habitant de la montagne, jusqu'au défaut qui est l'envers de cette qualité, jusqu'à l'avarice? Le reproche lui en a été fait, et même aggravé de ceci qu'il aurait mis la politique au service de ses intérêts. « Instrument du pouvoir sincère mais non désintéressé », a-t-on dit de lui (1). Un tel reproche est-il fondé?

Que Bonald dont les revenus avaient été fortement réduits par l'abolition de certains droits féodaux et par la perte d'une partie de ses biens, et dans l'impossibilité (suivant sa conception du rôle de la noblesse) (2), de se dévouer gratuitement à la chose publique, ait accepté, sinon sollicité, des pensions comme conseiller de l'Université et, plus tard, comme ministre d'Etat du roi Louis XVIII et comme Pair de France, qu'il ne se soit pas désintéressé de l'avancement de ses fils dans l'administration de l'enseignement ou dans la carrière ecclésiastique, sans toutefois faire jamais, pour cela, de concession au pouvoir; qu'après le vote de l'indemnité d'un milliard aux émigrés, il ait cherché à obtenir une suffisante compensation du rachat fait par sa femme, sur sa dot, du domaine du Monna (3); rien de plus naturel, semble-t-il, rien de plus

(1) Rapporté par Migne (*Vot. biog.*, XXVI), à propos de l'article de Jules Simon sur Bonald (*Revue des Deux-Mondes*, 15 août 1844).

(2) Voir IIe partie, ch. V et VI.

(3) Les pièces suivantes, concernant la liquidation de l'indemnité accordée à Bonald nous ont été communiquées par M. le vte de Bonald. 1° *Etat des créances* liquidées sur M. de Bonald, émigré, par l'administration du département de l'Aveyron, en exécution de la loi du 1er floréal, an III. Créanciers : Mme de Bonald : 16.917 francs (immédiatement exigibles) + 29.925 fr. (non exigibles immédiatement) = 46.840 francs Etat fait à Paris, le 24 mai 1825. — 2° *Extrait du registre des demandes en indemnités* : récépissé de la demande et des pièces y jointes (18 mai et 30 juillet 1825) — 3° *Extrait du registre* spécial des avis du Conseil de Préfecture de l'Aveyron sur les demandes formulées par M. de Bonald : « Vu, etc. Considérant, quant à la quotité de ladite indemnité, que la réclamation de M. de Bonald contre le projet de liquidation rédigé par M. le Directeur des domaines, semble porter principalement sur cinq objets : 1° l'injustice de la distraction de la somme de 46.840 fr. payée à ses créanciers ou à sa libération; 2° sur ce que mal à propos, la dame de Bonald est assimilée à un tiers interposé; 3°, 4° 5°..., considérant, quant à la première réclamation, que

légitime, surtout si l'on compare son attitude à celle de beaucoup d'émigrés, et non parmi les moins grands seigneurs, qui, dès les premiers jours de l'Empire et, mieux encore, après le retour des Bourbons, se ruèrent à la curée des emplois lucratifs et des sinécures bien rentées. Mais qu'il se soit montré avare et cupide, qu'il ait été un instrument intéressé du pouvoir, un courtisan loyal sans doute, mais soucieux de faire ses affaires en même temps que celles de l'Etat, nous ne pouvons l'admettre. D'abord, ce serait en trop grossière contradiction avec son principe maintes fois affirmé que, bien loin de s'enrichir au service de l'Etat, on ne doit être appelé à le servir qu'autant que, par sa fortune, on s'est mis en état de lui prêter son ministère. Puis contre cette supposition s'inscrivent en faux des faits patents que nous avons rapportés en retraçant sa vie : qu'il nous suffise de les rappeler.

Nous l'avons vu, en 1791, par une démission éclatante, résigner ses fonctions de président et de membre de l'Assemblée départementale de l'Aveyron et sacrifier ainsi à ses convictions religieuses sa tranquillité et sa sécurité même. Au retour de l'émigration, plutôt que de supprimer dans la *Théorie du pouvoir* un passage sur le retour du roi, il refuse l'offre de Bona-

le Conseil est incompétent pour en connaître... que, quant à la prétention de M. de Bonald que la dot de son épouse n'étant pas exigible, les achats par elle faits des parties des immeubles vendus sur la tête de M. de Bonald sont les propriétés personnelles de Mme de Bonald et qu'elle ne saurait être assimilée à une personne interposée, que cette prétention est contraire à la présomption de droit établie par la loi...; que la nullité des valeurs payées à Mme de Bonald pour la remplir de ses reprises dotales ne peut être prise en considération pour déterminer la quotité de l'indemnité qui doit revenir à M. de Bonald, — est d'avis que le bordereau de la liquidation de l'indemnité de M. de Bonald proposée par M. le Directeur doit être réduit d'une somme de 48 fr. (par suite d'une erreur matérielle) et porté en résultat total à 39.927 fr. 73 et que sur le surplus des réclamations de M. de Bonald, le Conseil ne saurait les accueillir ou est forcé de se déclarer incompétent pour émettre légalement son avis sur leur objet. — 3° *Décision* de la *Commission de liquidation* de l'indemnité réglée par la loi du 27 avril 1825. Séance du 4 mars 1826. La Commission... considérant que la dame de Bonald... doit... être réputée comme personne interposée quant aux biens confisqués sur le sieur de Bonald et par elle rachetés; considérant que la somme de 46.840 fr., portée etc... avant été payée par l'Etat à la décharge du sieur de Bonald, émigré, la déduction a dû être opérée... Décide... l'indemnité pour les biens-fonds situés dans le département de l'Aveyron dont M. de Bonald a été dépossédé pour cause d'émigration est liquidée et réglée à la somme de 39.975 fr. 73. — 4° *Lettre d'avis* du Ministre secrétaire d'Etat des Finances, pour informer M. de Bonald des démarches à faire en cas de non acceptation ou d'acceptation de la décision prise par la Commission de liquidation de l'indemnité... En cas d'acceptation, il a le droit de requérir immédiatement l'inscription de la rente à son profit. (Lettre du 21 mars 1826.)

parte, premier consul, de faire réimprimer, à ses frais, l'ouvrage dont quelques exemplaires seulement avaient échappé à la saisie du Directoire. Un peu plus tard, Napoléon, devenu empereur, lui fait, pour se l'attacher, les propositions les plus avantageuses, allant juqu'à lui offrir, avec les plus grands émoluments sa vie durant, la direction du *Journal de l'Empire* : Bonald refuse encore, et ce n'est que contraint et forcé, et sur les instances les plus pressantes et réitérées, qu'il accepte enfin les fonctions de Conseiller de l'Université. En 1827, Charles X, sans l'avoir consulté, le nomme Président du comité de surveillance de la censure : la fonction est gratuite et elle lui vaudra la plus grande impopularité; mais elle sera peut-être le salut de la royauté, et d'ailleurs le roi ordonne : cela suffit pour qu'il accepte. Une telle attitude, en ces diverses circonstances, est-elle le fait d'un homme intéressé, d'un politicien qui dans le pouvoir ne voit que les profits? Mais on peut donner d'autres preuves.

Lorsque en 1823, Bonald avait été nommé à la pairie, il ne put, comme d'ailleurs la plupart de ses collègues de la même promotion, justifier de l'institution du majorat de 12.000 fr. exigé par l'ordonnance royale et le roi dut lui accorder une pension de cette même somme pour tenir lieu du majorat. L'état de fortune de Bonald (1) était donc médiocre, semble-t-il et il n'avait point réalisé d'économies sur les émoluments qu'il avait touchés, à titre de Conseiller de l'Université et de Ministre d'Etat. De plus, cette pension de 12.000 francs était perpétuelle, transmissible avec la pairie, insaisissable et inscrite au grand livre. Or, lorsqu'en 1830, Bonald, par fidélité à la monarchie déchue, cessa de paraître à la Chambre des pairs, il cessa en même temps de toucher la pension à laquelle, de par l'ordonnance non abrogée de Louis XVIII, il continuait à avoir droit. Donc, pendant dix années, de 1830 à 1840, c'est-à-dire jusqu'à sa mort, il a fait abandon à l'Etat d'une somme importante, qui n'était point à dédaigner pour lui, puisque nous l'avons vu à cette époque, se plaindre de l'exi-

(1) Nous trouvons dans les *Archives parlementaires* une indication sur cet état, en 1816, au moment de sa réélection à la Chambre des députés : dans la séance du 7 décembre, où il fut procédé à la validation de son élection, le président déclare qu'il paye 1.262 francs d'impôts directs dans l'Aude, l'Aveyron et le Gard.

guité de ses moyens d'existence. Son désintéressement est ici manifeste. C'est à ses convictions religieuses qu'au début de sa carrière publique il avait sacrifié ses intérêts matériels, c'est à ses convictions politiques qu'il les sacrifie maintenant, à l'heure de la retraite.

L'esprit d'économie (qui n'excluait donc pas chez lui le désintéressement), l'attachement à la terre et aux vieilles coutumes, la fermeté, la ténacité, l'opiniâtreté, autant de traits du caractère de Bonald qui sont comme l'empreinte du milieu physique où il a grandi. Mais il porte aussi la marque du milieu moral dans lequel il avait été élevé. Et nous ne voulons pas seulement parler de l'action morale, religieuse et politique qu'a exercée sur lui la famille dans laquelle il est né et en particulier sa mère qui a présidé à son éducation, mais nous songeons encore à l'influence spéciale que ne pouvait manquer d'avoir, nous semble-t-il, l'état des esprits dans la petite ville où s'est écoulée son enfance et une grande partie de sa jeunesse et de l'âge mûr.

Millau, dès les premières années où la Réforme avait été prêchée en France, avait embrassé avec ardeur la religion nouvelle, puis était revenue, au moins en partie, au catholicisme : de là, après des luttes violentes, des divisions qui se sont perpétuées jusqu'à nos jours et dont les effets ne pouvaient manquer de se faire sentir au temps de la jeunesse de Bonald. Or, loin de développer la tolérance, la présence de deux communions religieuses dans une même ville, et surtout dans une petite ville, conduit ordinairement au fanatisme; au lieu du respect mutuel des croyances que devrait engendrer le contact quotidien, la diversité de la foi et des pratiques du culte fait bientôt naître, de part et d'autre, de la défiance, de l'hostilité, de la haine même qu'avivent le plus souvent des oppositions d'intérêts (1); un fossé profond se creuse entre les familles qui, quoique côte à côte, vivent d'une vie distincte, s'ancrant d'autant plus fortement dans les préjugés aveugles qui les séparent qu'elles ont moins l'occasion de se rencontrer et de se connaître. Il en fut ainsi longtemps de la plupart des villes de la région cévenole, où le souvenir des vieilles luttes reli-

(1) Les principales maisons industrielles ou commerciales étaient fréquemment, dans la région cévenole, aux mains des protestants.

gieuses ne s'était pas affaibli; il en était certainement de même à Millau, vers la fin du XVIII[e] siècle.

Dans cette atmosphère un peu fanatisée, il est probable que Bonald a puisé les sentiments fort peu sympathiques qu'il témoigne au protestantisme, la haine qu'il professe pour cette religion d'essence démocratique (1), qui, en brisant l'unité du pouvoir religieux, a menacé l'unité du pouvoir politique et ainsi préparé les voies à la Révolution. La Réforme est coupable à ses yeux d'avoir apporté le germe de cet esprit libéral qu'il dénonce dans tous ses écrits et qu'il veut extirper radicalement de la société moderne. Il voit son œuvre (et celle des doctrines politiques importées de l'étranger) dans toutes les institutions que notre pays (pour sa ruine, estime-t-il), s'est données depuis 1789; volontiers il croirait à un plan habilement ourdi pour « décatholiciser » et « démonarchiser » la France. Et ses préventions contre « la secte de Calvin » ont dû pénétrer et s'enraciner d'autant plus profondément dans son esprit que, dans sa ville natale, qu'il administrait depuis plusieurs années avant 1789, il eut de bonne heure le triste spectacle des divisions et des passions religieuses s'ajoutant aux divisions et aux passions politiques : après s'être joint à ses concitoyens pour acclamer la chute de l'ancien régime et la Révolution à son aurore, il avait été vite débordé par la partie la plus exaltée de la population, qui était en très grande majorité attachée au calvinisme.

Ainsi donc, si Bonald apporte à la défense de ses croyances religieuses et de ses opinions politiques un zèle qui parfois touche au fanatisme, s'il prend vite et violemment l'offensive contre ses adversaires, frappant avec âpreté, avec dureté même, il semble bien permis de supposer qu'il obéit en cela, consciemment ou non, à des influences locales, aux haines séculaires des « papistes » et des « huguenots » en ce coin montagneux de la France. Mais hâtons-nous de reconnaître, à sa louange, que pour aussi vive, aussi ardente, peut-être aussi aveugle, que soit la haine dont il poursuit les doctrines, elle ne le rend pas injuste pour les personnes (2). Celles-ci (ses adversaires politiques ou religieux), il les tient parfois en grande

(1) Voir ci-dessous, II[e] partie, ch. II, parag. II.

(2) Voir H. de B., *Biog.*, ch. X, et Sainte-Beuve, *Lundis*, IV, 445.

estime (1), tout en accordant, il est vrai, que ce n'est que par une inconséquence avec leur doctrine (2), avec leurs principes, qu'elles ont les qualités qu'il prise en elle. Mais pour les doctrines, il demeure implacable.

(1) Le général Foy, par ex. (H. de R., id., et Migne, *Not.*, *biog.*, XXVI.)
(2) Voir *Œuvres*, III, 687 (*L'Unité religieuse en Europe*).

CHAPITRE II

LE PARLEMENTAIRE (1)

L'homme politique, chez Bonald, ne saurait être séparé de l'écrivain, l'homme d'action du penseur. Après la théorie, c'est la pratique, qui en découle, d'ailleurs, avec une logique ri-

(1) En outre de l'*Histoire de la Restauration* de Lamartine, Vaulabelle, Duvergier de Hauranne, de l'*Histoire politique de l'Europe contemporaine* de Seignobos, etc., des *Mémoires* de Guizot, de Villèle, etc., de la collection des *Débats* et du *Moniteur*, nous avons particulièrement consulté les *Archives parlementaires*, par lesquelles nous avons pu établir la liste des discours, opinions ou rapports de Bonald à la Chambre des députés et à la Chambre des pairs.

1815. — Rapport sur une proposition de M Hyde de Neuville relative à la réduction des cours et tribunaux (comité secret, 15 nov.) — Il défend son rapport (id. 27 nov.). — Proposition que Sa Majesté soit suppliée d'ordonner que les articles du Code civil relatifs au divorce soient supprimés (comité secret, 14 déc.. Il développe la proposition (25 décembre). — Quelques mots sur la proposition de M. Hyde de Neuville d'une inscription à apposer sur le monument commémoratif du deuil du 21 janvier (28 déc.).

1816. — Amendement à la loi d'amnistie (6 janv.). — Rapport sur la proposition de M. Michaud, tendant à voter des remerciements aux défenseurs du Roi et de la royauté lors de la Révolution du 30 mars (22 janv.). — Amélioration du sort du clergé et suppression de la pension dont jouissent les prêtres mariés, proposition de Blangy (comité secret, 7 fév.). — Sur le projet de loi relatif aux élections (24 février et 7 mars). — [Opinion (non prononcée) sur la proposition de M. de la Chèze du Muret de rendre au clergé la tenue des registres civils.] — Sur le budget de 1816 (19 mars). — Sur l'extinction des pensions ecclésiastiques et l'amélioration du sort du clergé (25 avril). — Contre la loi électorale (30 déc.).

1817. — Contre la loi électorale (6 janv.). — Contre le projet de loi sur les journaux (28 janv.). — Sur le budget (19, 25 et 27 fév. et 4 mars). — Loi sur la presse (19 et 26 déc.).

1818. — Contre la loi du recrutement 19, 30 et 31 janvier). — Budget de 1818 (4 avril).

1819. — Sur l'établissement d'un majorat en l'honneur du duc de Richelieu (29 janv.). — Abolition du droit d'aubaine (16 mars). — Sur des modifications proposées par la Chambre des pairs à la loi électorale (28 mars). — Crimes et délits de la presse (17 avril). — Comptes des exercices antérieurs (31 mai). — Budget (4 et 14 juin).

1820. — Opinion sur les pétitions relatives à la Charte et aux élections (15 janv.). — Liberté individuelle (18 mars). — Loi électorale (16 mai et

goureuse. Lire ses rapports, ses opinions ou ses discours à la Chambre des députés et à la Chambre des pairs, c'est continuer à se familiariser avec sa doctrine (1). Quelle que soit, en effet, la question qui l'appelle à la tribune, il s'élève vite à des considérations générales où il la fait rentrer et d'où il la domine. Sa philosophie politique, ses conceptions historiques, sa théorie du langage, voire même ses explications grammaticales ou étymologiques, (et sans qu'il soit le plus souvent rien changé à leur tour abstrait et déductif) défilent devant ses auditeurs dont la plupart, supposons-nous, faute d'y avoir été préparés par la lecture de ses écrits, devaient suivre malaisément sa pensée. Nous aurons tout profit à retrouver son œuvre sous cette forme de commentaire vivant et dans l'application qu'il en fait à quinze années de notre histoire.

A côté d'un intérêt historique, il y a donc pour nous et avant tout un intérêt philosophique à essayer de retracer la carrière politique de Bonald, carrière qui, à peine ébauchée sous l'ancien régime, mais vite interrompue, dès les premières années de la Révolution, après un court passage au conseil général de son département, recommence avec la deuxième Restauration, mais sur une scène plus vaste et plus digne de son talent, pour se dérouler, parfois avec éclat, durant tout le cours de la monarchie légitime et prendre fin définitivement avec l'avènement de la branche cadette des bourbons.

12 juin). — Opinion non prononcée sur le budget (21 juin). — Sur le projet d'adresse (quelques mots, 30 déc.).

1821. — Interdiction dans la Chambre, des paroles impies contre Dieu et injurieuses au roi et à la famille royale (9 avril). — Rapport sur les pensions ecclésiastiques et défense de ce rapport (7, 8, 9, 21 mai). — Loi sur les donataires (25 mai). — La censure des journaux (6 et 9 juillet).

1822. — Même loi (16 fév.). — Budget, affaires étrangères, intérieur, guerre (19, 22 et 28 mars). — Opinion sur la pétition du sieur Douglas-Loveday (non prononcée, 11 avril). — Budget de 1823, Aff. étr. (24 juil.).

1823. — République à la Bourdonnaye, qui avait dit que, sous le Ministère précédent, de Villèle et Corbière avaient tenu des conférences avec Richelieu chez Decazes et que Bonald y avait assisté (3 avril). — Rapport sur un projet d'imposition extraordinaire du département de l'Aveyron (8 avril).

1824 .— Chambre des pairs : Réduction des rentes (29 mai). — Communautés de femmes (15 juillet). Rapport sur diverses pétitions (3 août). — Projet d'adresse au roi (30 déc.).

1825. — Communautés de femmes (4 fév.). — Le sacrilège (12 et 18 fév.). — Indemnités aux émigrés (14 avril).

1827. — Pétition Montlosier (18 janvier. — Juridiction militaire (20 mars).

(1) Aussi, en bonne logique, ce chapitre ne devrait-il venir qu'après l'exposition de la doctrine; mais il ne pouvait être séparé, nous a-t-il semblé, de la Biographie.

I

LA CHAMBRE INTROUVABLE

Ce sont les élections de 1815 (1) qui font entrer Bonald au Parlement. De retour de Gand après les Cent-Jours, Louis XVIII, reconnaissant que son gouvernement avait pu commettre des fautes, avait affirmé sa volonté de maintenir la Charte; et, presque aussitôt, mettant sa promesse à exécution, il avait convoqué les collèges électoraux pour la nomination de la Chambre des députés (2). Les voix des électeurs de l'Aveyron (3) se portèrent sur Bonald, sans qu'il l'eût, dit-il, recherché ni désiré (4); il était naturellement recommandé à leur choix par l'illustration attachée à son nom et par la fermeté bien connue de ses opinions monarchiques et religieuses. Faites en pleine réaction royaliste, dans les violences de la Terreur blanche, sous l'occupation du territoire par l'armée des Alliés, les élections donnèrent au pays une Chambre en très grande majorité dévouée à la monarchie et hostile aux principes de la Révolution. Ce fut la « Chambre introuvable », comme l'appela Louis XVIII, qui ne prévoyait point qu'il dût bientôt entrer en conflit avec elle. La place de Bonald y était toute marquée dans le groupe de ces anciens émigrés et de ces gentilshommes de campagne, qui étaient venus au Parlement avec la ferme résolution de combattre l'esprit de la Révolution et de le déloger peu à peu des positions qu'il avait conservées dans la Monarchie restaurée et que le Roi lui-même avait officiellement reconnues et consacrées par l'octroi de la Charte; elle était toute marquée parmi ces ultra-royalistes, — ces *ultras* comme ils s'appelaient fièrement eux-mêmes —, qui, au nom des purs principes de la monarchie, se montraient plus roya-

(1) Il fut élu le 21 août.

(2) Chaque collège d'arrondissement élisait un nombre de candidats égal à celui que le département devait nommer; le collège du département choisissant parmi ces candidats, procédait à l'élection définitive (ce mode d'élection remontait à 1802).

(3) Ils avaient quatre députés à élire.

(4) Voir *Œuvres*, II, 699 (*Conservateur*, juil. 1819 : La Chambre de 1815).

listes que le roi lui-même et traitaient en ennemis et en traîtres les partisans de la Charte. L'auteur de la *Théorie du pouvoir* et de la *Législation primitive* et de tant d'écrits ou d'articles contre les idées et les hommes de la Révolution, était tout désigné pour être le philosophe, le théoricien de ce parti de la contre-révolution, dont Villèle était le véritable chef et qui comptait dans ses rangs, à côté de l'illustre Chateaubriand, des hommes politiques de valeurs diverses mais d'ardeur égale, La Bourdonnaye, Corbière, Marcellus, Castelbajac, etc. Un même sentiment de haine l'unissait à eux contre le régime constitutionnel, que, comme eux d'ailleurs, il savait habilement mettre à profit pour tenir en échec le gouvernement. Comme eux, il finissait par traiter en suspect le roi lui-même, qui, sans nourrir pour la Charte des trésors de tendresse, savait du moins l'accepter et, pour sa tranquillité et pour la sécurité du trône, paraissait vouloir en faire l'essai sincère. Comme eux, il en arrivait à considérer comme véritable chef non le roi, dont il ne se fit pas scrupule de combattre la volonté, mais son frère le comte d'Artois, dont l'intransigeance absolue répondait à leurs vœux.

Quel est, en réalité, le but que poursuivait ce parti? Les chefs eux-mêmes auraient été, semble-t-il, bien incapables de le dire. Ils ont un fonds commun d'ardentes passions royalistes, de ressentiments contre les hommes et les institutions qui pendant un quart de siècle les avaient tenus à l'écart; ils ont la même soif de vengeance et le même désir de reprendre dans la société les places et le pouvoir qu'ils y possédaient jadis; ils ont le même amour de l'ordre, les mêmes sentiments moraux et religieux, le même souci de renouer les traditions avec le passé, de remettre en honneur le respect des choses saintes et la foi catholique. Mais de plan bien arrêté, ils ne paraissent pas en avoir. En particulier, peut-on leur prêter le dessein ferme de rétablir de toutes pièces l'ancien régime? Ils avaient beau n'avoir rien appris ni rien oublié, ils ne pouvaient vraiment songer à une aussi folle aventure, ou du moins restait-elle dans leur esprit à l'état de bien vagues aspirations. Mais, à défaut de ce retour intégral au passé, ils portaient tous leurs efforts à faire revivre indistinctement le plus possible des institutions que la Révolution avaient détruites. Et par-dessus tout, ils paraissaient désireux de jouir pleine-

ment de leurs victoires et de le faire durement sentir à leurs vainqueurs.

Cet état d'esprit est bien, nous semble-t-il, celui du philosophe de ce parti, avec, il est vrai, grâce à sa doctrine, des vues plus précises, mieux ordonnées, plus fortement systématisées et avec, aussi, moins d'animosité contre les personnes. Nous trouvons Bonald aux côtés des ultras pour solliciter du gouvernement des mesures d'exception contre ceux qui avaient mis ou qui étaient suspects de mettre le trône en péril, pour renchérir encore sur les mesures proposées (1) qui ne leur paraissaient jamais assez sévères. Nous le trouvons à leurs côtés pour appuyer de son vote ou de sa parole autorisée certaines propositions qu'ils ne craignaient pas de faire soit pour rétablir quelques institutions de l'ancienne monarchie (à défaut d'une restauration plus complète), soit pour supprimer quelques-unes de celles qui avaient été léguées par la Révolution et par l'Empire (rendre, par exemple, au clergé les registres de l'état civil, ou donner aux congrégations le droit illimité d'acquérir et rétablir les biens de main-morte, ou confier aux évêques la direction des établissements d'enseignement, c'est-à-dire en fait, abolir l'Université). Bonald fait partie de quelques-unes des commissions auxquelles de telles propositions étaient soumises. Mais nulle part, ni dans ses rapports ni dans ses discours, quel que puisse être son désir secret, nulle part ne s'affirme franchement le dessein précis et méthodique de rétablir l'ancienne France en la reprenant au point où la Révolution a brusquement interrompu le cours de son existence.

L'intervention la plus éclatante et le grand succès de Bonald dans cette session de 1815-1816, ce fut pour obtenir l'abolition du divorce. Adversaire acharné de la dissolution du mariage, qui le blessait dans ses sentiments religieux, convaincu que par cette atteinte à la famille, qui est la pierre angulaire du corps social, la société toute entière, la société monarchique et chrétienne, la seule qui, pour lui, soit constituée, était ébranlée dans sa base, il avait, dans un écrit de 1802 (2), dressé un

(1) Suspension de la liberté individuelle; lois érigeant en délits et en crimes les cris, discours et écrits séditieux, l'institution de juridictions exceptionnelles et sommaires, etc.

(2) *Le Divorce considéré au XIX^e siècle.*

vigoureux réquisitoire contre la loi de 1792, et il l'avait renouvelé sous une forme abrégée (1) au moment où cette loi, au moins dans ses dispositions essentielles, allait passer dans le Code civil. Aussi, dès que l'heure lui parut favorable, il engagea résolument le combat. Dans la séance du 25 décembre 1815, il prend l'initiative de proposer à la Chambre de faire une adresse au roi « pour le supplier, était-il dit, d'ordonner que tous les articles relatifs au divorce soient retranchés du code. » (2). Quelques mois plus tard, le gouvernement ayant déposé le projet de loi demandé, Bonald fut nommé rapporteur de la commission chargée de l'examiner. Il n'eut qu'à reprendre les arguments qu'il avait fait valoir contre l'œuvre de la Convention et du Consulat, et au nom de la religion et de la morale outragées et de leurs lois méconnues, il conclut à la nécessité de revenir à l'indissolubilité du mariage (3). Le projet fut voté sans débats, soit qu'il ralliât en fait l'unanimité des députés, soit plutôt que personne n'ait osé intervenir de crainte de paraître l'avocat de l'irréligion et de l'immoralité habilement liées par le rapporteur à la cause du divorce. La Chambre des pairs l'adopta à son tour, et le 8 mai 1816, la loi était promulguée; le divorce était supprimé du Code où il ne devait plus reparaître qu'en 1884.

Sur cette question, essentiellement religieuse, du divorce, l'accord avait été parfait entre la majorité et le gouvernement. Mais il s'en fallait qu'il en eût toujours été ainsi. Depuis longtemps on sentait sourdre de l'inimitié contre le ministère. Richelieu s'était d'abord montré docile aux volontés des ultras, et s'était fait l'instrument de leurs passions; mais bientôt effrayé de leurs exigences chaque jour croissantes et craignant pour le trône, que cette folie de réaction risquait, une fois encore, de jeter à terre, il avait cherché à résister. Ce fut alors contre lui une lutte de tous les instants pour le contraindre à marcher dans la voie qu'on lui traçait : aux lois qu'il proposait de profondes modifications étaient apportées, que le cabinet, contraint et forcé, devait accepter. Bonald fut souvent

(1) *Résumé sur la question du divorce.*

(2) *Œuvres*, II, 176.

(3) Voir sur le Divorce, ci-dessous, IIe partie, ch. II, parag. II (à propos de la Réforme), et ch. V, parag. II, 1° (La société domestique).

le porte-parole de la majorité qui imposait ainsi ses volontés aux ministres.

En novembre 1815, il intervint dans le débat sur ou plutôt contre l'inamovibilité de la magistrature (séances du 17 et du 27 novembre). Rapporteur de la proposition de Hyde de Neuville, qui, pour écarter les magistrats dont le dévouement ne paraissait pas sûr, tendait « à réduire le nombre des tribunaux et à suspendre l'institution royale des juges », c'est-à-dire à suspendre l'inamovibilité, il en approuve la teneur, accepte la réduction demandée et propose « de déclarer que les juges seront inamovibles après un an, à compter de leur installation ». C'était là un stage précieux pour s'assurer de leur zèle! En janvier 1816, dans le débat sur la loi d'amnistie qui, avec les exceptions introduites par les ultras, devenait en fait une nouvelle mesure de rigueur ajoutée à toutes celles que la Chambre avait déjà prises, Bonald se déclare, en principe, partisan de la loi, mais avec cette réserve, qu'il soumet à la Chambre, que le roi pourra, suivant les circonstances, en différer la promulgation : le moment ne lui paraît donc pas encore venu d'une mesure d'indulgence (et quelle indulgence!) qui pourrait être considérée comme « une ratification des erreurs et des fausses doctrines qui ont bouleversé l'Europe. » (1) Dans le courant du même mois (janvier 1816), il fait un rapport sur la proposition de Michaud de « voter des remerciements aux défenseurs du roi et de la royauté lors de la Révolution du 20 mars », et il conclut que ces remerciements ne sont pas nécessaires : la grande majorité s'étant montrée fidèle, dit-il, la Chambre « ne peut mentionner tous ceux qui ont fait leur devoir pendant l'interrègne ». En février (2), la proposition du comte de Blangy pour améliorer le sort du clergé et supprimer les pensions dont jouissent les prêtres mariés lui est une occasion d'affirmer que la religion, comme la royauté, devant être propriétaire et non salariée, il est nécessaire de lui donner des moyens de recouvrer, avec ses biens, son indépendance. En mars, il approuve la proposition de la Chèze-Murel de rendre au clergé la tenue des registres de

(1) *Œuvres*, II, 1046-1047.

(2) Séance du 7 février.

l'état civil : ce serait revenir, dit-il en substance (1), à cette union étroite de la religion et de l'État, qu'ont précisément voulu rompre ceux qui ont attribué les registres à l'autorité civile, dans le but, parfois hautement avoué, « de décatholiciser la France pour la démonarchiser. » (2). Quelques jours plus tard (3), dans la discussion du budget, il s'élève contre l'affectation des biens des communes au payement de la dette de l'État : ces biens, estime-t-il, n'appartiennent ni au roi ni à la nation, qui ne peuvent donc pas en disposer. Quant aux créanciers, ils n'ont point sujet de se plaindre de n'être pas payés intégralement : ils sont mieux traités que ne l'ont été ceux de Louis XV, de Louis XVI et de la Monarchie! Et, retraçant dans ses conclusions, le devoir des réprésentants de la France : « Nous marcherons donc, s'écrie-t-il, vers le but que la France nous indique et que nous nous sommes proposé, la destruction des doctrines révolutionnaires, le rétablissement de la religion, la sûreté du trône, le bonheur de la nation, le bon ordre dans les familles. En affermissant la race légitime de nos rois contre les principes et les hommes qui l'ont renversée, nous affermissons en même temps toutes les races légitimes des rois, branches du même trône... Nous acquitterons ainsi la dette de reconnaissance envers nos illustres alliés, nous couronnerons leur ouvrage en défendant par des lois cette royauté chérie, qu'ils ont deux fois rétablie par les armes. » (4). Quel jour de telles paroles projettent sur l'état d'âme des émigrés! Combien significative et instructive cette glorification, en parfaite bonne foi d'ailleurs, de la double invasion de notre territoire par les armées des grandes puissances de l'Europe coalisées contre la France! (5).

Devant les attaques sans cesse renouvelées de la majorité, devant les dangers que ses prétentions et ses propositions

(1) L'*Opinion* que donne Migne (II, 1025) n'est pas dans les *Archives parlementaires*. Bonald n'est pas porté parmi les orateurs qui intervinrent dans la discussion. Celle-ci, ouverte le 18 avril, fut d'ailleurs ajournée (et, indéfiniment, semble-t-il), le 21, après un discours de Maine de Biran. L'*Opinion* figure dans les *Discours politiques* publiés par Bonald, en 1817, à la suite des *Pensées*.

(2) *Œuvres*, II, 1028.

(3) Le 19 mars.

(4) *Œuvres*, II, 1068.

(5) Voir ci-dessous, IIᵉ partie, ch. VIII, parag. II.

faisaient courir à la monarchie et les alarmes qu'elles provoquaient jusque dans les cours étrangères, qui avaient intérêt au maintien des Bourbons sur le trône, le ministère (1) n'avait qu'un désir : clore au plus tôt la session. Il s'empressa de le faire le lendemain du jour où le budget fut voté (2). Mais il ne s'en tint pas là et, sur les habiles instances de M. Decazes, que le roi tenait en particulière affection, il obtint de Louis XVIII une ordonnance (la fameuse ordonnance du 5 septembre 1816), qui prononçait la dissolution de la Chambre et convoquait à bref délai (3) les collèges électoraux : par un véritable coup d'État, la composition de la nouvelle Chambre était modifiée, le nombre des protestants réduit de 400 à 258.

Ainsi prenait fin cette trop célèbre *Chambre introuvable*, qui reste marquée, dans l'histoire, par son caractère de violente réaction. Bonald est constamment resté en parfaite communion d'idées avec elle, et il en a toujours partagé l'esprit et approuvé les actes. Nous en avons le témoignage, en outre de ses nombreuses interventions à la tribune, dans la façon dont il la juge plus tard, dans un article du *Conservateur* (4). La « sévérité de cette Chambre envers quelques personnes », le « bannissement de quelques révolutionnaires », ne sauraient justifier, à ses yeux, la haine que lui ont vouée les libéraux, la calomnie dont ils la poursuivent par le parallèle de ce qu'ils nomment « La *Terreur* de 1815 » et les « égarements de 93 ». C'est ailleurs qu'il faut chercher la cause de cette haine et de cette calomnie. La Chambre de 1815 « a arrêté la Révolution », elle l'a « même forcée à rétrograder » : voilà pourquoi on la hait, et pour cela seulement. Pour lui, il regardera toujours, comme l'époque la plus honorable de sa vie d'avoir été associé aux travaux de cette Chambre qui a « relevé en Europe l'étendard de la religion et de la monarchie », qui « a voulu donner à la France le seul gouvernement qui puisse lui convenir et à l'Europe les seules garanties qui puissent la tranquilliser », et qui « a toujours demandé la justice dans les

(1) Remanié, en mai, dans un sens libéral.

(2) 29 avril.

(3) Pour le 25 septembre (coll. d'arrond.), et pour le 4 oct. (coll. de département).

(4) *Œuvres*, II, 695 (juillet 1819).

lois, la modération dans les impôts, l'économie dans les dépenses, la fermeté dans le gouvernement.

Cette appréciation de la « Chambre introuvable », écrite trois années après sa disparition et alors que les passions ont dû se calmer (1), permet de se représenter l'état d'esprit des membres de la majorité de cette Chambre, l'ardeur de leurs passions politiques contre leurs adversaires déchus et leur désir commun, à défaut du rétablissement complet et systématique de l'ancien régime, d'enlever à l'esprit révolutionnaire quelques-unes de ses conquêtes.

II

BONALD ET LA QUESTION DES RAPPORTS DU ROI ET DU PARLEMENT. — SON ATTITUDE A L'ÉGARD DES DIVERS MINISTÈRES DE LA RESTAURATION.

L'ordonnance du 5 septembre tranchait (d'une façon un peu brutale, il est vrai), la grave question des rapports respectifs du roi et du parlement. Cette question, que soulève nécessairement le régime parlementaire, n'avait pas manqué de se poser dès les débuts du nouvel et sérieux essai qui était tenté de ce régime en notre pays; elle reparaîtra dans tout le cours de la Restauration, dans ce double cycle de réaction, de progrès des idées libérales et de retour à la réaction, qui marque chacun des règnes de Louis XVIII et de Charles X. Le roi a-t-il le droit de choisir ses ministres comme il l'entend, même contre la volonté de la Chambre élue, à la condition toutefois de gouverner selon la Constitution? Ou bien est-il tenu de les prendre dans la majorité et de s'en séparer dès que celle-ci ne leur accorde plus sa confiance? Dans le premier cas, c'est le gouvernement constitutionnel : les ministres ne sont responsables que devant le roi et la Constitution. Dans le deuxième cas, c'est le gouvernement parlementaire; les ministres sont responsables devant le Parlement, qui représente la volonté de la nation.

(1) C'est, il est vrai, le moment où elles sont déchaînées contre le Ministère Dessoles-Decazes.

De ces deux thèses, tout naturellement, semble-t-il, la première devait être celle des défenseurs du pouvoir absolu du roi, celle des ultras; et la deuxième celle de leurs adversaires les plus irréductibles, celle des indépendants ou des libéraux, comme on les appellera plus tard, de tous ceux, en somme, qui, dans un conflit avec les ministres, auraient dû vouloir que le dernier mot appartînt aux représentants de la nation. C'est précisément l'inverse qui se produisit. Les ultras, pour faire pièce au ministère qui avait résisté à leur volonté et qui avait cherché à la briser par l'ordonnance de dissolution, furent conduits à soutenir les droits du Parlement, tandis que les indépendants, les libéraux, pour conserver le ministère qui favorisait leurs vues, soutinrent les droits du roi.

L'attitude d'opposition aux ministres et, par delà les ministres, au roi lui-même, les ultras l'avaient tout de suite adoptée au nom même des principes monarchiques dont ils se réclamaient. Justifiant cette attitude et par suite son propre rôle au cours de la session de 1815-1816, « Je ne crains pas de dire, écrit Bonald (1), que dans les occasions importantes nous avons appuyé les ministres, quand les ministres ont fait des propositions monarchiques, ou nous les avons combattus, quand ils en ont fait d'opposées; et on ne pourrait réfuter cette assertion sans s'appuyer sur des principes démocratiques que le côté droit repoussera toujours avec horreur, comme un moyen de despotisme pour les rois et l'esclavage pour les peuples. » La question s'était donc posée, pour lui, avec une parfaite netteté : d'un côté la monarchie et la royauté légitime, de l'autre la démocratie et la révolution. Point de milieu entre elles : il faut aller à droite ou à gauche. Sa ligne de conduite était toute tracée. Il n'avait pu suivre le ministère qui, par ses concessions à l'esprit démocratique, était allé à gauche : il l'avait combattu. Il continuera à le combattre, tant qu'il persistera dans la même voie. Au nom des principes monarchiques, il combattra le roi lui-même, convaincu qu'il ne fait que servir sa cause. Sauvons le roi *quand même*, s'écrierait-il volontiers avec Chateaubriand.

L'ordonnance du 5 septembre, fort mal accueillie, on le

(1) II, 701 (*Conservateur*, *id.*).

conçoit, par les ultras (1), porte la lutte à l'état aigü. La lutte se continuera sans trêve jusqu'à l'avènement du deuxième ministère de Richelieu ou, mieux encore, du ministère de Villèle. Elle reprendra sous Charles X, dans le court passage de Martignac au pouvoir (sous une forme bien différente, il est vrai, puisque le roi sera, au fond, de cœur avec les ultras contre les ministres, qu'il n'a appelés que de mauvais gré). Retraçons la part que prit Bonald aux principales phases de cette lutte.

Les élections qui suivirent de quelques semaines la dissolution de la Chambre donnèrent raison au roi et aux ministres, en envoyant une forte majorité de royalistes constitutionnels désireux de faire une application sincère de la Charte : elles ne renvoyaient qu'une centaine de membres de l'ancienne majorité. Bonald (2) était de ces derniers; et ce fut précisément sur son nom et sur celui de trois de ses collègues de l'extrême droite que, dès les premières séances (3), les ultras purent se compter et constater leur faiblesse numérique. Au scrutin pour la désignation au choix du roi des candidats à la présidence de la Chambre (4), il fut présenté avec Villèle, Corbière et Trinquelague (sa présence à côté du chef et de deux des porte-drapeau du parti contre-révolutionnaire montre en quelle estime on le tenait dans ce parti). Leur liste n'obtint pas plus de quatre-vingts voix. Les voilà donc réduits à une minorité, mais une minorité compacte, agissante et qui donnera souvent de la tablature au ministère.

L'attaque fut vive contre le projet de loi électorale, déposé par le gouvernement. Ce projet (5) substituait à l'élection à deux degrés l'élection directe par un seul collège au chef-lieu du département. Bonald se joignit aux ultras, qui disputèrent chaque paragraphe mais ne parvinrent pas, malgré de nombreux amendements, à empêcher le vote final. Il les soutint aussi dans la lutte engagée contre le ministère dans la discussion du budget : un article qui portait l'aliénation des bois

(1) Comme la monarchie, dit Bonald, avait eu sa révolution, la Restauration put dater la sienne du 5 septembre. » (Id.)

(2) Président du Collège d'arrondissement de Millau, il fut présenté par celui de Rodez, et nommé par le collège de département.

(3) La session s'ouvrit le 4 novembre 1816.

(4) Le roi choisissait dans une liste de cinq candidats.

(5) Voir le parag. III de ce chapitre.

ayant appartenu au clergé (avec versement des produits à la caisse d'amortissement) souleva ses véhémentes protestations et lui fut l'occasion de présenter un éloquent développement sur le rôle social des forêts (1).

A la session suivante (2), c'est sur le projet de loi militaire que l'attaque se porta. Déposé par le nouveau ministère de la guerre, Gouvion-Saint-Cyr, ce projet instituait le tirage au sort pour le recrutement de l'armée, qui n'était assuré jusque-là que par des engagements volontaires, et établissait des règles pour l'avancement des officiers. La droite vit dans ces règles une grave atteinte au pouvoir du roi de nommer à tous les grades et dans l'appel annuel par tirage au sort un retour à la conscription de l'Empire, déclarée abolie par l'article 12 de la Charte. Bonald se fit le porte-parole de son parti : envisageant le côté pour ainsi dire moral et philosophique de la loi, il dénonça l'appel forcé comme la violation de la liberté individuelle et des droits de la famille. « C'est la traite des blancs, s'écria-t-il, substituée à la traite des noirs. » (3). A ses yeux, d'ailleurs, (et il croit pouvoir le prouver par l'histoire) l'engagement volontaire est inhérent à la monarchie et fait partie d'un système militaire défensif tandis que l'appel forcé est inhérent à la démocratie et fait partie d'un système militaire offensif : le premier explique les guerres de l'ancienne France, qui avaient pour seul objet d'atteindre ou de conserver les frontières naturelles du pays, le deuxième explique les guerres de conquête des républiques, de Rome, par exemple, ou de la Révolution (4). De tels arguments et d'autres analogues, portés à la tribune par les ultras, ne purent impressionner l'Assemblée, qui vota la loi (5).

La discussion du budget, dans cette même session, fut une nouvelle occasion, pour les ultras, de témoigner leur défiance au ministère; en particulier, ils s'élevèrent contre le crédit af-

(1) II, 1077-1078. Un ennemi de la France, dit-il, les ferait vendre, « certain que la petite culture de l'homme s'emparerait bientôt de ces vastes ateliers de la nature et que, pour y faire croître le pain d'un jour, il ruinerait à jamais cette production destinée à soutenir les générations pendant la durée des siècles. »

(2) Ouverte le 5 novembre 1817.

(3) II, 1147 (séance du 19 janvier 1818).

(4) Voir ci-dessous, II[e] partie, ch. VIII, parag. II.

(5) Le 5 février, par 147 voix contre 92.

fecté au ministère de la police, pour faire échec au titulaire Decazes, sur qui, à juste titre d'ailleurs, ils faisaient porter toute la responsabilité de l'ordonnance du 5 septembre. Mais leur opposition n'allait cependant pas jusqu'à refuser les crédits demandés, lorsqu'il s'agissait d'abus et de prodigalités empruntés à l'ancien régime : par exemple, tandis que les indépendants protestaient contre l'institution des régiments suisses, que la Restauration, en souvenir des longs services rendus jadis à la Monarchie, avait rétablis dans ou plutôt à côté de l'armée, Bonald prit avec chaleur leur défense (1). « Plût à Dieu, s'écria-t-il en terminant, que tous tant que nous sommes nous fussions aussi bons français que ces nobles étrangers », soulevant par ces mots un violent tumulte et s'attirant du président un rappel à l'ordre.

Richelieu se retire enfin. Effrayé des progrès des indépendants (2), il avait voulu les arrêter, mais n'avait pu obtenir du roi un changement dans l'orientation politique. Les ultras auraient dû, semble-t-il, lui être reconnaissants de cette nouvelle attitude et de l'inappréciable service qu'il venait de rendre à la patrie par la libération du territoire. Mais la passion continua à les aveugler contre l'homme qui avait contrarié leurs projets. Ils firent mauvais accueil à la proposition de récompense nationale déposée en sa faveur. Bonald prit la parole (3). Après quelques mots sur le rôle social des majorats (4), et tout en rendant justice à la noblesse du caractère et à l'élévation des sentiments du duc de Richelieu, il conclut au projet de la proposition, en émettant la crainte que, par une telle donation, faite sur les domaines de l'Etat, « on n'ouvrît une porte qui, en France, une fois ouverte, ne se refermerait plus. ». La crainte était très légitime; mais était-elle le seul mobile qui le guidait ?

Dessoles, puis Decazes succèdent à Richelieu. C'est pour Bonald le ministère exécré (5) : il y voit le recommencement

(1) Séance du 25 avril 1818; cf. *Conservateur*, août 1819.

(2) Aux élections d'octobre 1818.

(3) Séance du 21 janvier 1819.

(4) « Dans l'intérêt de la famille, puisqu'ils assurent sa perpétuité..., dans l'intérêt de l'Etat, qui ne doit pas compter ses forces par individus, mais par familles. » (II, 1178). Cf. IIe partie, ch. I et II et ch. V, par. II.

(5) Cette aversion se manifeste souvent dans les *Lettres à Mme de Sèze*.

même de la Révolution. Mais, à l'exemple des ultras qui, espérant profiter des lois libérales, s'abstenaient de les combattre trop ouvertement, il sait contenir son indignation dans ses interventions à la tribune. Découragé par le progrès des idées libérales et écœuré par l'élection de l'ancien évêque constitutionnel et ancien conventionnel Grégoire, il songe même un instant à donner sa démission (1). Aussi, quelle ne dut pas être sa satisfaction lorsque, devant les colères de la droite, poussées à leur paroxysme par l'assassinat du duc de Berry, le roi se décida à sacrifier son ministre favori! Et en même temps quel soulagement ce dut être pour lui, dans sa foi monarchiste, de n'être plus contraint à cette lutte de tous les instants, à cette violente opposition contre les ministres choisis par le roi et en réalité contre le roi lui-même! Il avait dû lui en coûter de prendre cette attitude (2); mais, comme il l'observe (3), pouvait-il faire autrement devant les oscillations d'un ministère sans ligne de conduite bien droite, devant ce jeu de bascule (4) qui le portait tantôt à droite et tantôt à gauche, afin de plaire tantôt aux uns et tantôt aux autres, pour aboutir finalement à déplaire à tous? La cause même du roi n'exigeait-elle pas qu'il combattît le roi lui-même? « Il faut le servir quelquefois, dit-il (5), non seulement sans l'espoir de récompense, mais avec la certitude de lui déplaire. » Sans doute, on ne manque pas d'objecter qu'on ne saurait raisonnablement contredire le monarque, même par zèle pour sa cause. Maxime servile et impure, déclare-t-il (6); et cherchant à marquer les droits, en même temps que les bornes de l'opposition, « le roi, dit-il, peut errer parce qu'il est homme; il peut errer dans ses pensées comme dans ses actions privées et il n'est pas plus infaillible qu'il est impeccable. Dire le contraire est une adulation impie. Mais si le roi n'est pas infaillible dans ses propositions, il est irréformable dans ses vo-

(1) Voir lettre du 25 septembre 1819 à M^me^ de Sèze : il voudrait que tous les royalistes le fassent de concert et il lui demande conseil là-dessus.

(2) Voir id. et lettres précédentes.

(3) *Conservateur*, janvier, juin et octobre 1819, et *Défenseur*, août 1820 (II, 707 et suiv. et 1395).

(4) Lettre à M^me^ de Sèze (id.).

(5) A M^me^ de Sèze (5 août 1817).

(6) *Débats*, 13 sept. 1819 (II, 987) : *Peut-on contredire le monarque par zèle pour sa cause?*

lontés. Ses propositions doivent être éclairées, contredites par conséquent; et c'est ce devoir que remplissaient autrefois les cours souveraines et que remplissent maintenant, sous des formes plus décisives, les corps législatifs. » Donc, sans manquer de respect au roi, sans violer sa foi, un défenseur de la plus pure doctrine monarchique peut discuter, combattre même les propositions du roi; son droit ne s'arrête que devant sa décision, devant sa volonté expressément formulée (1).

Les raisons de contredire, de combattre le roi disparaissaient semble-t-il, avec le deuxième ministère Richelieu, et la droite ne pouvait que faire bon accueil à ses lois de réaction. Mais si on approuvait la politique, on se défiait des hommes en raison de leur passé. Bonald déclare très nettement qu'il soutiendra le ministère, quoique sa composition lui déplaise, mais uniquement parce que le comte d'Artois a donné sa parole que ses amis et lui le soutiendront (2). Son zèle ne va pas plus loin; et il entend bien qu'on rompe résolument avec la politique précédente, avec cette politique d'opinions moyennes ou modérées qui est, à ses yeux, la plus dangereuse de toutes. Il faut prendre un parti, dit-il, dans un article du *Défenseur* (3), « se jeter à droite ou à gauche »; car, des opinions moyennes entre les partis opposés et absolus « sont, dans une assemblée délibérante, comme un morceau de glace entre deux foyers de chaleur qui la fondent chacun de leur côté, et jusqu'à la faire disparaître entièrement. » Et d'ailleurs, estime-t-il, s'il y a un parti modéré, ce ne saurait être que celui qui a pour lui « la raison et l'expérience », c'est-à-dire le parti royaliste. « Les libéraux ne peuvent pas être modérés quand ils le voudraient, parce qu'ils sont obligés à trop d'effort pour faire triompher des opinions fausses et contre la nature de la société ». Les royalistes, au contraire, peuvent être modérés, « car les principes naturels n'ont besoin d'aucun effort pour triompher, puisque si les hommes pouvaient attendre, ces principes triompheraient tout seuls. » Et l'article se termine sur ces mots qui

(1) Bonald en appelle d'ailleurs au témoignage de l'histoire : Le chancelier Voisin, p. ex., rejetant avec une noble indignation les sceaux dont Louis XIV s'était servi pour l'absolution d'un assassin : « Sire, ils sont souillés. »

(2) Voir Lettres à M^rs^ de Sèze (1820 et 1821).

(3) Août 1820 (II, 1393 et suiv.).

sont presque une injonction à l'adresse du ministère : « Qu'on ne s'y trompe point, et surtout que ceux qui sont chargés des intérêts de la France n'espèrent pas gagner quelque chose en gagnant du temps... Toute la question est entre la royauté de droit et la royauté de fait; hors de là il n'y a que des chimères. »

Le ministère est donc prévenu. L'opposition reste sur le qui-vive, prête à l'abandonner au moindre écart. Elle se fait exigeante à mesure qu'elle sent croître sa force (1), et engage bientôt une guerre sourde. La session (2) fut agitée; et nous voyons Bonald intervenir fréquemment, le plus souvent pour appuyer des propositions ou des amendements désagréables aux ministres. De nouvelles élections renforcent encore la droite et le cabinet tombe, renversé par les voix coalisées des ultras et des libéraux.

Bonald voit enfin le pouvoir confié à ses amis, à Villèle, à Peyronnet, à Corbière (3). Cette fois en parfaite communion d'idées avec les ministres, il peut applaudir sans restriction et participer à l'œuvre de réaction qui se poursuit pendant toute la fin du règne de Louis XVIII et qui s'accélère à l'avènement de Charles X. Une série de lois apportent des restrictions à la liberté individuelle : elles frayent la voie à d'autres lois qui paraissent poursuivre la double fin de rétablir l'aristocratie foncière, à laquelle l'abolition du droit d'aînesse avait porté un rude coup, et de rendre à l'autorité religieuse l'influence et le prestige que la Révolution lui avaient enlevés. Nul dessein ne peut mieux convenir à notre philosophe. Ne fait-il pas de la religion et de la propriété, avec la famille qui en est inséparable, la base de la société? Le thème lui est cher : il y revient sans cesse dans ses écrits. Il n'aura qu'à le reprendre à la tribune.

C'est sur une scène politique nouvelle (4) que, peu de temps

(1) Après les élections de 1820 (novembre), les libéraux ne disposèrent plus que de 75 à 80 voix.

(2) Ouverte le 19 déc. 1820. Bonald fut parmi les candidats désignés au roi pour la présidence (avec 212 voix).

(3) Sur leurs relations avec Bonald, voir ch. précédent, parag. VI.

(4) Il avait été réélu député de l'Aveyron, aux élections d'octobre 1821, et nommé à deux reprises vice-président de la Chambre (le 8 juin 1822). Il quitte la Chambre des députés pour celle des pairs en 1824 (voir chap. précédent, parag. VI). Voir Lettre à Mme de Sèze (12 mars 1824), où il dit qu'il a trop souffert, comme député, pour engager son fils Victor à se présenter à sa place, comme certains l'auraient aimé.

après, il fut appelé à soutenir la cause des ministres et du roi. Le roi, qui l'avait déjà nommé peu après l'avènement de Villèle, ministre d'Etat et membre de son Conseil privé (1), l'avait appelé, à la fin de 1823, à la Chambre des pairs, témoignant ainsi, par cette double faveur, qu'il ne lui gardait point rancune de l'opposition des années précédentes. C'était le moment où la Chambre haute, lasse du rôle un peu effacé auquel la condamnait le secret de ses délibérations et de ses votes, aspirait à sortir de cet état d'isolement et à prendre dans le gouvernement une influence égale à celle de sa rivale, la Chambre élective, qui avait seule jusqu'alors fixé l'attention du pays. Bonald sut vite s'y faire une place (2). Le milieu n'était pourtant pas le même qu'à la Chambre des députés. L'immense majorité de ceux-ci, depuis le renouvellement de 1821, appartenaient à la droite et marchaient la main dans la main avec le ministère; l'opposition libérale se réduisait à une poignée d'hommes, une élite, il est vrai, qui suppléait au nombre par l'éloquence et la violence de ses protestations. A la Chambre des pairs, qui se ressentait encore de sa composition primitive et de la fameuse « fournée » de 1819 (3), le parti libéral et constitutionnel et le parti dévot et ultra-royaliste s'y balançaient à peu près : quelques récentes promotions, et même celle, assez étendue (4) pourtant, à laquelle appartenait Bonald, n'avaient pu rompre cet équilibre. Il dut éprouver d'abord quelque gêne et se sentir un peu dépaysé dans ce milieu nouveau si différent de celui qu'il quittait et où il ne rencontrait plus ce parfait unisson avec ses doctrines, cet acquiescement empressé aux projets les plus rétrogrades. Il y trouvait, et en grand nombre, des adversaires qui ne le cédaient point en éloquence à ceux qu'il avait laissés à la Chambre des députés et qui à leur art oratoire et à une grande valeur morale ajoutaient le prestige, auquel il devait être sen-

(1) Son nom avait été jeté dans la discussion, à l'occasion des crédits affectés à cette charge (mars 1822) : pour la gauche, il symbolisait bien la contre-révolution; le ministre de la justice, Peyronnet, prit sa défense et celle de la charge qu'on déclarait inutile.

(2) Il fut admis à siéger, le 18 mai 1824. (Cf. ci-dessus p. 46).

(3) Voir l'appréciation de Bonald, *Conservateur*, mai 1829 (II, 739).

(4) Elle comprenait 26 pairs.

sible, d'un grand nom et d'une haute position sociale (1). Il n'en apporta que plus d'ardeur et de passion à se mesurer avec eux, plus d'âpreté à opposer ses principes à leurs principes, ses convictions à leurs convictions, allant parfois jusqu'à la violence pour répondre à leurs critiques (sans se départir toutefois de la courtoisie envers les personnes), s'oubliant même un jour, dans la chaleur du débat (au sujet de la loi sur le sacrilège) jusqu'à prononcer des paroles dont la dureté est vraiment révoltante.

Il soutint jusqu'au bout la politique suivie par Villèle et ses collaborateurs. Non sans doute qu'il n'ait parfois partagé l'impatience de beaucoup de ses collègues de la droite qui trouvaient trop lente, au gré de leurs désirs et de leurs passions, l'exécution du plan conçu par le ministère; la prudence politique qu'apportait l'ancien chef des ultras à sa réalisation dut lui sembler comme une défaillance. Mais, quelle que fût là-dessus sa pensée intime (2), il se refusa obstinément à jamais abandonner ceux dont il avait salué avec joie l'arrivée au pouvoir, et il traita toujours avec sévérité les royalistes dissidents qui prirent envers Villèle la même attitude qu'il avait eue lui-même jadis envers Richelieu et Decazes, et qui firent cause commune avec les libéraux dans l'assaut mené contre le ministère. Il se refusa à les suivre dans cette voie, restant constamment fidèle aux ministres; il accepta même de partager l'impopularité qui commençait à s'attacher à eux dans tout le pays, en recevant les fonctions ingrates de président du comité de surveillance de la censure (3). En sorte que, dans le conflit qui, sous l'influence d'une série de lois et de mesures illibérales, rétrogrades et cléricales, s'était peu à peu élevé entre le roi et les ministres d'une part et de l'autre une partie du Parlement et une grande partie de la nation elle-même, c'est du côté du gouvernement qu'il se range cette fois; mais il le fait pour les mêmes raisons qui le jetaient jadis dans l'opposition : au nom de la pure doctrine monarchique, dont il déplore cependant, dans le fond de son cœur, qu'elle ne soit pas appliquée d'une façon plus rapide, plus rigoureuse, plus énergique.

(1) Ducs de Choiseul, de Larochefoucault-Liancourt, de Broglie, comtes de Lanjuinais, de Ségur, Boissy-d'Anglas, etc..

(2) Voir sa correspondance avec Mme de Sèze.

(3) Voir chap préc., parag. VI et ci-dessous, parag. IV.

L'opposition finit par avoir raison de Villèle. Sa chute causa à Bonald un profond découragement : dès ce moment, soit qu'il se rende compte de l'inutilité de toute résistance (1) devant l'orage qui monte et emportera bientôt la monarchie, soit qu'il reste meurtri et brisé par les violentes attaques que lui a values, de la part même de ses amis et du plus illustre d'entre eux, son court passage à la présidence de la censure (2), il ne paraît plus à la tribune du Parlement, qu'il n'avait abordée qu'à deux reprises dans l'année précédente, et dont il était resté éloigné pendant toute la session de 1826, retenu au Monna par la maladie et la mort de sa femme (3). Dès lors, jusqu'à la fin de la Restauration, il semble se tenir à l'écart de la politique, suivant toutefois d'un œil attentif les événements qui se déroulent. A défaut de ses discours, sa correspondance intime (4) peut nous montrer (ce que d'ailleurs nous aurions pu aisément conjecturer) quel accueil il réserva au successeur de Villèle, à la fortune politique duquel pourtant, si nous en croyons une anecdote racontée par Frénilly (5), il avait un peu aidé, et quelle douloureuse déception lui causa le recommencement, avec Martignac, de cette politique du centre qu'il avait si énergiquement dénoncée au temps de Richelieu et de Decazes. Son découragement est tel qu'il ne paraît pas avoir la force de s'indigner contre les nouvelles lois ou les ordonnances, qui défont une partie de l'œuvre des sept années précédentes. Il ne peut pourtant pas retenir son indignation devant le spectacle d'une partie de la droite faisant chorus avec les libéraux pour soutenir le gouvernement dans cette nouvelle tentative de retour aux doctrines libérales (c'est-à-dire, pour lui, révolutionnaires); il est révolté de les voir applaudir aux mesures prises contre les établissements ecclésiastiques, contre les congrégations et en particulier contre les jésuites (6). On sent que pour lui c'est la fin de la fin. « La Chambre des

(1) Voir sa correspondance avec Mme de Sèze.

(2) Du 24 juin 1827 au 5 novembre (jour où paraît l'ordonnance de dissolution de la Chambre).

(3) Le 26 janvier 1826.

(4) Avec Mme de Sèze et M. Senft.

(5) Bonald l'avait fait nommer rapporteur de la commission chargée de rédiger la loi de censure, en 1821. Procureur du roi à Limoges, Martignac était parmi les nouveaux élus (Frénilly, *Souvenirs*, 447).

(6) Voir *Œuvres*, II, 355 et suiv.

députés, dit-il dans une lettre à M. Senft (1), démolit pièce à pièce le gouvernement, la religion, la patrie, enfin tout ce qu'elle peut atteindre. » Il n'y a plus, semble-t-il, qu'à attendre le remède de l'excès même du mal.

Le retour des ultras au pouvoir, avec Polignac, ne causa pas véritablement de la joie à Bonald. Aucun homme politique, Polignac moins qu'un autre (2), ne lui semble capable d'arrêter le cours des évènements qui se précipitent chaque jour. Il faudrait pour cela remonter à la source même du mal dont souffre la société, et dont elle périra, c'est-à-dire au principe même du gouvernement, à la constitution, à la Charte (3). Mais nul ne l'ose. Tout le reste n'est que palliatif. Il continue donc à se tenir à l'écart, simple témoin de la dernière et suprême lutte qui met aux prises le roi et ses ministres avec la majorité de la Chambre. Dès la fin de 1829, d'ailleurs, il avait quitté Paris. Il ne s'y trouvait pas au moment des ordonnances de Juillet. C'est au Monna qu'il apprit la chute de la monarchie : il en fut attristé, mais point surpris (4).

Avec la monarchie légitime, la carrière politique de Bonald s'achève : très active au début de la Restauration, elle s'est terminée, vers la fin, dans le silence et la résignation. Nous en avons décrit les principales phases, nous attachant à retracer son attitude en face des divers ministères et son rôle dans leurs conflits continuels avec les représentants de la nation. Nous avons montré que cette grave question des rapports du roi et du Parlement, il la tranche toujours au nom de ce qu'il considère comme les principes absolus de la pure doctrine monarchique. Au nom de ces principes, nous l'avons vu se ranger tantôt du côté du Parlement et contre le roi, dont il ne craint pas de contredire respectueusement mais fermement la volonté (lorsque celui-ci fait cause commune avec le centre, avec les modérés, avec le parti constitutionnel), tantôt contre le Parlement et du côté du roi (lorsque le roi va résolument à droite), apportant alors à le défendre toute l'énergie de ses convictions politiques et de son dévouement à la personne du prince.

(1) Du 11 juin 1829.

(2) H. de B., *Biog.*, 83.

(3) « Le mal est dans la Charte. » (A Senft, 8 août 1829.)

(4) Cf. correspondance avec Mme de Sèze et M. Senft.

Pour préciser et compléter la physionomie politique de Bonald, il nous faut retracer son opinion sur les deux autres graves questions qui, avec la précédente, se posent au régime parlementaire : la question électorale et la question de la presse. Il nous faut aussi préciser sa ligne de conduite sur le terrain religieux, qui est constamment le champ de bataille des ultras et des libéraux, et sur la politique étrangère où l'opposition de droite veut imposer ses vues à ses propres amis du gouvernement qu'elle trouve trop timorés. Il nous faut, en un mot, faire connaître son opinion sur les principales questions soulevées à la tribune au cours des quinze années de la Restauration; et pour résumer, il nous faut chercher à exprimer le fond de sa pensée sur le régime parlementaire lui-même, sur la constitution et la Charte, et sur les deux rois qui, dans un esprit fort différent, ont présidé, de 1819 à 1830, à l'organisation de ce régime dans notre pays et à l'application de la Charte.

III

LE RÉGIME ÉLECTORAL

La charte de 1814, en partageant le pouvoir législatif entre une chambre héréditaire et une chambre élective, entre la Chambre des pairs et la Chambre des députés des départements, avait fixé le nombre de ces derniers, la durée de leur mandat et les conditions d'âge et de cens pour les électeurs et pour les élus (1). Mais elle n'avait point déterminé la façon même dont les députés seraient élus, le mode de suffrage, la composition des collèges électoraux : cela devait être l'objet d'une loi ultérieure. Les Cent Jours survinrent avant que la loi fut déposée. Mais dès le retour de Gand, Louis XVIII, dans l'ordonnance même (2) où il convoquait les électeurs pour le mois d'octobre, suivant un mode d'élection (3) qu'il fixait de

(1) 262 députés, élus pour cinq ans (avec renouvellement annuel du 5me). — 30 ans et 300 fr. de contributions directes pour les électeurs; 40 ans et 1.000 fr. de contributions pour les élus.

(2) 13 juillet 1815.

(3) Voir ci-dessus, p. 77, note 2.

sa propre autorité, exprima l'intention de soumettre au pouvoir législatif, dans la prochaine session, un projet de loi sur la composition des collèges électoraux et l'élection des députés.

Ainsi allait se poser devant le Parlement la question qui, au cours de la Restauration, passionnera sans cesse les partis politiques et soulèvera d'ardents débats dans les Chambres. Le cens élevé qu'avait fixé la Charte et qui instituait une classe privilégiée d'électeurs au-dessus de la grande majorité de la nation, privée de tout droit politique, ne serait-il pas abaissé? Et, ce qui est intéressant à noter, c'est que ce ne seront pas les libéraux, les démocrates, qui demanderont l'abaissement du cens, mais les plus irréductibles adversaires des institutions nouvelles, les plus zélés partisans de l'ancien régime; ils veulent assurer une plus large représentation de la propriété, conservatrice par nature, mais pas toujours fortunée, et contre-balancer ainsi l'influence des riches industriels des villes, plus ouverts aux idées libérales. L'élection sera-t-elle directe ou indirecte, à un ou à deux degrés? Votera-t-on par arrondissement ou par département? Le nombre des députés sera-t-il accru ou diminué? L'âge fixé par la charte sera-t-il maintenu? Une indemnité (1) leur sera-t-elle attribuée? Autant de points sur lesquels se renouvelleront les discussions. Leur solution fera pencher la balance tantôt vers la gauche, tantôt vers la droite, tantôt vers un régime plus compréhensif, plus large (quoique, par le cens, il reste toujours le privilège des riches), tantôt vers un régime plus resserré, plus étroit (où dominent les fortunes terriennes et les influences locales).

Le projet annoncé par Louis XVIII fut déposé dans les derniers jours de 1815. Il instituait l'élection à deux degrés (par le canton et le département). Les électeurs communaux se composaient des soixante plus imposés (donc, pour eux, plus de cens fixe, ce qui était favorable à la propriété) (2), des principaux fonctionnaires publics (ce qui assurait une grande influence au gouvernement) et des curés, desservants, et ministres des autres cultes chrétiens (c'était la part de l'autorité religieu-

(1) Le projet déposé à la fin de 1815, rompant avec les traditions de la Révolution et de l'Empire, supprimait toute indemnité.

(2) En particulier, dans les départements pauvres où, par canton, le nombre des contribuables de 500 fr. serait resté fort loin de ce chiffre de soixante.

se.) Ces électeurs (âgés de 30 ans) nommaient les électeurs du second degré, âgés comme eux de 30 ans et payant 300 francs de contributions directes. Ces élus auxquels s'adjoignaient les archevêques, évêques et un grand nombre d'autres fonctionnaires, formaient le collège départemental. Mais ce n'était point ce collège, tel quel, qui élisait les députés : il était auparavant en quelque sorte épuré par le roi qui se réservait le droit de choisir sur cette liste un nombre d'électeurs qui, pour chaque département, ne pouvait être ni au-dessus de 250 ni au-dessous de 150. Le gouvernement, par ce dernier choix et par la présence de nombreux fonctionnaires avait la haute main sur les élections des députés (dont le nombre était fixé à 402).

La commission, nommée par la Chambre pour examiner le projet, l'accepta, mais avec quelques modifications (maintien de l'âge de 40 ans pour les députés au lieu de 25, renouvellement intégral au lieu du renouvellement par cinquième) : elle choisit Villèle comme rapporteur. Les débats s'ouvrirent en février. Ils furent des plus longs et des plus confus, chaque député proposant son système, et l'opposition de droite cherchant à faire échec au gouvernement (qui ne marchait plus d'accord avec elle), n'acceptant pas volontiers l'influence qu'il s'était réservée et ne trouvant jamais suffisante la part, pourtant si large, qu'il faisait aux éléments conservateurs. Bonald prit la parole (1). Il propose lui aussi son système, qui aurait singulièrement simplifié les élections en réduisant les assemblées électorales et le nombre des électeurs : un collège unique par département (300 à 500 membres, suivant l'importance de celle-ci) et dans ce collège une partie inamovible (les 100, 150 ou 200 plus imposés, prenant part à chaque élection) et une partie renouvelée chaque année, par roulement, sur la liste de tous les citoyens payant 300 francs d'impôts (pouvant ainsi voter à tour de rôle). La prédominance de la propriété, tel est le but poursuivi. « La partie inamovible, dit-il, et la plus propriétaire contiendrait et guiderait celle qui serait amovible et moins propriétaire. » Dans le même but, il propose que les patentes payées par les commerçants et les industriels ne comptent que pour 1/3 dans les 100 francs et pour 1/4 dans les 300 francs d'impôts exigés des élus et des électeurs. Il est

(1) 24 février et 4 mars 1816.

vrai que c'était une réponse à un de ses collègues de l'extrême droite, qui demandait qu'elles ne fussent pas comptées du tout. Il n'allait pas jusqu'à ce moyen radical d'exclure du vote les contribuables suspects de libéralisme : il voulait seulement réduire leurs droits! Il est toutefois une catégorie d'électeurs qu'il écarte résolument (et l'on en peut d'abord éprouver quelque surprise, puisqu'il s'agit du clergé), mais c'est dans leur intérêt : pour leur dignité, pour la dignité de la religion, il ne veut pas voir les prêtres mêlés aux luttes politiques : « Ils y perdraient bientôt, dit-il, toute considération. » (1) Sous ces réserves, et avec quelques autres restrictions (sur l'âge des députés, par exemple), il conclut à l'adoption des conclusions de la commission.

Ces conclusions, quelque peu amendées, furent adoptées (2). Mais la Chambre des pairs repoussa la loi, comme faite en violation de la Charte; et les ministres, peu satisfaits des modifications introduites par les députés, n'en durent pas éprouver de mécontement. La question du système électoral restait ainsi en suspens : elle sera résolue à la prochaine session par la nouvelle Chambre, qui, après l'ordonnance de septembre, remplaça la Chambre introuvable. Mais des sentiments profondément différents de ceux qui avaient animé les ministres et les députés de 1815 présidèrent à l'élaboration du nouveau projet et au vote de la loi. La majorité s'était déplacée et de l'extrême droite était passée au centre, aux royalistes modérés.

Le projet, préparé par Laîné, fut déposé peu après l'ouverture de la session (1816-1817). Il maintenait les conditions d'âge et de cens fixées par la Charte et continuait ainsi à faire de l'élection le privilège des classes aisées. Mais il supprimait l'élection à deux degrés et n'admettait par département qu'un collège électoral qui, formé de tous les électeurs réunis au chef-lieu, nommait directement au scrutin de liste les députés : ce qui, comme il était dit dans l'exposé des motifs, avait pour effet d'annihiler les petites influences locales, de paralyser l'esprit d'intrigue et de favoriser le choix des hommes les plus connus et les plus considérés. Ce n'était point du tout l'affaire des ultras, qui, avec ces influences locales, perdaient leurs

(1) Cf. ci-dessous, II[e] partie, ch. VII, par. I[er] (l'administration religieuse).

(2) Par 180 voix contre 132.

meilleurs moyens de domination, et qui, avec le cens uniforme de 300 francs, risquaient de voir leur échapper, surtout dans les départements les moins riches, une partie des représentants de la propriété au profit des commerçants et des industriels des villes. Aussi attaquèrent-ils la loi avec violence, tandis que leurs adversaires de la gauche, les indépendants, les libéraux, comme on les appellera bientôt, qui ne pouvaient pourtant pas souscrire à un mode de recrutement électoral aussi peu large, l'accueillaient, quoique avec quelques réserves, sans hostilité marquée. Ils vinrent nombreux à la tribune, rééditant contre la loi le même grief : qu'elle ne tenait pas suffisamment compte de la grande propriété. Bonald (1) ne manqua point d'apporter sa note dans ce concert. Il trouve injuste un cens fixe de 300 francs, en vertu duquel le nombre des électeurs peut varier beaucoup d'un département à l'autre et sans proportion avec l'importance respective de cette division du territoire, « si bien qu'ici un député peut être nommé par quatre mille électeurs » et là « par trente seulement ». Il lui reproche, en outre, et c'est d'importance à ses yeux, d'être d'essence démocratique et révolutionnaire, puisque tous les citoyens qui payent l'impôt exigé sont au même titre appelés à voter, sur un pied parfait d'égalité, les petits et les moyens propriétaires comme les grands propriétaires, dont l'influence ne peut prévaloir contre le nombre des premiers : c'est véritablement « l'aristocratie de la médiocrité ». Ce n'est d'ailleurs pas l'individu, estime-t-il, qui devrait voter (voilà encore, pour lui, qui est bien révolutionnaire, la place faite aux individus) (2), mais la corporation elle-même, c'est-à-dire, dans l'espèce, la commune (3). Elle est le vrai élément, l'élément véritablement politique d'une nation monarchique; corps plus réel, plus solide, plus visible que le département ou le royaume, la commune est, dans le système politique ce que le *franc*, dit-il, est dans le système monétaire, « l'unité première et génératrice, et l'unité indivisible », au dessous de laquelle il n'y a que des fractions sans valeur. Aussi, pour donner à cette unité, à cet élément primordial, le droit de vote, propose-t-il d'appeler à l'élection les plus

(1) 30 déc. 1816 et 6 janv. 1817.

(2) Voir ci-dessous, II^e^ partie ch. I et II (Critique de l'Individualisme).

(3) Cf. ci-dessous, ch. VII (L'*Administration* de la Commune).

SABLE
COLLECTION
SABLE

imposés de chaque commune, qui délégueraient un d'entre eux à l'assemblée départementale pour élire les députés : le collège électoral, formé des représentants des communes, comprendrait ainsi autant de membres qu'il y a de communes (1) dans le département, et, fait-il remarquer, le nombre total des communes du royaume (40.000 environ) est le même à peu près que celui des électeurs qui ont voté dans les dernières élections aux collèges électoraux de département : il n'y aurait donc ni plus ni moins d'électeurs qu'auparavant. Système très simple, en vérité, mais parfait pour assurer, comme il dit, « l'aristocratie de la richesse, ou plutôt de la propriété. » Adopter le projet du gouvernement, déclare-t-il dans la péroraison de son discours, c'est transporter l'autorité des mains des grands propriétaires, chefs naturels des petits et moyens propriétaires, aux mains des simples soldats de leur armée, c'est continuer les doctrines et les gouvernements révolutionnaires et prolonger les désordres et les malheurs de l'Europe. Au contraire, en faisant « concourir à l'élection la corporation, toujours bonne, à la place de l'individu, souvent mauvais », en remettant l'autorité aux grands propriétaires, à ceux qui ont « les connaissances, les habitudes, les intérêts, les vertus politiques que donne, même au moins vertueux, la grande propriété », on rétablira la société européenne sur sa base naturelle et indestructible. Au nom de la France et de l'Europe, il adjure ses collègues d'y réfléchir et de rejeter la loi qui leur est soumise.

Malgré l'opposition, qui, après la critique générale de la loi, s'en prit à chaque article, à chaque paragraphe et presque à chaque expression, présentant amendements sur amendements, le projet du ministère fut adopté (2). Un mode de consultation sincère et libre était enfin donné au pays : sinon les masses populaires, du moins les classes les plus élevées de la société avaient un moyen direct et décisif d'exprimer leur opinion et d'exercer leur action sur le gouvernement. Dès le mois de septembre (pour le renouvellement du cinquième de la

(1) A l'objection de l'inégalité des communes, il répond que cette inégalité est moindre qu'on ne croit « sous le rapport de la propriété foncière, base première de la représentation. Les grandes villes sont peuplées en grande partie, d'hommes sans propriété d'aucune espèce, et les communes manufacturières, avec une plus grande population, comptent moins de propriétaires que les communes agricoles. » (*Œuvres*, II, 1321.)

(2) Par 132 voix contre 101.

Chambre), le système électoral entra en vigueur; pendant trois ans, il présidera aux élections du pays.

La droite avait été vaincue; mais elle ne désarma point. La loi resta le point de mire de ses attaques, qui redoublèrent de violence avec le progrès continu du parti libéral aux renouvellements de 1817 et 1818. Alarmés par ce progrès, se croyant à la veille d'une révolution nouvelle, ils tentèrent un suprême effort, cherchant à faire partager leurs craintes au roi et aux souverains étrangers. Ils réussirent en partie, puisque Richelieu revint d'Aix-la-Chapelle décidé à réformer la loi et qu'il préféra se retirer plutôt que de continuer à se solidariser avec des collègues qui en voulaient le maintien. Mais victoire restait à la loi, dont le nouveau ministère (Dessoles-Decazes) se fit le champion. L'opposition, ne se sentant pas assez forte à la Chambre des députés, reprit l'offensive à la Chambre des pairs par la proposition que fit un de ses membres (1) de demander au roi d'apporter à l'organisation des collèges électoraux les modifications qu'il jugerait indispensables. Adoptée par la Chambre des pairs, malgré l'intervention énergique du ministère, la proposition vint en discussion devant la Chambre des députés, où elle souleva la plus vive indignation. Parmi les orateurs inscrits pour la soutenir, nous trouvons Bonald (2). En termes fort modérés mais où l'on sent percer de la colère contre les ministres, il développe cette double idée que la loi n'a été votée qu'à titre d'essai (le roi lui-même a dit expressément « en apposant sa sanction » qu'il fallait « laisser à l'expérience le soin de confirmer les craintes et les espérances »), et d'autre part, que la proposition n'a rien d'injurieux pour le roi, puisqu'elle se borne à lui demander des modifications sans lui tracer celles qu'il doit apporter, ou plus exactement à lui demander d'examiner non pas si la loi elle-même, mais si l'organisation des collèges électoraux ne lui paraîtrait pas susceptible de quelque modification indispensable : au fond, tout ce qu'on demande au roi, c'est d'examiner la loi : « Sera-t-elle moins bonne, s'écrie-t-il, parce qu'on l'aura examinée? » — Mais vraiment, de tels détours pouvaient-ils masquer le but poursuivi, surtout lorsqu'on entend Bonald, à la fin de son discours, taxer la loi

(1) Barthélémy, ancien membre du Directoire, ancien sénateur
(2) 23 mars 1819.

de trop populaire et dénoncer sa tendance démocratique? — La proposition fut repoussée.

Les élections de 1819 marquèrent un nouveau progrès pour les libéraux, et, par la nomination de Grégoire, semèrent, en même temps que l'effroi, l'indignation dans le camp royaliste, qui reprit sa lutte acharnée contre la loi électorale. Cette fois, le succès couronna les efforts de la droite. Decazes crut sans doute habile de céder : se séparant de ses collègues, qui ne voulurent pas le suivre dans cette voie, il entreprit de faire lui-même ce qu'il avait refusé de faire avec Richelieu : il se résolut à modifier la loi électorale qu'il avait énergiquement défendue (1) jusqu'à ce moment. Inutile concession : il tombe quelques mois plus tard, et son projet mal accueilli par les libéraux dont il froissait les sentiments d'égalité et par les monarchistes qu'il ne satisfaisait pas entièrement, fut retiré par Richelieu, revenu au pouvoir pour gouverner avec la droite, et remplacé par un nouveau projet (2), qui sapait le principe même de la loi de 1817, en supprimant la nomination directe des députés par tous les électeurs.

D'après le projet de Richelieu, chaque département avait un collège de département et des collèges d'arrondissement. Chacun de ceux-ci, qui étaient formés de tous les électeurs domiciliés dans la circonscription, nommait des *candidats* à la députation en nombre égal à celui des députés attribués au département; et le collège du département, composé des électeurs les plus imposés en nombre égal au cinquième de la liste totale (3), choisissait ensuite les députés sur la liste des candidats nommés par les collèges d'arrondissement. L'élection des députés était ainsi mise entre les mains des dix ou douze mille propriétaires du royaume. Le parti royaliste, qui avait d'ailleurs participé à la rédaction de la loi, ne pouvait que se déclarer content. Le parti libéral, au contraire, manifesta la plus vive indignation contre un tel projet qui privait presque de toute représentation les classes moyennes du pays.

Les débats devant la Chambre furent longs et agités, mettant aux prises partisans et adversaires de la loi. Les libéraux pro-

(1) C'est pour s'assurer la majorité à la Chambre des pairs, peu après le vote de la proposition Barthélémy, qu'il avait créé 61 pairs nouveaux.

(2) Présenté le 17 avril 1820.

(3) Sans pouvoir être au-dessous de cent, ni supérieur à six cents.

testaient contre le régime de privilèges qu'elle instituait et la dénonçaient comme une violation de la Charte. Les ultras, ou bien avouaient le privilège fait à la grande propriété, mais le déclaraient nécessaire au salut même du trône et de la société, ou bien le niaient par d'habiles sophismes. Bonald prit part à la lutte. La présentation, par un premier collège, de candidats à la députation, offre, pour lui, le double avantage d'assurer un meilleur choix des députés et de garantir les intérêts de la propriété, qui ne font qu'un avec ceux de la société. Ce mode d'élection, estime-t-il, ne crée pas à proprement parler un privilège, il ne viole pas la véritable égalité, enfin il n'est contraire ni à l'esprit ni à la lettre de la Charte. Que dit, en effet, celle-ci dans son article 40, qu'on invoque sans cesse? Que tous les électeurs qui *concourent* à la nomination des députés ne peuvent avoir droit au suffrage, s'ils ne payent une contribution de 300 francs et s'ils ont moins de 30 ans (1). Mais elle ne dit point la façon dont, en fait, ils concourront à la nomination, si ce concours sera immédiat ou médiat. Etymologiquement même, estime-t-il, *concourir* exprime plutôt l'action médiate que l'action immédiate. « Je sais bien, ajoute-t-il, que ceux qui ne sont pas familiarisés avec les études littéraires et philosophiques n'attachent pas une grande valeur à la propriété des termes, et sont ennemis des discussions grammaticales, il faut cependant les souffrir dans l'interprétation des lois, et aucun autre moyen ne nous est donné pour les entendre. » De quel effet étaient ces appels à la grammaire et à l'étymologie, tombant ainsi froidement et lourdement du haut de la tribune sur les passions politiques violemment déchaînées dans l'assemblée? Etaient-ils même bien compris de ses auditeurs? Ne provoquaient-ils pas quelque étonnement ou même des sourires? Les comptes-rendus sont muets là-dessus. Peu importe d'ailleurs : tout l'intérêt est, pour nous, dans cette confiance inébranlable de Bonald en la vérité et la force de ses doctrines, même les plus subtiles, qu'il ne craint pas de transporter sur le terrain brûlant des discussions politiques.

(1) D'où il conclut que la Charte ne les appelle pas tous à voter, mais exige seulement que ceux qui votent, remplissent les conditions de cens et d'âge qu'elle exige. Il invoque la *Logique* de Port-Royal sur le sens des propositions *restrictives* ou *absolues* contre « ceux qui veulent que l'article 40 soit absolu » (II, 1559. — Séance du 16 mai 1820.

Sa péroraison, par les sentiments qu'elle réveillait, eut certainement plus d'action sur son auditoire. « La loi actuelle, conclut-il, est déshonorée, souillée par un outrage à la royauté et à la nature; elle est devenue *funeste* comme le lieu où notre infortuné prince a été frappé, et la loi et le lieu ne peuvent plus être à l'usage d'une nation éclairée et généreuse. »

La loi fut votée (1) après de tumultueux débats sur les articles. La conciliation finit par se faire entre la droite et la gauche sur un amendement (2), qui maintenait l'élection directe des députés, pour les collèges d'arrondissement comme pour les collèges de département, mais attribuait la nomination d'une partie seulement des députés (258 sur 430) aux collèges d'arrondissement (formés de tous les électeurs de la circonscription), et l'autre partie des députés (172) aux collèges de département (formés des électeurs les plus imposés, en nombre égal au quart de la liste générale.) Sans doute, le principe de la loi de 1817 semblait sortir sauf des débats avec le maintien de l'élection directe, mais il était gravement vicié par la répartition des électeurs en deux catégories et par le fait qu'un nombre d'électeurs, les plus imposés de chaque département, étaient membres à la fois du collège de leur arrondissement et du collège de département et étaient ainsi appelés à voter deux fois (d'où le nom de *loi du double vote* sous lequel la loi fut aussitôt baptisée). C'était le double vote accordé à la propriété, comme le dit Bonald (3); c'était la concentration d'une bonne partie de la puissance électorale entre les mains de la grande propriété. La droite ne pouvait qu'être satisfaite : à défaut de la « présentation de candidature » qu'elle avait demandée, et que Bonald en particulier avait réclamée avec insistance, elle obtenait ce qu'elle désirait : le meilleur instrument pour conserver le pouvoir. Sur cette solution donnée à la question électorale, la Restauration vivra jusqu'à la tourmente qui doit l'emporter dix ans plus tard. La loi de 1817 avait été suivie d'un accroissement continu du parti libéral; un accroissement continu de la droite suivit la loi de 1820, qui jusqu'aux ordonnances de juillet, ne subira d'autre modification, que la pro-

(1) Le 13 juin, par 154 voix contre 96.

(2) Proposé par Courvoisier.

(3) Voir II, 1369 et 1394 (*Défenseur*, juin et août 1820).

longation en 1824, de la durée du mandat portée de cinq à sept ans et la substitution du renouvellement intégral au renouvellement partiel. Bonald n'eut pas à faire connaître son opinion sur cette double modification, qui souleva quelques discussions à la Chambre des pairs (où elle fut présentée d'abord) et à la Chambre des députés : depuis la fin de 1823, il ne faisait plus partie de cette dernière et il ne prenait pas encore part aux délibérations de la Chambre des pairs (1). A défaut de ce qu'il aurait pu dire à la tribune, nous connaissons, par une lettre à M. Senft (2), son sentiment intime sur la septennalité. En elle-même, elle lui importe peu; mais elle pourrait rendre ce précieux service, pense-t-il, de faire perdre de vue, pour un long temps, la Charte, qui s'évanouirait ainsi « comme un songe de la nuit dernière », et serait frappée de prescription. C'est dire (mais il se fût gardé de donner publiquement de telles raisons) qu'il aurait joint son vote à ses nouveaux collègues de la Chambre haute pour l'adoption de la loi.

Telle a été, en résumé, la part prise par Bonald à cette importante question. Au fond, l'élection d'une assemblée chargée de faire les lois et partageant le pouvoir avec le roi, est un mal à ses yeux; mais c'est un mal nécessaire, du moins tant qu'on vivra sous l'empire de la Charte, qui l'impose. Ce mal, à défaut d'une suppression radicale, il faut le restreindre le plus possible, l'empêcher de gagner les parties les plus reculées de l'organisme social et en atténuer les mauvais effets par des sélections imposées aux corps électoraux. Il faut réduire le plus qu'il se peut le nombre des électeurs; il faut écarter les classes moyennes, les petits et les moyens propriétaires (de ceux qui ne possèdent pas, de la masse populaire, il ne saurait être question, cela va de soi, pas plus d'ailleurs pour ses adversaires du centre et de la gauche que pour lui-même); il faut écarter tout particulièrement les industriels et commerçants des villes, trop accessibles aux idées nouvelles, et concentrer le pouvoir électoral dans la grande propriété, naturellement conservatrice et intéressée à renouer les traditions avec le passé. C'est vers ce but que Bonald a les yeux obstinément fixés lorsqu'il intervient dans les débats que soulève la question électorale, ap-

(1) La loi fut votée le 7 mai, et il ne fut admis à siéger que le 16.
(2) Du 19 déc. 1824.

prouvant ou rejetant rigoureusement tout ce qui peut favoriser ou contrarier ses vues, sachant aussi parfois, il est vrai, apporter quelque tempérament à ses principes, lorsqu'il y voit le meilleur moyen d'arriver à ses fins.

IV

LE RÉGIME DE LA PRESSE

Il n'y a d'élections sincères, exprimant vraiment la volonté d'un pays, que si l'opinion est éclairée, si les partis qui se disputent le pouvoir ont la faculté d'exposer et de répandre leurs doctrines politiques. La question du régime de la presse est liée d'une façon inséparable à celle du régime électoral. Aussi comme cette dernière, et avec plus de fréquence même sinon plus d'acuité, devait-elle se poser devant le Parlement de la Restauration. Le régime de la presse suit les mêmes phases que le régime électoral et passe par les mêmes vicissitudes, selon que la droite ou le centre l'emporte dans le gouvernement, et il présente avec lui ceci de commun que, même avec la loi la plus libérale (la loi de 1819), il reste le privilège des classes les plus riches de la société, comme, avec la loi de 1817, le droit de vote est resté le privilège de ces mêmes classes : un fort cautionnement et des droits de timbre élevés sont imposés aux journaux qui, peu nombreux, tirés à un petit nombre d'exemplaires et servis aux seuls abonnés, ne pouvaient se répandre que dans un milieu très restreint.

Sur cette question du régime de la presse, la position de Bonald, malgré quelques variations passagères qu'explique l'opportunité des circonstances, est fort nette : il condamne la liberté absolue et préconise la censure, s'appliquant sans relâche à exalter les avantages de celle-ci et à dévoiler les dangers de celle-là. Cette position résulte logiquement des principes qu'il a formulés dans ses écrits (1) et en particulier de ceux qu'il développe dans son article de 1806 sur la *Tolérance*, qui lui a valu les observations du ministre de la police (2).

(1) Voir en particulier *Théor. pouv.*, III[e] partie, liv. II, ch. VII.
(2) Cf. ci-dessus, p. 35. — Voir *Œuvres*, III, 492.

Dans cet article, il distingue deux formes de tolérance, l'une absolue et l'autre conditionnelle ou relative. Il rejette complètement la première et croit que la seconde peut être admise.

La tolérance absolue équivaut, pour lui, au scepticisme. Elle consiste à admettre la vérité comme l'erreur et l'erreur comme la vérité, et à reconnaître par là qu'il n'y a réellement ni vérité ni erreur, à considérer toutes les opinions comme indifférentes en elles-mêmes. Or, les opinions, déclare-t-il, ne sauraient jamais être indifférentes à l'être intelligent, qui est *nécessité* par sa nature à rechercher en tout la vérité et à la distinguer de l'erreur, pour embrasser l'une et rejeter l'autre. On ne saurait tolérer celle-ci, lorsqu'on possède celle-là. Une telle tolérance, ajoute-t-il, ne se trouve nulle part : elle n'est ni dans la nature, ni dans les lois, ni dans les mœurs, ni dans les sciences, ni dans les arts. Dans la nature, tout est déterminé, rien n'est indifférent; elle ne tolère aucune infraction à l'enchaînement des causes et des effets. Par leurs prescriptions et leurs défenses, qui s'étendent à toutes nos actions, les lois humaines ne sont que des « déclarations publiques d'intolérance ». Les mœurs, moins tolérantes encore, soumettent à leur juridiction ce que les lois ne sauraient atteindre, flétrissant par le blâme ou frappant de ridicule tout ce qu'elles ont établi comme honnête, décent ou seulement convenable, réglant même avec autorité jusqu'aux manières, jusqu'aux modes de parler, de se vêtir, de saluer. Et la science, est-elle tolérante? Que sont les livres et les chaires d'instruction, sinon « des cours publics d'intolérance »? La critique ne tolère pas un principe hasardé, une conséquence mal déduite, une démonstration vicieuse, une citation inexacte, une fausse date, un fait controuvé. Et les arts eux-mêmes, ces délassements de l'esprit, sont-ils autre chose qu'un champ de bataille où l'intolérance du bon goût combat contre un goût faux ou corrompu? Comment pourrait-on, alors, réclamer la tolérance pour ce qui importe le plus à l'homme, pour ce qui ne saurait à aucun titre être indifférent, pour les principes de la morale, de la religion, de la politique? Là, moins qu'ailleurs, on ne peut dire qu'il n'y a ni vrai ni faux; grâce au temps et au progrès des lumières, les questions sont jugées et l'opinion qu'on doit en avoir ne peut paraître indifférente que par suite de l'ignorance. Pour celui qui sait,

la tolérance absolue, ou l'indifférence sur les opinions, ne saurait exister. Donc loin de croître, la tolérance doit diminuer et disparaître à mesure qu'il y a plus de lumières dans la société. Donc l'homme le plus éclairé serait *sur les opinions* le moins indifférent ou le moins tolérant; donc, peut-il conclure (et c'est là ce qui lui aurait attiré le blâme qu'on sait) (1), l'être souverainement intelligent doit être, par une nécessité de sa nature, souverainement intolérant des opinions, parce qu'à ses yeux aucune opinion ne peut être indifférente et qu'il connaît en tout le vrai et le faux des pensées des hommes.

Mais s'il condamne sans appel comme absurde et même coupable cette tolérance absolue, qui ne serait à ses yeux, que l'indifférence en des matières où elle n'est pas de mise, si au nom de la vérité qui ne fait, pour lui, aucun doute, il se montre inflexible sur le terrain des principes, dans la pratique il est prêt à faire des concessions, et, à l'égard des personnes qui professent de bonne foi des opinions différentes, il accepte, au moins provisoirement, une certaine tolérance, qu'il appelle relative ou conditionnelle. Elle consiste à attendre le moment favorable au triomphe pacifique de la vérité et à supporter l'erreur, tant qu'on ne pourrait la détruire sans s'exposer à des maux plus grands que ceux que l'on veut empêcher. C'est là, estime-t-il, la vraie tolérance, la tolérance chrétienne, celle dont « le Maître de tous les hommes en morale et même en politique » a donné l'exemple dans son admirable parabole de l'ivraie et du bon grain, lorsqu'il recommande de les laisser croître ensemble jusqu'au temps de la moisson. Combien elle diffère de la tolérance philosophique, c'est ce que suffit à montrer, dit-il, le sort réservé par J.-J. Rousseau, dans l'Etat qu'il construit, à ceux qui ne croient pas à la religion ou qui après avoir fait profession d'y croire, se conduisent comme s'ils n'y croyaient pas : la mort pour ceux-ci, le bannissement pour ceux-là. Le Christ, qui est plus compatissant à la faiblesse de la nature humaine, ne réclame point de telles peines : il réprime le zèle de ses disciples qui voulaient faire descendre le feu du ciel sur

(1) Cf. III, 495, note 1 : « On affecte de confondre l'intolérance des opinions avec la persécution contre ceux qui les soutiennent. Dieu est intolérant de l'erreur par la nécessité de sa nature, mais il n'est pas persécuteur, puisqu'*il fait luire son soleil sur les méchants comme sur les bons* (Math. V, 45). »

les villes criminelles et il compte sur le temps pour séparer l'erreur et la vérité.

Toutefois, cette façon d'entendre la tolérance en restreint singulièrement, il faut l'avouer, le sens et la portée : on supporte, il est vrai, des opinions fausses, mais provisoirement et en attendant un moment opportun de les extirper de la société. Mais ce qui est plus grave encore, c'est que, par une nouvelle et subtile distinction, Bonald tend, en fait, à ne plus rien laisser subsister de la tolérance. Il distingue, en effet, la pensée et ses manifestations extérieures, la pensée et les actes (parole ou écriture) qui la traduisent au dehors, et c'est dans le respect de la première qu'il met la tolérance ou la liberté de penser. Et il a beau jeu à soutenir qu'une telle liberté ne peut être et n'a jamais pu être enlevée à l'homme, que le tyran le plus capricieux comme le monarque le plus absolu n'y peuvent porter atteinte, que Dieu même ne pourrait, sans « dénaturer » l'homme, à qui il a donné la liberté, l'empêcher de penser ce qu'il lui plaît. Mais il se hâte d'ajouter que, si l'homme a le droit, et le droit absolu, de penser librement dans son for intérieur, il n'a pas le droit de « penser tout haut », c'est-à-dire de publier librement sa pensée par des discours et des écrits. Il n'a pas ce droit; car ce sont là des actes, et les actes relèvent de la société qui, pour sa propre conservation, ne peut les tolérer tous indifféremment. Comment, dit-il, exiger d'un gouvernement une tolérance absolue de liberté d'agir « sans rendre inutiles tous les soins de l'administration pour maintenir la paix et le bon ordre, ou plutôt sans renverser de fond en comble la société? » Le domaine de la tolérance absolue se réduit donc, pour lui, à la liberté purement intérieure de penser; mais, dès que cette pensée veut se produire au dehors, elle n'a plus droit qu'à la tolérance relative, c'est-à-dire à cette tolérance, toute provisoire et toujours révocable, qui implique le dédain de l'erreur bien plus que le respect de la pensée.

Telle est la doctrine au nom de laquelle, à la tribune et dans les journaux, il combattra la liberté de la presse et demandera la censure. C'est elle qu'il mettra en pratique, lorsque les circonstances lui en donneront le pouvoir.

Il ne faut pas confondre, dit-il, dans les débats de 1819 (1)

(1) Séance du 17 avril (II, 1439).

la faculté naturelle — « ou plutôt *native* » — qu'à l'homme de penser et d'exprimer sa pensée (les deux ne font qu'un) avec la liberté de publier sa pensée par la parole ou par les écrits. Cette dernière, l'homme ne la tient que de la loi qui, en l'accordant, doit tout naturellement apporter les plus sévères restrictions à son exercice. N'est-ce pas d'ailleurs, avait-il déjà dit (1), ce que reconnaît la Charte elle-même en son article 8, où elle pose sans doute le droit pour les Français de publier et de faire imprimer leurs opinions, mais en subordonnant aussitôt ce droit « aux lois qui doivent réprimer les abus de cette liberté »? La presse, dit-il encore, est comme un homme qui parle à la fois par tous les lieux, par tous les temps et à tous les hommes (2) : on ne peut pas plus lui permettre de publier indistinctement toutes les doctrines qu'à un particulier quelconque de fondre des canons ou de débiter des poisons (3). Dans l'un comme dans l'autre cas, il faut une réglementation. Sur tous les objets de littérature ou de science, permis à tout le monde d'écrire à ses risques et périls et de reprendre, si on le juge bon, les théories les plus décriées, les systèmes les plus universellement abandonnés : il n'en peut résulter aucun désordre, ni dans le monde moral, ni dans le monde matériel (4). Mais il en va tout autrement dans les matières qui touchent à l'ordre public, à la religion, au gouvernement, à la morale, aux mœurs, c'est-à-dire à la constitution même de la société : ce serait peu raisonnable de la part du gouvernement de se reposer uniquement sur la sagesse et la modestie des écrivains « tous beaucoup trop prévenus en faveur de leur esprit et de leurs œuvres ». Tant qu'il compose, l'écrivain n'est qu'un particulier, « qui écrit pour son amusement ou pour son instruction », mais, « dès que l'écrit sort de ses mains pour paraître en public », il devient « un homme public », un « homme d'Etat », puisqu'il participe à la fonction suprême de l'Etat « d'instruire, de reprendre et de

(1) Séance du 28 janvier 1817 (II, 1401).

(2) 17 avril 1819 (II, 1458).

(3) 28 janvier 1817 (II, 1405).

(4) De reprendre, par ex., l'opinion de Tycho-Brahé, cela n'empêcherait pas la terre de tourner (II, 1478, *Sur la liberté de la presse*, 1826, à l'occasion du vœu exprimé par la Chambre des députés de voir réprimer *la licence effrénée de la presse*).

corriger » (1). Il faut donc à l'Etat, il faut au public la garantie que l'écrivain remplira à l'avantage de tous la fonction publique dont il s'est volontairement chargé. Et cette garantie, l'Etat et le public ne peuvent la trouver que dans l'examen préalable de l'écrivain, dans la censure.

C'est le bon sens même (2) qui indique ce moyen tout à la fois de conserver aux citoyens le juste droit de publier leurs opinions et de garantir en même temps la société et les écrivains eux-mêmes des erreurs de leur esprit (3). Que fait, en effet, un auteur prudent et sage avant de publier un ouvrage? Il consulte un ami. N'est-il dès lors pas naturel que le gouvernement, qui est l'ami de tous les honnêtes gens, dise aux écrivains : « Vous me consulterez comme un ami, avant de publier un ouvrage qui peut contrarier les doctrines publiques dont je suis le dépositaire et le gardien. Je nommerai des hommes éclairés et vertueux, à qui vous confierez votre manuscrit... Ils vous indiqueront ce qu'il faut retrancher de votre ouvrage, ce qu'il faut y ajouter, et pourront en permettre ou en défendre l'impression, dans l'intérêt de la société et surtout dans le vôtre » (4). C'est qu'en effet, l'intérêt de l'écrivain n'est pas moins sauvegardé que l'intérêt de la société. Sans doute, si la censure refuse son approbation, le temps consacré à la composition de l'ouvrage est perdu pour l'auteur, mais il n'y a que du temps perdu; tandis qu'à la perte du temps s'ajoute celle des frais de la publication, si, après l'apparition de l'ouvrage, un jugement prononce sa confiscation, sans préjudice de l'amende qui peut ruiner l'écrivain et de la prison qui le déshonore (5). La censure apparaît donc aux yeux de Bonald comme une « institution vraiment libérale » (6), et bien préférable à la répression judiciaire. Mieux vaut infiniment prévenir que punir, faire appel à la police qu'à la justice. Dans les deux cas, on ré-

(1) II, 1479. Cf. II, 1466 (séance du 16 février 1822) : « Les écrivains exercent... une véritable fonction dans un véritable pouvoir; ils sont fonctionnaires dans toute l'étendue de ce mot; fonctionnaires publics bien plus que le juge... plus que le militaire... »

(2) II, 1403 (séance du 28 janvier 1817).

(3) II, 1422 (19 déc. 1817).

(4) II, 1403. Cf. 1423.

(5) II, 1497 (*Encore un mot sur la liberté de la presse*. 1826).

(6) II, 1422 (19 déc. 1817). Cf. 1513.

prime (et c'est tout ce que demande la Charte) : par la police, par la censure, on réprime le mal en le prévenant; par la justice, on le réprime en le punissant; de toutes façons, prévenu ou puni, le désordre est empêché, c'est-à-dire réprimé (1).

On objectera, il est vrai, contre la censure, qu'elle risque de décourager le génie. La manie d'écrire peut-être, réplique Bonald, la fureur de se faire imprimer : et ce sera tout bénéfice pour la littérature et la société. Mais le génie, rien ne le décourage (2). Une contrainte est d'ailleurs utile au progrès de la littérature et de la civilisation, tandis que la licence lui est funeste. On dira encore que les hommes à qui sera remis le soin de conseiller les écrivains peuvent être ignorants ou passionnés et empêcher la publication d'un écrit utile. « Je répondrai, dit-il, qu'il est beaucoup plus à craindre qu'ils ne permettent l'impression d'un écrit dangereux; je répondrai que la société a beaucoup plus a souffrir de la circulation de l'écrit dangereux que de la suppression d'un écrit utile sans lequel la société avait vécu, sans lequel elle vivrait encore. » (3).

Que sont, d'ailleurs, les quelques inconvénients de la censure au prix des avantages qu'elle offre, surtout si on les met en balance avec les funestes effets de la liberté de la presse? On dira peut-être en faveur de celle-ci qu'elle est utile, qu'elle est nécessaire pour avertir les peuples des dangers qui peuvent les menacer et pour tenir les gouvernements en éveil. Très bien, répond-il, et comparons alors la presse au tocsin : mais laisse-t-on pendre la corde de la cloche dans la rue? Des enfants la tireraient par espièglerie, des étourdis par légèreté, d'autres par peur, des malveillants pour mettre toute la ville en émoi, des voleurs pour profiter du désordre. Que fait un magistrat prudent? Il place une sentinelle au haut du clocher, et met sous clef la corde de la cloche, pour sonner si un incendie éclate. La sentinelle, il est vrai, peut s'endormir, mais pour une fois que l'accident se produira, combien de fausses alarmes et de terreurs auront été évitées à la ville! (4). Placez de même sous clef le droit d'écrire, ne le livrez qu'à bon escient, et vous

(1) II, 1440 (17 avril 1819).

(2) II, 1425 (19 déc. 1817). Cf. II, 1508, la « scribomanie ».

(3) II, 1515 (*Défenseur*, mai 1820).

(4) II, 1489 (Sur la liberté de la presse, 1826).

éviterez au pays de continuelles alarmes : la vigilance des gardiens de la société pourra parfois être en défaut, mais ce ne seront que des accidents isolés et par suite négligeables.

La censure est donc bien le seul remède aux maux dont souffre la société, elle peut seule opposer une barrière au débordement d'écrits dangereux qui l'inondent et la minent. Il faut revenir à cette saine institution du passé, qui était sortie, pour ainsi dire, de nos mœurs, plutôt qu'elle n'avait été établie par les lois. Il faut une censure, et il la faut sévère. Il faut en faire une magistrature, et placer à sa tête, comme autrefois, le chef de toute la magistrature; pour que la censure soit honorable, il faut que le censeur soit honoré; il le faut ainsi, car le mal est à son comble (1).

Tels sont les arguments que Bonald reprend sans cesse à la tribune (2) et souvent dans des termes identiques, sur ou plutôt contre la liberté de la presse. Il fait toutefois une exception en faveur des journaux (il la fait du moins pendant les premières années de la Restauration). Il reconnaît certainement l'extension prise par ce mode d'information, qui, borné « autrefois aux nouvelles de la cour, à l'annonce des promotions de l'administration ou aux récits des faits publics » est devenu « une arène ouverte aux dicussions publiques » (3); il ne disconvient pas que les journaux remplissent une fonction importante et d'ordre relevé, qu'ils sont « les courtiers de la littérature », qui ne peut plus « rien publier que par leur entremise ». Et il aurait mauvaise grâce à le nier, lui qui, depuis une vingtaine d'années, a largement usé de leurs colonnes pour exposer ses théories sur la politique, sur les affaires étrangères ou sur la littérature. Mais il estime qu'on exagère outre mesure leur puissance, bien moindre en réalité que celle des écrits non périodiques : ceux-ci demeurent, mais la feuille de chaque jour s'envole et n'a point d'action. La censure, indispensable pour le livre, n'est donc pas nécessaire pour les journaux : la répression judiciaire suffit, mais à condition qu'elle soit sévère. La censure serait d'ailleurs d'une application difficile et même

(1) II, 1459 (9 juillet 1821), et II, 1515.

(2) 28 janvier, 19 et 28 décembre 1817; le 17 avril 1819; 6 et 9 juillet 1821; 16 février 1822.

(3) II, 1407 et 1429 (28 janvier et 19 déc. 1817).

dangereuse. La hâte avec laquelle les articles sont écrits et publiés permettrait-elle de les soumettre à une surveillance de chaque jour? Et le visa de l'administration, obtenu en fraude parfois ou à la faveur de quelque négligence, n'équivaudrait-il pas à l'estampille officielle donnée par l'État à des théories funestes qu'il paraîtrait ainsi couvrir de son approbation? (1) Rien de tel à craindre avec une forte répression : l'auteur d'un article dangereux sera vite empêché d'en publier un second. La conclusion est donc que, sous la réserve des sanctions qu'ils pourront encourir, il faut laisser aux journaux « une honnête, juste et impartiale liberté. »

Cette conclusion est certainement dictée à Bonald par les raisons qu'il invoque. Mais il ne faut perdre de vue le moment où il prend ainsi la défense des journaux. C'est en 1817, peu après l'ordonnance qui a dispersé la Chambre introuvable et sa majorité d'ultras : le ministère, en attendant le dépôt d'une loi sur la presse, a cru nécessaire de demander la prolongation de la loi, votée par la chambre précédente, qui soumettait les journaux et les écrits périodiques au régime de l'autorisation préalable. C'est le moment où la droite, qui, au cours de la session passée, s'était constamment signalée par son ardeur à réclamer des mesures d'exception, semble prise tout d'un coup d'un beau zèle en faveur de la liberté et proteste avec violence contre le pouvoir arbitraire que le ministère — un ministère qu'elle déteste — voudrait conserver pour quelque temps encore. Bonald, un des coryphées de l'opposition royaliste, ne cède-t-il pas à cette sorte de mot d'ordre de son parti, lorsqu'il se fait le champion du droit commun pour les journaux et, consciemment ou non, n'obéit-il pas à l'arrière-pensée d'obtenir, pour les adversaires du gouvernement, une arme précieuse, qu'ils auront toute liberté de retirer, une fois revenus au pouvoir? Cela paraît assez probable, sans qu'il y ait lieu pour cela de mettre en doute la sincérité de ses arguments.

Lorsque parut la loi de 1819, qui, conçue dans un esprit libéral, posait pour la première fois le principe de la liberté de la presse et supprimait, pour les journaux comme pour les écrits non périodiques, la censure et l'autorisation préalable, et déférait au jury les délits de presse qui cessaient d'être des

(1) Cf. II, 1413 et 1429.

délits spéciaux, Bonald n'intervint que pour protester contre l'omission de la religion dans les délits de presse; mais, après avoir rappelé la nécessité de la censure, il ne dit mot des journaux, soit qu'il continue à nier leur influence, soit pour imiter sur ce point le silence de la droite, qui avait tout intérêt à se saisir du moyen de combat qui lui était ainsi offert et dont nous savons qu'il usait largement lui-même. En 1820, il ne prend pas la parole dans la discussion de la loi, qui, après l'assassinat du duc de Berry et le retour au pouvoir de la droite, rétablissait (1) la censure et l'autorisation préalable pour tous les périodiques. Il semble que son opinion sur les journaux se soit modifiée et qu'il préfère ne rien dire. L'année suivante, à l'occasion de la demande de prorogation de la censure, il avoue franchement qu'il a changé d'avis et il se joint au gouvernement pour demander l'application de la censure à tous les écrits, périodiques ou non. « J'avais pensé, dit-il, que la répression judiciaire suffisait pour les jounaux; mais, outre que les journaux sont aujourd'hui les seuls écrits qu'on lise, j'ai vu la répression judiciaire et je n'y crois plus; elle n'a été que l'occasion d'une défense publique des prévenus, plus scandaleuse mille fois que les délits dont ils étaient accusés » (2). Le journal lui apparaissant désormais comme aussi dangereux que le livre, il ne peut plus user à son égard de la tolérance un peu dédaigneuse (interessée aussi) qu'il lui a toujours témoignée : pour l'un, comme pour l'autre, il doit réclamer la censure. En cela, d'ailleurs, il estime qu'il reste parfaitement d'accord avec lui-même (3), avec la doctrine qu'il n'a cessé de professer et qu'il professera jusqu'à la dernière heure sur la question de la liberté de la presse. Mais accorder la censure purement et simplement comme le demandait le ministère, n'était pas l'affaire de la droite, qui ne voulait pas donner cette marque de confiance à Richelieu et ne manquait aucune occasion de lui être désagréable? Le rapporteur de la

(1) Pour une durée de cinq années. Par un amendement de la gauche, cette durée fut restreinte à la fin de la session de 1820.

(2) II, 1460 (6 et 9 juillet 1821).

(3) On sent chez lui la préoccupation de se justifier de toute contradiction là-dessus. Voir II, 1478, note 2 (Ecrit de 1826 sur la liberté de la presse), II, 1519 et en particulier 1555, où, en réponse à Chateaubriand, il rappelle les diverses circonstances dans lesquelles il a publiquement exposé son opinion sur la censure. Cf. Lettre à Mme de Sèze (juillet 1821).

loi, Vaublanc (l'ancien ministre de la répression à outrance) avait invoqué contre elle les droits de la liberté et avait conclu à son rejet, demandant finalement qu'elle fût remplacée par une loi répressive. Bonald, lui, opine pour les deux, la censure et une loi répressive, conciliant ainsi son désir de paraître constant avec ses opinions et de ne pas donner pleine satisfaction aux ministres. « Je vote pour la censure, dit-il en terminant, non seulement sur les journaux politiques, mais sur les journaux littéraires qui se mêlent de politique, sur les journaux de province comme sur ceux de Paris. » Voilà qui est net et qui ne laisse plus désormais à la politique le biais de se glisser subrepticement dans un journal quelconque. « Je vote pour la censure, continue-t-il, et je demande qu'elle finisse dans les deux ou trois premiers mois de la session prochaine (le ministère en demandait le maintien jusqu'à la fin de la session); et je crois rendre service aux ministres eux-mêmes, et les défendre contre l'entraînement des affaires, en leur imposant l'obligation de présenter, à temps fixe, une loi, fortement répressive par les cours royales, de la licence de la presse, puisqu'on la croît possible; ou, ce que je crois plus sûr et plus facile, une organisation définitive de la censure, et peut-être l'une et l'autre à la fois. » Son intervention ne fut pas inutile : la loi fut votée sans doute, malgré les efforts de l'extrême droite unis à ceux des libéraux, mais, suivant la proposition qu'il avait faite, elle fut étendue à tous les journaux et écrits périodiques, qu'ils fussent littéraires, scientifiques, artistiques ou purement politiques.

L'année suivante (Villèle avait succédé à Richelieu), une nouvelle loi fut présentée (1), qui répondait assez exactement aux vœux qu'avait formulés Bonald : les pénalités étaient aggravées, des délits nouveaux étaient créés, les jugements étaient enlevés au jury et rendus aux tribunaux correctionnels; dans le cas d'attaque contre les Chambres, celles-ci avaient le droit de poursuivre devant elles et de punir elles-mêmes; de plus, aucun journal nouveau ne pouvait être établi et publié sans l'autorisation du roi, et les cours royales pouvaient suspendre pour trois mois et même, en cas de récidive, supprimer tout journal ou écrit périodique, dont l'*esprit* serait de nature à

(1) En janvier 1822.

porter atteinte à la paix publique, au respect dû à la religion, à l'autorité du roi, etc.; enfin, la censure était abolie, mais elle pouvait être rétablie par simple ordonnance. C'était bien, en somme, la loi qu'avait réclamée Bonald : forte répression et censure (facultative, il est vrai, dans le projet du ministère). Aussi, apporte-t-il toute son ardeur à la soutenir à la tribune, s'attachant à la défendre contre ceux qui la présentent comme une violation de la Charte et à établir que, dans les circonstances présentes, elle s'impose impérieusement. Certains objectaient qu'elle aurait pour effet de réduire le nombre des journaux. Ce n'est point son avis : il estime « que les tribunaux supprimeront peu et que le gouvernement autorisera beaucoup »; mais n'en serait-il pas ainsi, il y verrait tout profit pour les *lettres*, que les journaux, « véritables enfants ingrats », menacent de tuer, « comme les spectacles tueront l'art, du théâtre » (1). C'est dire qu'il vote pour l'adoption de la loi.

C'est sous le régime de cette loi, qui instituait les procès de tendance, que s'écoulèrent les années suivantes, avec des alternatives de rétablissement et de suppression de la censure. Mais il vint un moment où, toute draconienne qu'elle était, elle ne parut plus suffisante au ministère, qui était en butte aux attaques violentes des libéraux et d'une partie de l'extrême droite (2). Pour se donner de nouvelles armes, il dépose la fameuse loi « de justice et d'amour » qui, par les conditions qu'elle imposait à la publication de tous les écrits, équivalait, en réalité, à la suppression de l'imprimerie et du droit d'écrire. Mais, quoique la Chambre des députés l'ait adoptée, il doit la retirer avant qu'elle vienne en discussion devant la Chambre des pairs, tant l'accueil que lui avait fait la commission de cette dernière était peu favorable. La discussion eût offert un vif intérêt. Chateaubriand devait prendre la parole : passé à l'opposition depuis que, de façon un peu brutale, Villèle lui avait retiré les Affaires étrangères, il devait combattre la loi. Bonald, fidèle au ministère, n'eût point manqué de lui répondre, et l'on eût vu aux prises les deux amis de jadis, les deux anciens compagnons de lutte, désormais ennemis irré-

(1) II, 1470 (16 février 1822).

(2) Le parti de la défection.

ductibles (1). Nous pouvons juger des coups qu'ils se seraient portés par le discours que Chateaubriand avait préparé et qu'il publia, faute de pouvoir le prononcer, et par la réponse qu'y fit aussitôt Bonald.

Pour se venger de l'échec de son projet de loi, le gouvernement immédiatement après la clôture de la session, rétablit la censure (2) et institua un comité de surveillance (3). Bonald fut nommé président de ce comité. Par ses discours, par ses écrits, par ses déclarations maintes fois répétées contre la liberté de la presse, il était tout désigné pour cette ingrate fonction, qu'il n'accepta que par obéissance à la volonté du roi, qui ne l'avait même pas consulté avant de la lui confier. Il se rendait compte de l'impopularité qu'elle allait attacher à son nom, mais il y voyait le seul moyen qui restât peut-être encore à la monarchie de se défendre contre les attaques qui de toutes parts l'enveloppaient, se faisaient chaque jour plus vives et menaçaient de l'emporter. Cela suffisait pour qu'il acceptât. Se drapant dans le sentiment du devoir accompli, il dédaigne les injures qui ne lui furent point ménagées. Sensible toutefois au reproche, sans cesse renouvelé par ses anciens amis et en particulier par Chateaubriand, de s'être mis en contradiction avec les opinions qu'il avait jadis professées sur la libre circulation des journaux, il s'attache, dans un dernier écrit sur la liberté de la presse (4) à justifier une fois encore son attitude, et, montrant que sous une apparente variation, il est toujours demeuré conséquent avec lui-même, il établit à nouveau la nécessité de la censure qu'il présente comme une fonction des plus importantes et des plus honorables, vraiment digne de la pairie, aussi digne d'elle incontestablement que « la surveillance des haras, des liquidations

(1) Voir chapitre précédent, parag. VI.

(2) Par ordonnance du 25 juin 1827.

(3) Composé de neuf membres (de Bonald, président; d'Herbouville, de Breteuil, pairs; de Frénilly, Olivier, de Maquillé, députés; Cuvier, conseiller d'État, de Guilhermy, de Broë), ce comité avait la haute surveillance de la censure. Celle-ci était confiée, à Paris, à un bureau composé de dix membres, et dans chaque département, à un ou plusieurs censeurs nommés par le préfet. Le bureau de Paris, dont les membres étaient nommés par la même ordonnance que le comité de surveillance, était placé sous la direction d'un chef de division du Ministère de l'Intérieur.

(4) De l'opposition dans le gouvernement et de la liberté dans la presse (II, 1519-1552).

et des manufactures », dont les pairs n'éprouvaient aucune honte de se charger. Il s'honore donc de l'avoir reçue du roi et de l'avoir acceptée. Après avoir consacré tant d'années de sa vie « à la défense de la royauté », après avoir « tant sacrifié à cette noble cause et tout perdu pour elle », pouvait-il lui refuser ses services « contre l'attaque la plus dangereuse que la haine de ses ennemis et l'aveuglement de ses amis lui aient livrée depuis la Restauration? »

Il ne remplit les fonctions (1) de président du comité de surveillance de la censure que durant quatre mois environ, du 25 juin, date de la nomination, au 5 novembre, jour où parut une ordonnance qui prononçait la dissolution de la Chambre des députés et qui arrêtait *ipso facto* l'effet de l'ordonnance précédente. Les termes durs dans lesquels il n'a cessé de protester contre la licence de la presse et de réclamer qu'il y soit mis fin nous permettent de nous représenter la sévérité qu'il dut apporter dans l'exercice de ses fonctions. Nous en pouvons juger aussi par la rigueur inexorable que la censure montra pour les journaux de l'opposition, tant royaliste que libérale, biffant impitoyablement toute critique, même indirecte, de l'administration et obligeant les journalistes à remplacer l'article supprimé, afin que le public ne pût même pas s'apercevoir qu'elle avait exercé son œuvre. Nous avons, d'ailleurs, un document précis (2) : l'échange de quelques courts billets entre Bonald et le duc de Choiseul à l'occasion d'une lettre adressée par ce dernier au *Journal des Débats* (3) et rayé par la censure. C'était à la suite d'un discours prononcé le 19 juin à la Chambre des pairs par Choiseul qui, à l'occasion de la discussion générale du budget, avait retracé toutes les tristesses de la situation politique et déploré en particulier le licenciement de la Garde Nationale, dont il s'honorait d'avoir été le chef, de ce corps auquel, disait-il, « l'auguste auteur de la Charte avait remis la garde et le dépôt de son immortel ouvrage ». Ayant reçu de nombreux témoignages de reconnaissance de ses anciens « frères d'armes », il avait eu recours aux journaux pour leur exprimer ses remerciements.

(1) Gratuites, semble-t-il (Cf. II, 1537, note 1).

(2) Donné par Chateaubriand, *Œuvres complètes* (Garnier), IX, 672-674.

(3) 7 juillet 1827.

C'est sa lettre de remerciements que le bureau de la censure avait refusé de laisser insérer. Indigné de cette interdiction, prononcée par de simples censeurs contre un pair de France, Choiseul protesta auprès du président du comité de surveillance, lui demandant de faire cesser ce qu'il appelle « un scandale ». Mais Bonald, après avoir communiqué la réclamation aux membres du comité, qui la rejetèrent, se borna à aviser, par une brève réponse, son noble collègue de la Chambre des pairs, que le comité avait ratifié « à l'unanimité » la radiation faite par le bureau de la censure : il ne donnait aucun motif de la décision. Choiseul fut choqué de ce manque d'égards et riposta par une lettre assez vive. Cet incident est significatif : Bonald traitant ainsi sans plus de ménagements un duc et pair de France, porteur d'un nom illustre, on imagine l'accueil qu'il devait faire aux réclamations des écrivains ordinaires et de simples journalistes. Sa vigilance mettait les censeurs à l'abri de toute défaillance : ils n'avaient point à redouter un désaveu de sa part pour excès de sévérité. Ainsi peut s'expliquer (et aussi par ses âpres réquisitoires contre la liberté de la presse) l'impopularité que valut à Bonald, malgré sa courte durée, son passage à la censure. Cette impopularité, comme nous l'avons vu, fut certainement une des causes qui le tinrent désormais à l'écart des luttes du Parlement : il ne parut plus à la tribune jusqu'à la chute de la monarchie, laissant passer, sans prendre part aux débats, sans un mot de protestation, la loi de Martignac qui détruisait l'œuvre qui lui était chère, en abolissant la censure et l'autorisation préalable. C'était la dernière solution, et elle était d'inspiration libérale, que le Parlement de la Restauration devait donner à la question du régime de la presse, en attendant la solution brutale, mais sans effet, des Ordonnances de Juillet.

V

LA QUESTION RELIGIEUSE

Bonald, nous dit son fils dans les pages qu'il a pieusement consacrées à la vie de son père, « croyait que le premier acte des Bourbons (en rentrant en France) aurait dû être un grand hommage rendu à la religion et aux droits sacrés de la jus-

tice, en restituant au Saint-Siège le comtat d'Avignon qui lui appartenait si légitimement (1). » Ces lignes suffisent à peindre l'état d'esprit de l'ancien émigré, qui avait rompu avec le régime et la doctrine de la Révolution pour ne pas souscrire à la Constitution civile du clergé, et qui avait pris le chemin de l'exil au moment même où la Constituante, pour se venger du pape qui avait interdit aux ecclésiastiques de prêter le serment civique, proclamait l'annexion d'Avignon au royaume de France. Il arrive au Parlement pénétré de cette idée que le pouvoir temporel du pape est nécessaire au libre exercice de son pouvoir spirituel, qu'il peut seul assurer son indépendance, et que la France, la fille aînée de l'Eglise, se doit à elle-même de rendre au chef de l'Eglise l'autorité et l'indépendance dont elle l'a en partie dépouillé, fût-ce par le sacrifice d'une de nos plus belles provinces (qui avait d'ailleurs par son assentiment presque unanime, ratifié son rattachement à la nation), fût-ce au prix d'un démembrement de la patrie. A défaut de la réalisation de ce vœu qui n'est point en son pouvoir et qui ne serait, pour lui, qu'un acte de pure justice, Bonald pourra du moins, de concert avec ses collègues de l'extrême droite, poursuivre le dessein de rendre à la religion, dans notre pays, l'autorité morale et matérielle dont elle avait été dépossédée : dès la réunion de cette Chambre « introuvable » qui se signalera constamment par l'ardeur de ses passions religieuses, il préconisera ou appuiera toutes les mesures qui, dans cet ordre d'idées, tendront à défaire une partie de l'œuvre des années précédentes et en particulier à effacer entre le domaine civil et le domaine religieux la séparation que la Révolution s'était attachée à établir et qui allait tellement à l'encontre de ses propres principes : nous avons vu son intervention pour l'abolition du divorce, pour la restitution des registres de l'état civil au clergé, pour la restitution à la religion des biens ecclésiastiques non vendus, pour le rétablissement de la propriété de mainmorte, etc.

Une main invisible, quoique présente partout, la main de la Congrégation, dirigeait et coordonnait les efforts des députés ultra-royalistes dans l'œuvre qu'ils avaient entreprise et

(1) C'est, d'ailleurs, ce que dit Bonald, dès 1796, dans la *Théor. pouv.*, II^e partie, liv. II, section I, ch. III (I, 808).

menée en partie à bonne fin, de rendre au clergé quelques-uns des privilèges dont il jouissait sous l'ancien régime. Qu'était au juste cette congrégation », dont il a été tant parlé? Il n'est pas aisé de le dire avec précision. Tout ce qu'on sait, c'est qu'il s'était formé, sous l'Empire, une société de protection des ecclésiastiques à laquelle adhérèrent, en 1815, de nombreuses et puissantes personnalités et qui finit par jouer un rôle politique. Elle était dirigée par les Jésuites, qui, sous des noms divers, étaient rentrés en France, et elle faisait sentir son action sur tout le pays par diverses sociétés (1) qui s'étaient tour à tour constituées et qui étaient comme autant de rameaux détachés de l'arbre commun. Il y avait là une force puissante avec laquelle les pouvoirs publics eux-mêmes eurent bientôt à compter.

Bonald appartenait-il à une de ces sociétés religieuses groupées sous ce nom un peu vague de congrégation? Au premier abord cela semble probable, étant donné son zèle pour la foi catholique et sa conception de la société politique indissolublement unie à la société religieuse. Mais, d'autre part, dans des *Réflexions* écrites en 1826, sur le Mémoire de Montlosier, il paraît s'en défendre. Montlosier l'avait nommément dénoncé comme un des principaux agents de la vaste conspiration qu'il révélait contre la religion et contre la société. « Si le hasard, répond-il, eût fait connaître à M. de Montlosier un de mes écrits intitulé *Pensées*, il aurait pu y remarquer celle-ci : « Ce ne sont pas les devoirs qui ôtent à l'homme son indépendance, ce sont les engagements. Et il aurait pu en conclure que celui qui a toujours montré et qui professe une entière indépendance, ne pourrait pas être légèrement soupçonné d'avoir contracté des engagements contraires à ses devoirs » (2). La réponse, surtout dans sa partie finale, est un peu ambigüe : elle semble pourtant bien signifier que, n'ayant pris aucun engagement, il n'a adhéré à aucune de ces sociétés religieuses, de robe plus ou moins courte, où l'on ne devait être admis qu'après avoir fait quelque vœu. Il reconnaît d'ailleurs qu'il a assisté à des conférences entre des membres de l'une ou de l'autre Chambre, ou quelquefois des deux, « pour préparer les

(1) Société des bons livres, des Bonnes lettres, des Bonnes études, etc.
(2) *Œuvres*, III, 707.

moyens de soutenir des opinions communes, ou combattre des opinions ennemies », qu'il a souvent été question « des moyens d'accroître dans les Chambres, au profit de la religion et de la monarchie, le nombre » de leurs partisans et de leurs amis; qu'il a même « assisté à des réunions, ou, si l'on veut, à des congrégations pour de bonnes œuvres; mais, outre que rien ne ressemblait moins à une conspiration contre les institutions, il paraît se défendre d'avoir appartenu à la congrégation.

Quoi qu'il en soit, qu'il ait ou non fait partie de la Congrégation, à laquelle il semble bien qu'adhéraient ses meilleurs amis politiques, Villèle, Corbière, Peyronnet, ce qui est certain, c'est qu'il dut suivre d'un œil très favorable (1) le mouvement de la domination cléricale qui, sous l'influence des diverses sociétés religieuses, s'étendit peu à peu à toute la France, rejetant hors des administrations et en particulier hors de l'enseignement public (2) quiconque n'avait pas donné à l'Eglise les gages les plus sûrs.

Particulièrement sensible à partir de 1822 (3), l'influence de la Congrégation devint prépondérante en 1824, à l'avènement de Charles X, qui, depuis le commencement de la Restauration, était un de ses membres les plus influents et les plus dévoués. Le moment est venu, avait-il dit dans son discours du trône à l'ouverture de la session de 1824-1825, de proposer les améliorations « réclamées par les intérêts sacrés de la religion » (4). Quelques jours plus tard, le Garde des Sceaux dé-

(1) Voir un article du *Conservateur* (février 1820) sur les *Missions* (III, 743-759).

(2) Une ordonnance du 26 août 1824 créait un ministère des affaires ecclésiastiques, véritable ministère de la Religion, auquel on joignit l'Instruction publique, comme pour bien masquer la dépendance de celle-ci à l'égard de celle-là. Quelques mois auparavant, en février, le Grand Maître de l'Université, Frayssinous, avait fait fermer l'école de Sorèze, parce que les élèves ne lui paraissaient pas suffisamment dirigés d'après les principes religieux et monarchiques. (Cf. lettre à M^me^ de Sèze, du 12 mars 1824).

(3) Un fait significatif dans le courant de cette année (en avril), ce fut le rejet par la Chambre des députés de la pétition d'un sujet anglais, Douglas-Loreday, réclamant sa fille aînée qui avait été convertie au catholicisme dans le pensionnat auquel il l'avait confiée et qui s'était réfugiée dans un couvent. — Voir II, 1525, l'*Opinion* de Bonald sur cette affaire : On n'a, dit-il, aucun reproche à faire à la maîtresse de maison, on serait même « tenté de lui reprocher de la tiédeur » ! Manuel releva sévèrement ce « reproche de tiédeur ».

(4) Bonald fut nommé membre de la commission de la Chambre des pairs chargée de présenter un projet d'adresse au roi, en réponse au discours du trône (23 déc. 1824). C'est lui qui fit le rapport (30 déc.)

posait un double projet de loi : l'un tendait à permettre au gouvernement d'autoriser par simple ordonnance l'établissement des communautés religieuses de femmes; l'autre visait les crimes et les délits commis dans les églises et proposait les peines les plus sévères (ce fut la *loi sur le sacrilège*).

Le projet sur les communautés de femmes vint en discussion, le 3 février, devant la Chambre des pairs. Il fut défendu avec passion par Bonald (1) contre l'opposition qui, pour leur autorisation, réclamait une loi et non une simple ordonnance. Il exalta le rôle de ces communautés dans la société : jamais, estimait-il, on ne leur accorderait assez de prérogatives; il fallait les laisser croître et se multiplier, leur donner le droit de recevoir, d'acquérir, de posséder; jamais, quelles que fussent leurs richesses, elles n'en sauraient faire un usage dangereux. Certains trouvent insuffisante la volonté du roi pour leur établissement, ils veulent l'intervention du législateur : « Craignez, leur crie-t-il, qu'en entourant des difficultés, des longueurs, des incertitudes des délibérations législatives, l'établissement des communautés, le peuple ne se plaigne que, dispensés par vos fortunes de recourir aux services de ces institutions charitables, vous ne pensez pas assez au besoin que les fortunes médiocres et l'indigence ont de leurs secours. » En dépit de ces objurgations, la Chambre des pairs, qui n'était point entièrement gagnée, comme la Chambre des députés, par l'esprit clérical, repoussa l'autorisation par simple ordonnance. Ce fut un échec pour le parti religieux.

Aussitôt après, la Chambre des pairs aborda la discussion de la loi sur le sacrilège. Cette loi (2) punissait des travaux forcés à temps le vol simple des objets du culte, autres que les vases sacrés, dans un édifice consacré à la religion d'État; des travaux forcés à perpétuité, le vol des vases sacrés; de la mort, tout vol dans une église, la nuit, avec effraction, par une réunion de deux ou plusieurs personnes; de la mort, la profanation des vases sacrés; de la peine du parricide, la profanation des hosties consacrées.

(1) Séance du 4 février 1825 (Cf. 13 juillet 1824, *Opinion* sur les communautés de femmes, à l'occasion du budget).

(2) Le ministère avait dû la présenter sous la pression des prélats, pairs de France, qui avaient reproché à un premier projet de ne contenir ni le mot de *profanation*, ni celui de *sacrilège* et de mettre sur le même pied les édifices consacrés au culte catholique et ceux des autres cultes.

Une lutte ardente s'engagea, dès la discussion générale, entre les partisans et les adversaires de cette loi, ceux-ci manifestant la plus vive indignation de ce que la peine de mort fût réclamée pour des fautes qui relevaient de Dieu plutôt que des hommes, ceux-là justifiant la rigueur des peines par l'intérêt de la société, dont le salut est lié à celui de la religion. Bonald (1) fut parmi ces derniers un des plus zélés, poussant même le zèle jusqu'au fanatisme. En faveur de la nécessité de la loi, il invoque d'abord l'exemple des législations de tous les peuples, qui ont, dit-il, toujours frappé des peines les plus dures les attentats contre la religion. Le silence de notre législation sur le sacrilège lui apparaît comme « une honte pour elle et un scandale pour les peuples » : c'était méconnaître que la religion est « le lien le plus puissant des sociétés humaines et la plus sûre garantie de l'obéissance due aux institutions qui les régissent », et qu'il faut avant tout faire « respecter une loi de qui les autres empruntent leur sanction et leur autorité ». On dira peut-être (on l'avait dit, en effet), que le profanateur est innocent, parce qu'il ne croit pas à la sainteté des objets qu'il profane. Mais répond-il, « le furieux qui se rend coupable de sacrilège simple, comme on l'a nommé, ne s'acharnerait pas plus sur l'hostie que sur les marbres de l'autel, s'il n'y supposait quelque chose de plus qui sent l'outrage et qui s'en offense; la fureur même atteste sa persuasion » : il encourt donc justement la punition qui le frappe. Il veut bien sans doute renoncer à la peine du parricide (2) (à la mutilation précédant l'exécution capitale) pour ceux qui ont profané les hosties consacrées : « Il ne faut pas, dit-il, offrir au peuple des spectacles sanglants, de peur de le rendre féroce »; mais il faut maintenir la peine de mort; ou bien, « si on la rejette pour le sacrilège, il faut l'abolir pour tous les crimes. » Il est vrai, « des âmes par trop sensibles » voudraient la faire disparaître de nos codes; mais c'est méconnaître le droit de vengeance qui incombe à la société et

(1) Séance du 12 fév. 1825. Voir II, 1297, non le discours *in-extenso*, mais le résumé analytique de ce discours.

(2) Il proposa en conséquence un amendement qui substituait à cette peine celle de la mort avec amende honorable à la porte de l'église. La commission proposa un amendement semblable, auquel Bonald se rallia et qui fut adopté avec quelques changements de rédaction formulés par le garde des sceaux.

qui s'est substitué à celui qui, dans l'état domestique, appartient naturellement aux individus. Et qu'on ne dise pas que la peine est disproportionnée avec les fautes commises. Bien au contraire, riposte-t-il (et il paraît regretter que la société ne l'applique pas plus souvent), elle est toujours inférieure au crime qu'elle frappe. Non, la société, en punissant de la mort, ne proportionne pas la peine au crime. La mort de l'assassin dédommage-t-elle la femme de la victime du tort qui lui a été causé? « Non, sans doute, et la société qui ne peut pas plus connaître la malice d'un cœur qui renferme l'intention de nouveaux forfaits qu'elle ne peut en réparer les suites, la société, en punissant de mort le coupable, ne fait au fond que le renvoyer devant son juge naturel, devant celui qui sonde les cœurs et les reins, qui seul peut pardonner au repentir que lui seul peut connaître, et proportionner la peine au forfait. »

Ces paroles (1), froides et tranchantes comme le couperet, glacèrent d'effroi l'assistance. Dans son ardeur à défendre les intérêts de la religion, d'une religion faite pourtant de pitié, d'amour et de pardon, Bonald paraît perdre tout sentiment humain : de très bonne foi (et c'est sa seule excuse), il se laisse aller à une haine farouche et presque sanguinaire.

La loi fut votée (2). Mais on n'eut jamais l'occasion de l'appliquer. C'est donc bien en vain qu'on avait surexcité les passions religieuses et transformé, à certaines heures, le Parlement en un véritable concile de théologiens dissertant sur la nature des dogmes et l'essence du péché.

La domination cléricale, qui devenait chaque jour plus impérieuse et plus intolérante, finit cependant par provoquer la révolte dans le camp royaliste lui-même. Un ancien émigré, M. de Montlosier, poussa le cri d'alarme. Dans un *Mémoire* qui fit grand bruit, il dénonça comme autant de calamités pour le pays la Congrégation, le Jésuitisme, l'ultramontanisme et l'en-

(1) Nous les avons reproduites d'après les *Archives parlementaires;* elles ne figurent pas dans l'analyse du *Moniteur*, où elles sont remplacées par des points. Elles furent reprises à la séance suivante (14 fév.) par Pasquier, qui en releva les conséquences. « Cette pensée, dit-il (*de renvoyer les coupables devant leur juge naturel*) est excellente sans doute, si l'on ne considère que la justice éternelle de Dieu. Mais de quels dangers ne serait pas une pareille maxime dans l'ordre temporel? » Bonald ne répondit point.

(2) Par 127 voix contre 92. La discussion avait occupé huit séances.

vahissement des prêtres; il signala le danger d'un « système religieux et politique tendant à renverser la religion, la société et le trône ». Bientôt après, il transforma son Mémoire en une plainte contre l'existence illégale de la compagnie des Jésuites, qu'il porta d'abord devant la Cour d'appel de Paris, et, celle-ci s'étant déclarée incompétente, devant la Chambre des pairs, qui fit une réponse semblable.

Au moment où parut le *Mémoire* (1826), Bonald n'était pas à Paris (1). Mais, ayant été nommé comme « un des principaux agents ou complices » de la conspiration, il n'avait pas fait attendre sa réponse (2). Il s'était disculpé et avait disculpé avec lui la Congrégation, les Jésuites, l'ultramontanisme et les prêtres, des reproches qui leur étaient adressés. Pour la Congrégation, nous venons de voir ce qu'il en pense : pure chimère, selon lui, épouvantail « imaginé, en désespoir de cause, pour renverser les ministres par une autre congrégation, celle des *désappointés* » (3). Pour les Jésuites, quoique élevé par « leurs rivaux » (4) et sans prévention en leur faveur, dit-il, il trouve dans le témoignage même de leurs adversaires la preuve de la haute utilité de leur mission et de la souveraine injustice de leur expulsion. Sans doute, avant les Jésuites, l'Europe ne manquait pas de milices religieuses; mais ce qui lui manquait et que les Jésuites lui ont donné, « c'était une milice politique et religieuse tout à la fois, qui comprit que la religion est nécessaire à la société ». Et puis, il ne faut pas oublier que ce sont de grands éducateurs et que « de tous les devoirs du gouvernement, l'éducation publique est le premier et le plus important. » Quant à ce que l'on dénonce sous le nom d'ultramontanisme, c'est la question même des rapports du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel (5). Avec les évêques de France et d'Irlande, avec les papes eux-mêmes, avec Lamennais et saint François de Sales dont il invoque l'autorité, il pense que l'autorité temporelle et l'autorité spirituelle doivent se prêter un aide réciproque, mais sans jamais empiéter res-

(1) Retenu au Monna par la maladie et la mort de sa femme.
(2) *Réflexions sur le Mémoire*, etc. (III, 705-756).
(3) « Des concurrents à des places qu'ils n'ont pas obtenues » (III, 710).
(4) Les Oratoriens. Voir chap. préc., par. I^er^.
(5) Voir ci-dssous, II^e^ partie, ch. V, parag. II, 4°.

pectivement sur le domaine l'une de l'autre : le pouvoir temporel en particulier doit toujours conserver sa pleine et entière indépendance. Si certains crient à la violation de cette indépendance, c'est pour ameuter la nation contre la religion et le pape, c'est pour reprendre et terminer l'œuvre de la Révolution de « décatholiciser » la France. C'est dans le même but qu'on s'en prend aux prêtres, qui sont comme « la noblesse de la religion ». Il peut leur arriver, sans doute, de chercher à dominer dans les familles, dans le gouvernement même; mais il faut reconnaître la valeur morale et religieuse de cette domination, qui n'est inspirée par aucun de ces intérêts ou par aucune de ces affections domestiques qui ordinairement poussent les hommes. Malheureusement, d'ailleurs, cette influence qu'on leur prête est toute illusoire : leurs conseils ne sont point écoutés. Ainsi tombent tous les griefs formulés par l'auteur du *Mémoire*, dont Bonald s'étonne qu'il ait pu prêter l'appui de son talent à des hommes et à des partis qu'il a, dit-il lui-même, combattus quarante ans de sa vie, rompant, suivant ses propres expressions, sa vie toute entière et la déprenant d'avec elle-même (1).

Bonald n'eut qu'à reprendre ces arguments et à les présenter sous une forme plus condensée et plus oratoire, lorsque la plainte de Montlosier vint en discussion devant la Chambre des pairs (2). Le rapporteur de la commission, Portalis, concluait à l'ordre du jour sur la plupart des demandes de Montlosier et au renvoi de la dénonciation au président du Conseil. C'était, comme pour la Cour d'appel, une déclaration d'incompétence et une invitation au gouvernement de faire appliquer les lois et règlements (qui interdisaient l'ordre des Jésuites). Bonald se joignit au cardinal de la Fare, au duc de Fitz-James et au ministre des affaires ecclésiastiques pour combattre ces conclusions; mais son ardente apologie des Jésuites

(1) Montlosier, parmi les réponses faites à son Mémoire, remarqua particulièrement celle de Bonald. Il s'empressa de riposter et le fit avec beaucoup d'égards pour son adversaire. (Voir A. Bardoux, *Le c^te^ de Montlosier et le Gallicanisme*, Paris 1881, et P. Chérot, *Etudes religieuses*, 1901.)

(2) Séance du 19 janvier 1827. Il ajouta cet argument assez piquant : On a reproché aux jésuites de gouverner les rois; mais, répond-il, « un prince qui se laisse aveuglément conduire par un jésuite serait gouverné par une maîtresse ou un favori, et le gouvernement des jésuites est au moins plus économique. » (III, 159.)

ne put entraîner le vote de la Chambre, qui se rangea à l'avis de la commission (1).

C'était un échec pour la Congrégation et pour les Jésuites. Un rude coup leur fut porté l'année suivante par les ordonnances de Martignac (qui avait remplacé Villèle) : les petits séminaires, dont le nombre d'élèves était limité au chiffre nécessaire pour assurer le recrutement du clergé, étaient soumis au régime de l'Université, et les directeurs et professeurs devaient déclarer qu'ils n'appartenaient à aucune congrégation non autorisée. La colère fut grande dans le parti religieux. Bonald en fut particulièrement attristé (2), mais il ne fit entendre aucune plainte publique : c'est le moment, où, pris de découragement devant le retour offensif de l'esprit révolutionnaire, il se tient à l'écart des débats du Parlement.

VI

LA POLITIQUE EXTÉRIEURE

Par les vues historiques qui accompagent constamment et illustrent l'exposition de sa doctrine politique (3), par ses considérations sur la France et sur l'Europe qui forment toute une partie (la troisième) de la *Législation primitive* et qu'il n'a cessé de reprendre dans des articles de journaux, Bonald semblait certainement, de tous les membres du Parlement, un des plus qualifiés pour suivre la politique extérieure de la Restauration et intervenir dans les discussions qu'elle devait soulever devant les Chambres. La politique extérieure qu'allaient adopter les Bourbons, plus effacée sous Louis XVIII, plus hardie, plus fière sous Charles X, devait, semble-t-il, trouver en lui un témoin attentif et un juge avisé.

Nous ne trouvons cependant son intervention à la tribune qu'au cours de l'année 1822, à deux reprises, il est vrai, à l'occasion du budget du ministère des Affaires étrangères. C'est

(1) Par 113 voix contre 73.

(2) Cf. sa correspondance avec Senft : « J'ai des petits-enfants dans leurs collèges, dit-il en parlant des Jésuites, et si leurs maîtres doivent se retirer, certainement ils les suivront à Fribourg ou ailleurs. » (29 juillet 1828.)

(3) Voir ci-dessous, II^e^ partie, ch. III, par. III et ch. VIII.

le moment où, poussé par les ultras qui voudraient par une guerre relever le prestige de la monarchie et aussi par les libéraux qu'humilie le rôle trop inactif de la France au cours des dernières annnées, Villèle, qui vient d'arriver au pouvoir, mais qui est le prisonnier de son propre parti, est entraîné, malgré lui, à sortir de la politique d'abstention et d'expédients habiles de ses prédécesseurs.

L'équilibre européen, tel que l'avaient établi les congrès de Vienne, paraissait compromis. Des révolutions avaient tour à tour éclaté en Espagne, dans le royaume des Deux-Siciles et dans le Piémont, pour secouer l'autorité absolue de Ferdinand VII, de Ferdinand Ier, de Victor-Emmanuel. En même temps, les colonies espagnoles de l'Amérique du sud s'étaient soulevées contre le despotisme de la métropole, et, avec l'appui plus ou moins déclaré de l'Angleterre, qui y trouvait l'intérêt de son commerce, elles luttaient pour obtenir leur indépendance et la faire reconnaître par les Etats de l'Europe. De plus, du côté de l'Orient, l'horizon venait de s'obscurcir : les Grecs luttaient pour s'affranchir du joug des Turcs (1) et se lançaient dans une guerre qui devait durer neuf ans.

Devant ces troubles qui agitaient ces péninsules du sud de l'Europe, quelle devait être, quelle pouvait être l'attitude de la France? Prendre la défense des peuples qui s'étaient donné une constitution analogue à la nôtre et que les monarques avaient acceptée? C'était peut-être le devoir d'une monarchie constitutionnelle; mais ni le parti au pouvoir, au dedans, ni la Sainte-Alliance au dehors (à laquelle d'ailleurs la France s'était unie après le congrès d'Aix-la-Chapelle), n'auraient permis un tel appui prêté aux idées qui étaient issues de la Révolution et qu'ils ne cessaient de poursuivre de leur haine. Contribuer par les armes au rétablissement du pouvoir absolu partout où il était jeté à bas? C'était plaire sûrement aux ultras, dont beaucoup n'auraient point redouté de se mettre ainsi à la remorque des puissances alliées et de lancer la France, à peine remise des secousses de la Révolution et de l'Empire, dans des guerres aventureuses; mais c'était provoquer le mécontentement de la nation, qui avait soif de paix, et compro-

(1) En 1821. Voir un article de Bonald dans les *Débats* (19 septembre) sur la Turquie. Il est d'avis qu'elle soit chassée d'Europe (II, 913).

mettre le bénéfice de l'ordre rétabli dans nos finances. Richelieu s'était arrêté à un parti intermédiaire : s'abstenir, laisser faire, en particulier laisser, sans protester, l'Autriche intervenir en Italie, réprimer avec la dernière rigueur les libéraux de Naples, et assurer ainsi sa domination dans la péninsule.

Le nouveau ministère continuerait-il cette politique d'effacement? La discussion du budget fut l'occasion de sonder ses intentions. Un député de l'opposition (Bignon) porta à la tribune les griefs des libéraux (les ultras, qui venaient de porter Villèle au pouvoir, n'osant sans doute encore réclamer publiquement une politique plus hardie, que leur chef ne désirait point). S'attaquant aux ministres déchus, mais visant en réalité ceux qui avaient pris leur place, il s'éleva avec énergie contre la neutralité qui avait été observée, la dénonçant comme « la proclamation d'une entière nullité » et comme « le genre d'avilissement le plus honteux », puisqu'il est voulu. Mieux valait même, ne craint-il pas de dire, agir avec l'Autriche que de ne pas agir du tout. En revanche, ajoute-t-il, ce même ministère, « si humble, si complaisant sur le territoire européen », témoigne un superbe dédain pour les Etats du Nouveau-Monde, dont il se refuse à reconnaître l'existence. La réponse vint de Bonald, dont on peut être surpris, après ses attaques contre la politique générale de Richelieu, de le voir s'ériger en défenseur de sa politique extérieure : soit qu'il ne partage point réellement les passions belliqueuses de la plupart de ses collègues d'extrême-droite, soit qu'il ne veuille pas gêner les desseins de Villèle, il approuve l'attitude du gouvernement. Que serions-nous allés faire, dit-il, en substance (1), à Naples et dans le Piémont? Prendre le parti du roi contre ses sujets égarés, ou le parti des sujets révoltés contre leur roi. Ce n'était pas l'affaire de la France : ne craignant rien pour elle, elle ne pouvait et ne devait offrir qu'une « médiation pacifique », ce qu'elle a fait. Mais il en allait autrement des Autrichiens qui, eux, craignaient pour leurs Etats : la « médiation armée » leur incombait. Et qu'on n'objecte pas que l'Autriche est maîtresse de l'Italie : qu'avons-nous à redouter de cette domination temporaire? Elle est le gage de la

(1) II, 1117-1122 (19 mars).

sûreté de l'Europe, dont elle contient les « vils ennemis » (les révolutionnaires) au midi, comme la Russie les contient au nord, et comme la France, ajoute-t-il, « quand elle voudra » les contiendra au centre. Pour nos différends avec les Etats-Unis, il s'en rapporte au ministère du soin de les aplanir; mais il est opposé à toute négociation avec « le chef des nègres de Saint-Domingue » : on invoque les intérêts du commerce; mais « l'esprit du commerce ne doit pas être toujours l'esprit du gouvernement », et il ne faut pas, comme Esaü, « vendre notre droit d'aînesse » sur cette île lointaine « pour un peu de sucre ». — Tour à tour, le général Foy, Montmorency et Laîné prirent la parole : le ministre, envisageant d'ailleurs surtout les affaires d'Amérique, développa à peu près le même thème que Bonald; et le budget, dont ce dernier était le rapporteur, fut voté sans les réductions (1) proposées par les libéraux.

Quelques mois plus tard, à la nouvelle session, la politique extérieure du gouvernement fut remise sur le tapis. Les événements s'étaient précipités en Espagne, où après de nombreux troubles, la guerre civile mettait aux prises les partisans du pouvoir absolu et les défenseurs du régime constitutionnel. Villèle, désireux au fond de ne pas engager la France dans une expédition coûteuse au moment où l'horizon s'assombrissait à l'Orient et où, grâce à l'ordre et à l'économie le bon état était rétabli dans les finances, était fort embarrassé entre les libéraux qui lui reprochaient de ne pas garder la neutralité et qui voyaient dans le corps des troupes placé près de la frontière une menace d'intervention, et les ultras qui en secret désiraient et appelaient de leurs vœux cette intervention. La discussion du budget permit de nouveau à chaque parti de prendre position. Ce fut encore le député libéral Bignon qui ouvrit le feu, reprochant tour à tour au gouvernement le peu d'influence de la France en Europe, la violation de la neutralité dans les affaires d'Espagne, et le refus de reconnaître l'indépendance de l'Amérique espagnole du Sud et d'ouvrir avec elle des relations de commerce. Et ce fut encore Bonald qui lui répondit (2), réflétant assez exactement

(1) Foy demandait une réduction de 406.500 fr. pour bien montrer l'inutilité de nos agents diplomatiques.

(2) 24 juillet 1822 (II, 1127).

dans son discours la pensée du ministre auquel il est et demeurera toujours, peut-être même à l'encontre de ses vues personnelles, entièrement dévoué. Sur le premier grief il tombe d'accord avec le député de l'opposition : il reconnaît volontiers que la France a perdu de son influence en Europe, mais il l'impute aux seules « folies de la Révolution et de Bonaparte » et aux changements qui s'en sont suivis pour les Etats. Quant aux deux autres griefs, il les tient pour contradictoires entre eux, car, dit-il, si l'on reproche au gouvernement « d'alarmer les Cortès par la présence de troupes sur nos frontières, il ne faut pas lui reprocher de ménager la fierté de ces mêmes Cortès en refusant de reconnaître l'indépendance de colonies qu'ils regardent encore comme des sujets révoltés. » Pour ce qui est de l'intervention du gouvernement dans les affaires d'Espagne, on l'insinue, on l'affirme, déclare-t-il, mais c'est là une opinion, et non un fait. Or, on est à la Chambre pour discuter des faits, et non pour énoncer des opinions, « dont on ne peut pas donner d'autre preuve que sa propre conviction ». Il nie donc l'intervention du gouvernement. Il est vrai qu'il n'en peut pas plus donner la preuve que l'orateur qui l'a précédé ne peut la donner de l'opinion contraire; mais il n'a pas à la donner : les faits suffisent. Sur ce qu'aurait dû faire le gouvernement, chacun demeure libre d'en juger. Bignon pense-t-il qu'il aurait dû intervenir pour appuyer un parti? « Je croirai, répond-il, qu'il aurait dû intervenir pour appuyer le parti contraire. » Et « qui est-ce qui prononcera entre nous? » Le temps et l'expérience. En somme, tout en approuvant l'attitude du gouvernement dans le passé, (sans d'ailleurs affirmer ce qu'elle a été), il paraît lui donner carte blanche pour l'avenir, en laissant entendre qu'une intervention n'est point pour lui déplaire.

Le parti de la guerre l'emporta. Villèle eut la main forcée au congrès de Vérone (1). La France de la Restauration, héritière malgré tout des principes constitutionnels de 1789,

(1) Ce congrès, écrivait Bonald à son ami de Marcellus, « avec ses fêtes et ses opéras, me représente un peu les festins de Babylone... Deux politiques vont partager les souverains, celle des monarchies et celle des révolutions... On va prendre, tel est l'esprit du siècle, un milieu entre les deux. » (H. de B., *Vie* 61.)

fut chargée par la Sainte-Alliance d'arrêter en Espagne la marche des idées révolutionnaires et d'y rétablir la monarchie absolue. L'enthousiasme fut à son comble dans le camp des ultras. Bonald, dans un article de la *Quotidienne* (1), appelle « providentielle » cette guerre, qui répondait si bien à ses aspirations politiques et religieuses. Elle est providentielle, dit-il, pour la défense du christianisme et pour la défense de la royauté, ces « deux bases de toute civilisation et de toute véritable prospérité ». C'est, pour lui, un « véritable phénomène dans l'histoire des sociétés » qu'une telle guerre, intentée sans aucune vue d'agrandissement, sans aucun motif de jalousie de commerce, de rivalité de nation, de ressentiment personnel de rois ou de ministres, une guerre « entreprise uniquement dans l'intérêt d'un pays malheureux et pour le délivrer, lui, son pouvoir, sa religion, son honneur, ses propriétés, de la plus féroce et de la plus honteuse tyrannie qui fut jamais. » C'est une guerre morale et religieuse autant que politique, « une guerre on peut dire d'humanité, et le plus bel usage qu'un grand roi ait jamais pu faire de ses forces ». Comme nous sommes loin des paroles enveloppées prononcées un an auparavant à la tribune de la Chambre! La guerre est faite; elle a réussi; l'accord est complet avec le ministère : on peut se laisser aller à la joie, le cœur parle sans contrainte. C'est à la lumière de cet article qu'il faut lire dans la pensée de Bonald et suivre son discours du 24 juillet.

Après 1822, il n'intervient plus, ni à la Chambre des députés ni à la Chambre des pairs, sur les questions de politique extérieure. Il ne peut venir un seul instant à l'esprit qu'il s'en désintéresse, lui qui, jusqu'au dernier jour, de sa retraite du Monna, observe attentivement les transformations des Etats en Europe et, de temps à autre, confie aux colonnes d'un journal ses observations. Mais les faits extérieures les plus brillants et les plus importants de la Restauration — la guerre pour l'indépendance de la Grèce et l'expédition d'Alger — se déroulèrent au moment où il se tenait déjà à l'écart du Parlement : et c'est probablement la seule raison pour laquelle nous ne trouvons plus son nom dans les débats que dut ramener chaque année la discussion du budget des affaires étrangères.

(1) 19 novembre 1825 (II, 925).

VII

BONALD ET LES INTÉRÊTS DE SON DÉPARTEMENT

Très attentif aux intérêts généraux du pays, Bonald ne perdait point de vue les intérêts particuliers du département qu'il représentait à la Chambre des députés (1). Dans la discussion de la loi électorale de 1817, nous l'avons vu réclamer contre le cens de 300 francs : s'il le trouve trop élevé, c'est pour les raisons générales qu'il donne, mais c'est aussi certainement qu'il songe au grand nombre de propriétaires des régions montagneuses et peu fortunées de l'Aveyron qui se trouveraient exclus des élections, au bénéfice de quelques industriels et commerçants (2) dont il redoute le vote pour les doctrines qu'il défend. Mais voici qui est plus précis et plus spécial. Le 25 février 1817, à l'occasion du budget, il appelle l'attention du ministre compétent sur la réparation d'un pont à Millau (sur la Route de Brest à Perpignan). A deux reprises, le 21 juin 1820 et le 21 mars 1822, il demande un relèvement de crédit sur le chapitre des haras : il invoque l'intérêt de l'agriculture et le recrutement de la cavalerie, mais il pense aussi assurément au chef-lieu de son département, à la ville de Rodez, dont le dépôt d'étalons (3) était menacé par les réductions proposées. En 1821, dans un projet de loi sur les pensions ecclésiastiques, le gouvernement avait demandé des crédits pour la création de douze nouveaux sièges épiscopaux dans les villes où le roi, après entente avec le Saint-Siège, le jugerait nécessaire, avec cette restriction toutefois qu'il ne devait pas y avoir plus d'un siège par département. Mais cette limitation avait déplu aux ultras, qui ne trouvaient pas l'augmentation suffisante. « Il n'est pas décent de défendre qu'il y ait dans un département plus d'un évêché » (4), avait pré-

(1) Il était aussi membre et fut à plusieurs reprises président du Conseil général de l'Aveyron.

(2) Cf. II, 1367. « Député d'un département où il n'y a pas un ancien propriétaire foncier qui ait 20.000 fr. de rente, et où le plus grand propriétaire est un marchand, et le plus grand capitaliste un marchand de toile. » (Séance du 16 mars 1820.)

(3) Etabli en 1805.

(4) II, 1214 (Séance du 7 mai 1821.)

cisément dit Bonald dans le rapport qu'il avait présenté au nom de la commission chargée d'examiner le projet de loi; et il avait conclu à la « dotation », en outre des douze sièges actuellement demandés, d'autant de sièges que le roi le jugerait nécessaire. En formulant ces conclusions, il avait certainement l'arrière-pensée que son département pourrait être appelé à en profiter, qu'il pourrait être remis en possession des deux évêchés (1) qu'il possédait sous l'ancien régime. Toutefois, craignant un échec, il dut modifier l'amendement de la commission, et tout en proclamant qu'il constituait la mesure la plus propre à combattre « la malice désespérée des esprits malfaisants que l'enfer a vomis pour désoler la terre » (2), il voulut bien se contenter de la création, en sus des douze sièges, de dix-huit autres s'il était nécessaire : ce qui portait leur nombre à quatre-vingts, à peu près un par département. Cette satisfaction lui fut accordée. Elle n'était pas tout à fait désintéressée. Le député de l'Aveyron y trouvait son compte. En effet, le siège épiscopal de Rodez n'avait pas été rétabli par le concordat : le diocèse restait rattaché à l'évêché de Cahors : ce serait une grande joie pour la population qui était ardemment catholique, si son évêque lui était enfin rendu. L'évêché fut rétabli environ deux ans plus tard. A la date du 8 avril 1823, nous trouvons une délibération de la Chambre des députés sur l' « imposition extraordinaire », qu'avait votée le Conseil général de l'Aveyron pour rendre le palais épiscopal à sa première destination et aménager de nouveaux locaux à la Préfecture, qui avait été installée dans ce palais. C'est Bonald (3) qui présente et appuie la demande, dont l'adoption ne fit aucune difficulté.

Telles sont les principales interventions que, dans l'œuvre législative de Bonald, nous avons pu relever en faveur des intérêts particuliers que lui ont confiés ses électeurs. Parfaitement légitimes (on serait plutôt porté aujourd'hui à les trouver trop peu fréquentes, au cours de quinze années de Parlement), elles témoignent en tous cas que des hautes et sereines régions où sa pensée politique se plaît habituellement à planer,

(1) Rodez et Vabres.

(2) II, 1235 (Séance du 18 mai 1821).

(3) Voir II, 1245.

notre philosophe, dont nous avons vu d'ailleurs qu'en bon habitant de la région montagneuse des Cévennes, il n'est point dépourvu d'esprit pratique, sait parfois jeter un regard sur les réalités positives de ce monde et ne dédaigne pas de mettre à profit les circonstances pour les obtenir.

VIII

L'ACTION DE BONALD AU PARLEMENT L'EXERCICE DU POUVOIR. — SA PENSÉE SUR LA CHARTE ET LE RÉGIME CONSTITUTIONNEL

L'étude que nous venons de faire de l'œuvre législative de Bonald nous montre la place qu'il a tenue dans les débats parlementaires au cours de la deuxième Restauration, sa participation à la discussion des grandes questions qui y ont été agitées. Mais de quel effet ont été ses nombreuses interventions à la tribune sur les décisions prises par les Chambres? La lecture du compte-rendu des séances ne permet pas de s'en rendre compte d'une façon précise; il n'est pas toujours aisé de saisir dans quelle mesure tel discours a pu déterminer tel vote. Cependant, lorsqu'on voit les orateurs qui lui succèdent reprendre les arguments qu'il a développés, ou les discuter point à point avec une âpre énergie, c'est la preuve indéniable que ces arguments n'avaient point passé inaperçus, qu'ils méritaient les honneurs de la discussion et qu'ils avaient produit sur l'Assemblée un effet qu'il importait de maintenir, de renforcer ou au contraire de détruire. N'oublions pas d'ailleurs le succès (vraiment personnel) qu'il obtint dans le vote de la loi qui abrogeait le divorce, et la part qui lui revint, en diverses circonstances, dans l'adoption des divers amendements dont il avait pris l'initiative. Même lorsque ses propositions allaient à l'encontre du sentiment de la majorité et le révoltaient par leur exagération systématique, on sent qu'il était toujours écouté, même de ses plus irréductibles adversaires, avec une déférente attention. Non que son éloquence fût précisément entraînante : à part quelques réels mouvements oratoires, ses discours paraissent en général froids, non seulement à cause de l'abus manifeste d'une subtile dialectique et d'un trop fréquent étalage d'érudition historique, philosophique,

théologique ou même grammaticale, mais encore à cause de la forme même de la phrase qui, toujours posée, correcte, régulière, rappelle plutôt la manière de l'écrivain que celle de l'orateur (peut-être d'ailleurs, probablement même, lisait-il, sauf en de courtes improvisations; ce qui expliquerait que sur les sujets qu'il avait déjà traités dans ses ouvrages, il se soit assez souvent servi presque exactement des mêmes termes). Mais si ordinairement il n'entraînait pas, du moins par les idées qu'il soulevait, par les aperçus qu'il ouvrait, par la hauteur à laquelle il élevait vite les débats, il ne pouvait laisser indifférents ceux qui l'écoutaient : l'ardeur et la sincérité de ses convictions suffisaient à lui assurer de la sympathie, en tout cas du respect.

Orateur considéré, écouté, parfois suivi, on peut être surpris que, comme tels de ses collègues de l'extrême droite (Villèle, ou Peyronnet, ou Corbière) moins brillants certes que lui à la tribune, il n'ait jamais été appelé au pouvoir, qu'il ne soit jamais entré dans quelqu'une de ces combinaisons ministérielles où sa place paraissait toute marquée. Aucune intrigue ne l'en a jamais écarté, et l'on ne peut pas dire qu'il a été méconnu (si une personnalité s'imposait à l'attention des pouvoirs, c'était bien la sienne). Mais si ni Louis XVIII, qui pouvait, il est vrai, lui tenir rigueur de son attitude des premières années, ni Charles X, qui semblait pourtant en parfaite communion d'idées avec lui, n'ont jamais songé à lui confier une part dans le gouvernement du pays et ne paraissent même pas, aux heures de crises, avoir fait appel à ses conseils (1), c'est en lui-même qu'il en faut chercher la raison, dans son caractère absolu, dans l'intransigeance irréductible dont, du premier au dernier jour, il ne s'est jamais départi, dans son refus obstiné à faire jamais la moindre concession aux hommes et aux doctrines qu'il combattait. Bonald est tout d'une pièce : taillé pour foncer sur un adversaire et ne lui point faire merci qu'il ne l'ait terrassé, il ne faut pas lui demander les tempéraments, les petites habiletés, la souplesse d'un homme politique qui, pour se maintenir au pouvoir ne peut pas toujours suivre une ligne droite : il doit parfois ménager ses

(1) V. de B., dans sa *Vie*, dit que, bien loin d'avoir exercé une action, comme on l'a dit, sur Charles X, il n'était même pas appelé à lui donner des conseils.

adversaires, à l'occasion même leur accorder des faveurs afin de s'assurer, au bon moment, quelques voix précieuses, il doit souvent aussi résister à l'entraînement de ses amis et modérer leurs passions tout en s'en servant. Villèle (1) excellait à cet art. Bonald ne le possédait point. Nous l'avons vu à l'œuvre sous Richelieu et Decazes : il incrimine constamment leur politique d'équilibre entre la droite et la gauche. Le centre, c'est toujours pour lui la révolution (2); entre la monarchie et la démocratie il n'admet pas de milieu; tout compromis est un scandale. Sous Villèle lui-même, il souffrit maintes fois de tout ce qu'il considérait comme une concession à l'esprit révolutionnaire, mais, ami du ministre, il ne le blâmait qu'en secret. Ces concessions, du commencement à la fin de la Restauration, sont pour lui le thème invariable de ses lamentations. Céder sur un point, c'est céder sur le tout; car tout se lie, monarchie, religion, société. Un mot peint bien son intransigeance là-dessus. C'est dans une lettre (3) à Senft. « Il n'est pas permis à la société, lui dit-il, de rester dans un état moyen, et passez-moi ce mot qui répond seul à mon idée, il faut que la société soit un monastère ou... un mauvais lieu. » Il n'est vraiment pas fait pour le pouvoir, celui qui ne connaît pas de milieu entre de pareils extrêmes. Au premier heurt avec la réalité (et il ne se ferait pas attendre), il n'aurait eu qu'à s'en aller. Et précisément, comme député, il manifeste à plusieurs reprises l'intention de se retirer (4). Il n'a pu faire prévaloir son opinion : il veut donner sa démission; sa place n'est plus au Parlement, où il ne veut pas être le témoin impuissant d'une politique qu'il juge néfaste. Villèle, plus pratique, n'est point pour abandonner la place, et, non sans peine, il fait revenir Bonald sur sa décision. On comprend qu'élevé plus tard au pouvoir, le chef des ultras n'ait point

(1) Voir ses *Mémoires* et sa *Correspondance*.

(2) Voir *Lettre à Mme de Sèze* (20 octobre 1817).

(3) 16 février 1824.

(4) Voir dans les *Mémoires* de Villèle, une lettre adressée à Mme de Villèle (7 mars 1817) : « Le pauvre M. de Bonald m'a fait le sacrifice de sa démission qu'il avait écrite et qu'il voulait envoyer plutôt que de voter sur la vente des bois. Il y disait que, s'étant retiré lors des premières spoliations, il ne pouvait rester désormais dans une assemblée qui les renouvelait. » Voir aussi *Lettre à Mme de Sèze* (25 sept. 1819) : il veut se retirer après l'élection de Grégoire. Cf. 3 octobre 1822 : « J'aurais, je crois, mieux fait de me retirer. »

songé à prendre pour collaborateur un ami politique, dont il devait certes apprécier le talent et le caractère, mais qu'il connaissait suffisamment pour savoir qu'intraitable sur les principes, il aurait vite fait de sortir du ministère avec éclat, à la première concession qui s'imposerait. On comprend aussi que ni Louis XVIII, ni Charles X, malgré la sympathie que ce dernier pouvait avoir pour sa personne, n'aient jamais désiré s'assurer son concours.

En 1829, au moment de la chute de Martignac, il entretient Senft, son correspondant, de ceux qui pourraient être appelés à composer le nouveau cabinet : « Heureusement, lui dit-il, mon opposition bien connue à la Charte m'éloigne de toute proposition de ce genre. » C'est bien là, sinon la véritable raison pour laquelle, ni à cette date, ni à aucun autre moment, il ne fut appelé à faire partie d'un ministère (d'autres le furent, qui n'avaient certainement pas plus de tendresse pour la charte), mais sûrement la raison pour laquelle, si on l'y avait convié, il n'aurait pu accepter. La Charte, c'était la consécration des principes de la Révolution, c'était le partage du pouvoir du roi avec les représentants de la nation, c'était la porte grande ouverte à la démocratie. Il ne pouvait l'accepter sans être infidèle à toute son œuvre. Sans doute, il entre dans ce parlement, qu'au nom de sa pure doctrine monarchique il devait condamner, et c'est bien là, qu'il le veuille ou non, une acceptation du régime à la base duquel était la Charte (1); mais il n'y entre, semble-t-il, qu'avec l'arrière-pensée d'amender si bien ce régime qu'on n'y pourrait plus que très malaisément retrouver l'esprit qui l'animait. Dès l'ouverture de la session de 1815, les députés durent prêter serment de fidélité au roi et à la Charte. Ce n'est que du bout des lèvres que beaucoup le prêtèrent, par devoir, par nécessité, plutôt que par conviction; quelques-uns s'y refusèrent, un petit nombre tournèrent la difficulté en ne paraissant pas à la Chambre ce jour-là : Bonald fut de ces derniers (1), usant de ce petit stratagème, qui ne passa d'ailleurs pas inaperçu, pour mettre sa conscience en repos.

(1) Cf. ces mots de Villèle, dans une lettre à son père (8 oct. 1815) : « On a dit... que nous voulions détruire la Charte, qui seule fait de nous un corps représentant la nation. »

(2) Cf. même lettre de Villèle à son père.

C'était bien là une manifestation très significative contre la Charte. Cependant, dans les années qui suivent et particulièrement lorsqu'il est de l'opposition, nous avons pu constater à plusieurs reprises que c'est au nom même de la Charte (en démontrant qu'ils ne lui sont pas contraires), qu'il justifie les amendements qu'il présente contre les propositions du gouvernement. Mais ce n'était là qu'une habileté de sa part : constitutionnels et libéraux criaient sans cesse à la violation de la Charte; pour leur répondre, Bonald se place sur le même terrain qu'eux, quitte à l'abandonner, si les circonstances le permettent un jour. Aussi, pour connaître le fond de sa pensée, laissons ses discours, prenons ses lettres; là, s'abandonnant volontiers aux confidences, il parle en toute franchise, et son langage n'est plus le même qu'à la tribune.

Bien que Mme de Sèze, dans une des premières lettres échangées (la seule d'elle qui ait été conservée), lui reproche précisément de bouder la Charte, c'est surtout dans les lettres à Senft qu'il est le plus souvent question de cet acte solennel par lequel Louis XVIII, malgré les restrictions qu'il y avait apportées, avait officiellement reconnu et consacré le gouvernement constitutionnel. Et son jugement ne varie guère : c'est à la Charte qu'il faut attribuer tout le mal dont souffre le pays. « Le mal est dans la Charte, écrit-il au diplomate autrichien, et tous les efforts du gouvernement, et toutes les instructions et les démarches des ministres ne vont qu'à l'exécuter le plus littéralement qu'il se peut. » (1). A l'occasion du projet de loi électorale qui portait à sept ans la durée du mandat des députés, il lui avait fait, comme nous savons, cette confidence que le meilleur effet de la loi pourrait être de faire perdre de vue la Charte, « en sorte que si, par un impossible, il se trouvait des conjonctures assez heureuses et des ministres assez forts pour nous en délivrer, elle pourrait s'évanouir comme un songe de la nuit dernière et aurait à peu près prescrit dans l'esprit des royalistes » (2). Faire le silence sur la Charte, la laisser insensiblement tomber en désuétude, la faire disparaître par prescription en quelque sorte, voilà bien sa pensée de derrière la tête. Dans sa haine de la Charte, il

(1) Lettre du 22 août 1829. — Cf. 25 janvier 1825.

(2) Février 1824. Cf. ci-dessus, fin parag III.

n'épargne ni celui qui l'a octroyée et loyalement observée ni celui-là même qui, tout en la détestant du fond du cœur et en la combattant sournoisement, n'a pas eu le courage de l'abolir. Sur Louis XVIII et sur Charles X il fait peser toute la responsabilité des malheurs qui se sont abattus sur la France et sur l'Europe toute entière. « La monarchie, écrivait-il à Senft en 1836, ne veut plus de la religion, et les peuples ne veulent plus de la monarchie, et une fureur insensée de démocratie et de républicanisme gagne les souverains qui aspirent tous à s'emprisonner dans des chartes, comme la nôtre. Funeste présent d'un roi qui sera jugé sévèrement par l'histoire. N'est-ce pas Louis XVIII qui a tout perdu, la religion par l'indifférence sous le nom de tolérance, la monarchie par le partage du pouvoir, la noblesse par le patriciat de la pairie? Il fallait pour cela un roi philosophe, et malheureusement son successeur, bien chrétien, a manqué de force pour renverser l'ouvrage de son frère, que la Révolution de Juillet a consacré. »

Ces affirmations bien nettes ne laissent aucun doute sur les sentiments de Bonald à l'égard de la charte et du gouvernement constitutionnel. S'il invoque la charte à la tribune, s'il paraît l'accepter, ce n'est qu'une arme dont il se sert adroitement, mais en réalité il conserve toujours l'arrière-pensée de la supprimer et de supprimer avec elle le régime représentatif (1) qu'elle a introduit dans notre pays et qui, ne serait-ce que parce qu'il est d'importation anglaise, est et reste toujours, pour lui, un objet d'exécration. Dans ces conditions, en dehors de l'opposition, quelle action pouvait-il avoir et surtout quelle part de pouvoir pouvait-il recevoir dans un gouvernement qui, en fait, avait la charte à sa base et dont le fonctionnement reposait sur la collaboration, plus ou moins large, il est vrai, mais effective, des représentants du pays? Sa place n'était vraiment pas dans ce régime nouveau, que ses regrets du régime disparu l'empêchaient, non seulement d'aimer mais de comprendre. Figé dans la contemplation du passé, impuissant à admettre toute nouveauté, tout progrès dans les idées, dans les mœurs, dans les institutions, à admettre en particu-

(1) Voir en particulier les *Observations* sur l'ouvrage de Mme de Staël. Cf. ci-dessous, IIe partie, ch. VI, par. II. Cf. Lettre à Senft (20 sept. 1832) « Notre situation ne s'éclaircira pas tant qu'on s'obstinera à croire à la possibilité du gouvernement représentatif *parmi nous*. »

lier de toutes les innovations la plus dangereuse à ses yeux (car il y voit un germe certain de la mort de toute société), l'introduction, à un degré quelconque, de l'élément démocratique dans le gouvernement, il ne pouvait, sans se contredire, sans se renier, apporter son concours à une œuvre qui consacrait précisément tout ce qu'il ne cessait de combattre.

Mais si le caractère entier de Bonald, ses principes absolus, la rigueur intransigeante de sa doctrine ne permettaient pas de l'appeler au pouvoir, s'il ne pouvait être ministre de cette Restauration qu'il avait si longtemps et si ardemment désirée et qui répondait si mal à ses vœux, il n'en a pas moins joué un rôle important au cours de ces quinze années où, comme député ou comme membre de la Chambre des pairs, il a constamment fait partie du Parlement. Sans doute, pratiquement, sauf sur quelques points où les positions ont été maintenues et malgré des moments où la victoire a paru couronner ses efforts, il n'a pu assurer le succès de la cause à laquelle il s'était dévoué corps et âme; il a même dû, à la fin, assister, témoin attristé et découragé, à l'effondrement de sa doctrine. Sans doute, il ne fait pas à proprement parler figure d'homme d'action; quoique combattif de tempérament (sur le seul terrain des idées, il est vrai), par tournure d'esprit, il pense, il médite, il raisonne plutôt qu'il n'agit; même à la tribune, il est philosophe plutôt que politique et dans ses discours, qui sont le reflet et l'écho de ses écrits, il ne paraît attendre le succès que de la seule force des principes dont il ne se lasse pas de reprendre l'exposition. Il n'en a pas moins été un personnage important de ce long drame qui, sous la Restauration, se joue entre un monde qui finit et un monde qui commence. Son rôle rappelle un peu celui du chœur dans les tragédies antiques : personnifiant en soi la société du siècle ou plutôt des siècles passés, il exprime ses idées, ses sentiments, ses désirs, ses craintes, ses espérances; il donne des conseils, il prophétise et il se lamente sur les malheurs du pays, qui demeure sourd à sa voix (1). Il a été pour ses contemporains, et il restera pour la postérité, le symbole vivant et comme l'incarnation de l'ancien régime.

---

(1) Dans une lettre à M^me^ de Sèze (20 oct. 1817), au moment de regagner Paris pour la session du Parlement, il se compare à Cassandre. Cf. lettre du 30 oct. 1822 : « Ma doctrine absolue est peu écoutée. »

DEUXIÈME PARTIE

LA DOCTRINE

CHAPITRE PREMIER

LA CRITIQUE DE L'INDIVIDUALISME

ROUSSEAU
MONTESQUIEU — CONDORCET

Ce sont les événements qui ont fait de Bonald un écrivain politique (1). Effrayé par le mouvement révolutionnaire, qu'il a d'abord bien accueilli, il se sent appelé par un impérieux devoir à opposer aux théories triomphantes les « vrais » principes de la société, les véritables lois de l'organisation et de la constitution sociale, tels que les lui a révélés une longue méditation dans la solitude de l'exil. Ces théories sont celles des philosophes du XVIII[e] siècle : il leur rattache la Révolution, comme un effet à sa cause. Combattre ces philosophes, combattre Montesquieu, Rousseau, Condorcet, — et entre tous l'auteur du *Contrat social* — est la tâche qu'il se donne. En le suivant dans ses attaques contre ces trois grands penseurs, dont le nom est étroitement lié à la science sociale à la fondation de laquelle chacun a apporté sa pierre, nous verrons sa propre doctrine s'ébaucher, s'affirmer, se préciser, et nous prendrons

(1) Voir ci-dessus 1[re] partie, ch. I, parag. III.

une idée assez nette de la façon dont, à son tour, il conçoit une étude des faits politiques et sociaux.

« J'ai beaucoup cité Montesquieu et J.-J. Rousseau, dit de Bonald dans la préface de la *Théorie du pouvoir*. Comment, en effet, écrire sur la politique sans citer l'*Esprit des Lois* et le *Contrat social*, qu'on peut regarder comme l'extrait de toute la politique ancienne (1) et moderne. » A cet hommage rendu aux deux grands philosophes du XVIIIe siècle, hommage qu'il fait suivre, il est vrai, des raisons pour lesquelles il les combat, il en joint aussitôt un autre : « Je les mets volontiers, dit-il, l'un et l'autre à ma place, lorsqu'ils s'accordent avec mes principes, parce que, si ces écrivains célèbres n'ont pas su se préserver de l'erreur, ils ont aperçu de grandes vérités et les ont exprimées avec énergie. » Nous le verrons invoquer assez souvent le témoignage de ceux-là mêmes dont il se fait l'adversaire et leur donner la parole pour exprimer ses propres idées. Mais une fois proclamé cet accord sur quelques points, il ne se sentira que plus d'autorité pour marquer fortement les profondes divergences qui le séparent d'eux sur les principes fondamentaux.

Avec Rousseau, ces divergences de principes sont encore plus nettement accusées qu'avec Montesquieu. L'opposition est ici portée à son plus haut point : il y a tout l'abîme qui sépare le pouvoir absolu du « gouvernement populaire » (2). La Révolution toute entière, jusques et y compris la Terreur, est, pour Bonald, la rigoureuse application des théories du *Contrat social*. Aussi, bien qu'il mette souvent de pair les noms de Montesquieu et de Rousseau pour leur faire également supporter la responsabilité des événements qui ont ébranlé la vieille France, c'est le second, c'est le philosophe de Genève, qui est l'objet de ses critiques les plus vives, de ses attaques les plus passionnées. Nous considérerons donc Rousseau en premier lieu, l'auteur du *Contrat social* avant l'auteur de l'*Esprit*

(1) Il ne paraît connaître que fort mal la philosophie ancienne, si nous en jugeons par ce qu'il dit de Platon et d'Aristote. (Voir *Rech. phil.*, I). Parlant dans les *Mélanges* (III, 1289) de la *Politique* de ce dernier, « elle est, dit-il, je crois, le plus mauvais ouvrage de ce philosophe, et il y a de quoi perdre sens et raison à vouloir l'expliquer »; il lui reproche d'avoir cité 158 constitutions, comme s'il y en avait plus de deux, une bonne d'une part et de l'autre toutes les mauvaises (Cf. infra, ch. VI, début).

(2) I, 1090 (*Légis. prim.* Disc. prél.).

des Lois : grâce à la radicale opposition de principes, et à la lumière des critiques formulées dans la *Théorie du pouvoir*, dans la *Législation primitive*, dans l'*Essai analytique*, dans le *Divorce*, etc., en un mot dans toute l'œuvre de Bonald, nous pourrons saisir immédiatement quelques-unes des idées qui tiennent le plus à cœur à notre philosophe et qui sont les idées maîtresses de son système politique.

I

ROUSSEAU

L'homme, pour Rousseau, est naturellement bon, et c'est la société qui le corrompt. L'homme, répondrait plutôt Bonald, est naturellement mauvais, et c'est la société qui le perfectionne : par nature, il est faible et dominé par ses passions; et pour soutenir sa faiblesse, pour comprimer ses passions, il faut une autorité extérieure : c'est précisément la société (1). Ou plutôt, au lieu de dire que l'homme est naturellement bon ou naturellement mauvais, il faut commencer par bien s'entendre sur le sens du mot « nature », et toute l'erreur de Rousseau, erreur d'où ont découlé les plus funestes conséquences, vient précisément de ce qu'il s'est mépris sur le sens de ce terme : il a confondu « naturel » avec « natif ». Il y a là, pour Bonald, une distinction qu'il importe de faire (2). L'état *natif* ou *originel* d'un être, c'est son état primitif : ainsi pour le chêne, le gland; pour l'homme adulte, l'enfant (3); pour l'humanité, l'état sauvage (qui est un état d'ignorance et de barbarie) : toujours donc, un état de faiblesse et d'imperfection. L'état naturel ou la nature, c'est, au contraire, un état de développement, d'accomplissement, de perfection : c'est la fin vers laquelle l'être tend naturellement (4) : c'est

(1) I, 125 et suiv. (*Théorie pouv.*, préf.) Cf. I, 575 (id. liv. VI, ch. II).

(2) Sur cette différence, voir I, 147 (*Théor. pouv.*, I, ch. II); I, 1065, 1090, 1125 à 1129. (*Légis. prim.*, disc. préliin.). II, 14-18 et 67 (*Divorce*, disc. prél. et ch. V); III, 449 (article du *Mercure*, an VIII : De l'état natif et de l'état naturel).

(3) III, 449.

(4) « *Nature* vient de naître, *natura* de *nosci*; un être naît pour une fin et avec les moyens d'y parvenir : cette fin et ces moyens composent sa nature. » (I, 1126). Cf. I, 1065.

l'état de virilité de l'homme physique, opposé à l'état d'enfance; c'est l'état de lumière pour l'homme moral, opposé à l'état d'ignorance; c'est l'état de civilisation, opposé à la barbarie. Et comme ce n'est que dans la société que l'homme peut réaliser le plein développement de son être physique et moral, la société est l'état naturel de l'homme, elle est sa vraie nature. L'état natif et l'état naturel sont donc à l'extrême opposé l'un de l'autre, et bien loin de se confondre, ils sont entre eux dans une lutte continuelle, celui-ci ne sortant de celui-là que par une réaction constante contre la faiblesse et l'imperfection qui en sont la marque propre. Rousseau (1) a commis la grave méprise de les identifier : il est parti de cette idée très juste que la nature d'un être est sa perfection, mais cette perfection, c'est à l'état naissant, natif, originel, qu'il l'a attribuée et non à l'état naturel. Il a pu ainsi parler d'un état de nature de l'homme antérieur à la société, et que celle-ci dépraverait, alors qu'en réalité elle est le moyen de sa perfection et sa fin naturelle; il a pu parler de la famille comme de la seule société naturelle, alors qu'en réalité elle n'est qu'un état primitif dans lequel « la société ne pouvait pas plus stationner que l'homme ne peut rester enfant »; il a pu parler d'une religion naturelle, alors que celle-ci n'est en réalité que la forme originelle de la religion, qui a sa fin et trouve sa véritable nature dans la religion révélée; et, logique avec lui-même, il a pu demander à la religion révélée de revenir à la religion naturelle, à la société politique de revenir à l'état domestique, à l'homme civilisé de revenir à l'état sauvage. « Romancier de l'état de nature, détracteur de l'état civilisé » (2), prêtant à l'homme primitif toutes les vertus, à l'homme civilisé tous les vices, il a prêché, sous prétexte de retour à la nature, le retour à la barbarie, déclamant contre les institutions et les lois les plus nécessaires parce qu'elles ne lui paraissaient pas naturelles, prônant les plus absurdes et les plus dangereuses, sous prétexte qu'elles étaient naturelles. La source d'aussi funestes erreurs est bien dans la méconnaissance de la véritable nature de l'homme, qu'il fallait placer,

(1) Et « les philosophes » en général (I, 1127).

(2) I, 1568 (*Légis. prim.* IIIe partie, ch. IV), et III, 450.

non dans l'imperfection et la faiblesse (état natif), mais dans la perfection et la force (état naturel).

La société, pour Rousseau, est l'œuvre de la volonté des hommes, elle est le fruit d'un contrat librement consenti par eux. C'est là, pour Bonald, une conception qui n'a pu naître que dans un « esprit sans jugement ». La société est l'œuvre non de la volonté des hommes, ou d'un homme, mais de la nature elle-même, elle est, non pas arbitraire, mais nécessaire (1).

La société n'est pas l'œuvre de la volonté des hommes. Il n'existe, en effet, de pacte social, de contrat, dans aucune société, ni dans la famille, ni dans la société religieuse, ni dans la société politique. Dans la famille, point de pacte entre le père et les enfants, « qui ne naissent pas volontairement de tel homme plutôt que de tel autre »; dans la société religieuse, point de pacte non plus entre Dieu et les hommes; et dans la société politique, pas davantage de pacte entre le pouvoir et les sujets. Il ne saurait y avoir de contrat, ni avant ni après l'institution du pouvoir : ni avant l'institution du pouvoir; car, il ne dépend pas d'une société d'admettre ou de rejeter le pouvoir, « puisqu'une société ne peut exister sans pouvoir », puisque le pouvoir est, non point arbitraire, mais « *nécessaire* » (d'ailleurs, il aurait d'abord fallu poser la loi même qui aurait réglé les formes du contrat, et en s'y soumettant, en se soumettant à l'homme qui l'aurait proposée, le peuple aurait déjà par là reconnu un pouvoir, il « aurait obéi avant de se donner un maître »); ni après l'institution du pouvoir, puisqu'il n'y a plus alors entre les parties d'égalité nécessaire pour valider le contrat : entre le *pouvoir* et le *sujet*, il n'y a plus dès lors d'autre rapport naturel que celui de la dépendance.

Après le raisonnement, l'histoire prouve à son tour que la société n'est pas née d'un pacte. Pour si loin, en effet, qu'elle nous fasse remonter dans le passé, elle nous montre des hommes en société et soumis à un pouvoir : ce pouvoir, par l'ascendant physique et moral de celui qui l'a pris, s'est naturellement imposé aux individus qui lui ont spontanément obéi, sans délibération préalable ; c'est lui qui a, à proprement

(1) Voir I, 51 (*Princip. const.* VI) et I, 993 et suiv. *Essai analyt.* III).

parler, « formé la société » (1), qui ne pouvait être jusque là, qu'une agglomération d'individus. Sans doute, il est permis de prétendre qu'un peuple peut choisir un homme pour le revêtir du pouvoir; mais il est aisé de répondre que « jamais peuple n'a choisi sans une raison, qui est elle-même une loi, et presque toujours la plus impérieuse de toutes, la loi des événements. » (2).

N'étant point issue d'un pacte, d'un contrat fait par les hommes, la société, qu'on ne saurait séparer du pouvoir ni concevoir sans le pouvoir, apparaît donc comme *nécessaire*, comme soumise à des lois fixes qui dérivent de la nature même des êtres entre lesquels elle est établie. « Il y a, dit quelque part (3) Bonald, des lois pour la société des fourmis et pour celle des abeilles; comment a-t-on pu penser qu'il n'y en avait pas pour la société des hommes, et qu'elle était livrée au hasard de leurs inventions? » C'est à retrouver ces lois que le philosophe doit s'appliquer.

Une conséquence nécessaire de la théorie du contrat social, c'est que les membres du corps social peuvent à volonté modifier les lois qui les régissent, même les meilleures (4), qu'ils peuvent, s'il leur plaît, changer la constitution elle-même; et Rousseau, mettant ses théories en pratique, avait tracé de toutes pièces un plan de constitution pour la Pologne (5) et plus tard, pour la Corse. — Pour Bonald, au contraire, la constitution, et d'une façon générale les lois, étant l'œuvre même de la nature, ne peuvent être modifiées sans le plus grand dommage pour la société. Tous les désordres qui agitent la France de la Révolution et l'Europe entière ont leur source dans la prétention des hommes à usurper le rôle du

(1) II, 173 (*De la société* etc. Conservateur janv. 1820).

(2) I, 994. Bonald donne comme exemple mémorable l'avènement de Bonaparte « pour finir les malheurs et la honte de l'anarchie conventionnelle et directoriale », et remettre la France dans l'état de « société » qu'elle avait perdue. « N'est-ce pas lui et lui seul, qui s'est élevé spontanément au pouvoir et en a pris successivement tous les titres? ». On ne peut appeler contrat la ratification par le peuple ou par le Conseil des Cinq Cents etc. (*Princip. comt.* ch. VI.

(3) III, 1296 (*Mélanger*).

(4) Selon le mot de Rousseau, que Bonald cite souvent.

(5) Voir *Légis. prim.* IVe partie ch. VII, l'appréciation de cette constitution et de celle de Mably.

seul législateur légitime, la nature (1), et à substituer à la volonté générale leur volonté personnelle. Mais la nature finit par prendre sa revanche sur le législateur, et de l'excès du mal, on voit sortir le remède : les secousses qui ont ébranlé le corps social expulsent à la longue le germe morbide qui les a provoquées et amènent le retour à la constitution naturelle. En sorte que les Révolutions (celle qui a violemment secoué la France en fournit la preuve) sont comme des crises naturelles et salutaires par lesquelles la nature rejette du corps social « les principes vicieux que la faiblesse de l'autorité y avait laissé introduire, et lui rend sa santé et sa vigueur première ». (2). Rousseau lui-même n'est-il pas le premier à proclamer cette vérité dans les mots célèbres que Bonald avait mis en épigraphe à sa première édition de la *Théorie du pouvoir*? « Si le législateur, se trompant dans son objet, établit un principe différent de celui qui naît de la nature des choses, l'Etat, dit-il, ne cessera d'être agité, jusqu'à ce qu'il soit *détruit* ou *changé*, et que l'invincible nature ait repris son empire. »

Une autre conséquence qui, pour Rousseau, découle du contrat social, est la théorie de la souveraineté du peuple : ce qui est établi dans l'intérêt de tous doit être établi par tous; tout pouvoir, toute autorité émane donc de la collectivité, de la seule volonté des membres du corps social. Pour Bonald, au contraire, la souveraineté réside en Dieu seul, dans sa volonté, ou, ce qui revient au même, dans la volonté de la nature, ou encore, suivant une expression qui lui est familière, dans la volonté générale de la société. Précisons le sens où il prend cette expression (3). La volonté générale, bien entendu, ne doit pas être confondue avec la volonté particulière d'un homme, car elle est nécessairement droite et vise le bien de la société, tandis qu'une volonté particulière est nécessairement déréglée et soumise aux intérêts et aux passions de l'individu. Mais elle ne doit pas non plus être confondue avec l'ensemble des volontés particulières, avec la volonté de tous les hommes; car des volontés essentiellement déréglées ou des-

(1) Cf. I, 392-394 (*Théor. pour.* I, liv. VI, ch. I et III).

(2) I, 965 (*Essai anal.* I).

(3) Voir *Théor. pour.* I[e], I, ch. II et suiv.; *Essai anal.* ch. IV; *Princ. const.* ch. XII.

tructives ne sauraient se réunir en une volonté « essentiellement droite ou conservatrice », ni des volontés « essentiellement *particulières* et opposées » en une volonté « essentiellement générale et toujours la même. » A supposer qu'on pût avoir la volonté de tout un peuple, l'unanimité des volontés, ce ne serait jamais qu'une somme de volontés particulières : ce ne serait pas la volonté générale. Qu'est donc celle-ci? Elle n'est autre chose que « la nature ou la tendance naturelle d'un être à remplir sa fin », et cette fin, pour la société, est la conservation des êtres sociaux; c'est donc, semble-t-il, quelque chose de supérieur à chaque individu et à tous les individus pris ensemble, c'est la volonté du corps social, ou la volonté même de la nature, ou, ce qui est tout un, la volonté de Dieu.

Rousseau, il est vrai, tout en élevant « l'édifice du *Contrat social* sur cette misérable équivoque de volonté populaire et de volonté générale », non seulement distingue la volonté générale de la volonté particulière, et les oppose diamétralement l'une à l'autre, mais encore reconnaît que la volonté générale est autre chose que la volonté de tous : celle-là ne regarde que l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières. Mais cette vérité aperçue, « par une inconséquence inexcusable », il l'abandonne aussitôt, et en fin de compte, il place la volonté générale dans la volonté populaire, et non pas même dans la volonté de tous (en fait, impossible à obtenir), mais dans la volonté du plus grand nombre, c'est-à-dire dans une somme de volontés particulières. Il peut d'ailleurs se faire, objecte Bonald (1), que les voix soient numériquement égales de part et d'autre : où est alors la volonté générale? Elle n'existe pas : singulière conséquence! Autre conséquence non moins étrange : si la majorité n'est que d'une voix, comme les autres voix s'annulent mutuellement, c'est cette voix qui est la volonté générale; celle-ci est donc la volonté d'un seul individu, elle est une volonté particulière. Par de telles conséquences, Rousseau se met en contradiction avec lui-même : la distinction qu'il avait d'abord posée s'évanouit.

Si donc la volonté générale est distincte de la volonté de

(1) I, 201, Cf. I, 73 (*Princip. const.* XII).

chacun et de la volonté de tous, ce n'est pas dans cette consultation du peuple qu'il faut, avec Rousseau, la chercher : il faut regarder plus haut, au-dessus des individus, dans la fin du corps social, en Dieu même. Placer la souveraineté dans le peuple, dans des volontés particulières, c'est affranchir les individus de tout frein, de toute obligation, c'est légitimer toutes les décisions qu'il leur plaira de prendre. Le peuple, disait Jurieu, qui fut un des précurseurs de la doctrine du contrat social et de la souveraineté du peuple, « est la seule autorité qui n'ait pas besoin d'avoir raison pour valider ses actes » (1); s'il lui plaît de se faire du mal à lui-même, si même il lui plaît de se détruire, nul ne saurait le lui reprocher, ni l'en empêcher (2). On ne peut éviter d'aussi funestes conséquences qu'en donnant au pouvoir son véritable fondement, qui est dans une volonté plus forte que la volonté de l'homme, dans une action plus forte que son action, dans la volonté de Dieu, dans l'action divine. Toute souveraineté est en Dieu (3).

Ainsi, sur tous les points, sur la nature même de l'homme, sur la nature du lien social, sur la nature des lois, sur le rôle du législateur, sur le fondement de l'autorité dans l'Etat, Bonald prend parti contre Rousseau et oppose à ses conceptions sociales et politiques des conceptions qui en sont le contrepied. Un abîme les sépare, qui ne fait que se creuser davantage à mesure que Bonald voit se dérouler sous ses yeux les événements de la révolution, qu'il considère comme la stricte application et la conséquence nécessaire des théories du *Contrat social* (4). Aucun rapprochement n'est possible entre les deux philosophes. C'est qu'ils se placent à deux points de vue diamétralement opposés : le point de vue de l'individu et le

(1) Bonald rapporte volontiers cette parole. Cf. I, 1018 (*Essai an.*, IV); II, 14 (*Divorce*, Disc. prél.).

(2) Il est vrai, fait remarquer Bonald, que les apologistes de la souveraineté populaire « proclament que le peuple est *juste* et *bon* et qu'il ne saurait faillir »; mais, par là, ajoute-t-il, ils reconnaissent « une *justice* et une *bonté* au-dessus du peuple et sont ramenés à la souveraineté de Dieu, justice, vérité, bonté essentielles. » (*Essai an.* IV.)

(3) C'est au fond ce que les philosophes modernes reconnaissent sous le nom de *nature* (*Divorce*, Disc. prél.).

(4) Cf. I, 130, note 2 (*Théorie pour.* préface). Bonald cite ce mot de Lebon, « un des animaux féroces de la ménagerie du tyran qui, dans son interrogatoire devant la Convention, laissa échapper ces paroles remarquables : *Ce terrible J.-J. m'a perdu avec ses principes.* » Cf. II, 459 (*Légis. prim.*, IV^e, chap. VII).

point de vue de la société. Rousseau « ne voit jamais dans la société que l'individu »; il considère le particulier et non le général, l'homme avant le corps social : c'est l'individu qui fait la société et la perfectionne, la société n'existe que par lui et pour lui, pour assurer le plein développement, l'épanouissement complet de tout son être : la société est comme absorbée dans l'individu. Bonald, au contraire (et il le répète à satiété), considère la société et non l'homme, le général et non le particulier : c'est la société, dit-il, qui fait l'homme et le perfectionne, l'homme n'existe que pour la société et la société ne le forme que pour elle : c'est l'absorption de l'individu dans la société (1).

II

MONTESQUIEU

La même divergence profonde de points de vue sépare Bonald de Montesquieu. Malgré le déterminisme auquel, pour l'auteur de l'*Esprit des Lois*, les faits sociaux sont soumis, l'homme n'est pas sans action sur ces faits, il peut et il doit les diriger dans le sens le plus rationnel et les faire servir à son propre perfectionnement : loin que l'individu soit asservi à la société, celle-ci doit être, au contraire, pour lui l'instrument de son affranchissement, de son émancipation : l'individuel prime le social, à l'inverse de ce que proclame Bonald.

L'opposition toutefois est moins forte qu'avec Rousseau; il y a même entre Bonald et Montesquieu de nombreuses affinités. Dans Rousseau, on peut dire qu'à peu près tout était antipathique à Bonald : sa personne même, ses origines, son éducation ou plutôt l'absence d'éducation, son existence vagabonde, désordonnée, irrégulière (quel contraste avec la rectitude de vie du noble écrivain!), et par-dessus tout ses opinions politiques et religieuses, son « républicanisme » et son « déisme », puisés d'ailleurs à la même source, à Genève (2), à la Réforme. Nom-

(1) Voir I, 125 (*Théor. pouv.* préf.). Cf. 1, 1091 et 1, 35. Sur Rousseau et Bonald. Voir, en outre, ci-dessous, chap. III, parag. II (*Opinion et sentiment*), et chap. IV, parag. I (*Origine du langage*).

(2) « Philosophe de Genève » résume tous les griefs qu'il a contre lui.

breux, au contraire, sont les points de rapprochement entre Bonald et Montesquieu : issus l'un et l'autre d'une famille noble, comptant parmi leurs ascendants des membres du Parlement de leur province, ayant, à un demi-siècle d'intervalle, reçu la même éducation dans le même établissement (1) sous la direction des Pères de l'Oratoire, ils ont des idées communes, des goûts communs, parfois aussi les mêmes préjugés; ils ont une conception analogue du rôle de la noblesse et de la propriété, et ils professent un même amour de la monarchie, telle qu'elle était peu à peu sortie de l'époque féodale, avec ses divers corps permanents et héréditaires qui tempéraient le pouvoir royal et servaient d'intermédiaires entre le roi et le peuple. Bonald ne pouvait, semble-t-il, que partager la prédilection de l'auteur de l'*Esprit des Lois* pour les faits, pour l'expérience, pour les enseignements de l'histoire, sa crainte des bouleversements, des révolutions, ses préférences pour toute forme de gouvernement qui repose sur des lois stables, sur une organisation définie, son éloignement pour les gouvernements qui n'ont ni lois, ni règles fixes; il ne pouvait que souscrire à sa définition des lois : « rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses » (2).

Mais si Bonald semble ne pouvoir éprouver d'abord que de la sympathie pour la personne et pour les idées de Montesquieu, il est bien vite rejeté fort loin de lui par la radicale différence de principes qui l'en sépare. Ces principes ne sont autres au fond que ceux-là même qu'il combat si âprement en J.-J. Rousseau (il ne voit de différence que dans la façon de les exprimer : plus éclatante, plus brutale dans le *Contrat*, plus enveloppée, plus insinuante dans l'*Esprit des Lois*, mais d'autant plus dangereuse qu'elle est mêlée à plus de « vérités de détail ») : c'est la même confiance dans la « bonté native » de l'homme, la même croyance à « un prétendu état de pure *nature*, antérieur à la société » (3), le même désir de réorganiser la société (Bonald dirait plutôt : de la désorgani-

(1) A Juilly. (Voir ci-dessus, chap. I, parag. I.)

(2) Il l'adopte d'ailleurs et la fait sienne. Voir infra II[e] partie, chap. V et VI.

(3) I, 1091 (*Légis. prim.*, disc. prél.) Cf. II, 19 (*Divorce*, disc. prél.). — Le reproche surprend; car chez Montesquieu, la conception d'un état de nature ne joue qu'un rôle très effacé.

ser), le même appel au législateur et la même foi en son pouvoir (au lieu de s'en remettre à la nature qui seule peut tracer à l'homme les réformes que le temps a rendues nécessaires). Bonald juge d'ailleurs Montesquieu inexcusable d'avoir glissé à cette erreur, qui est pour lui la source de toutes les révolutions : la définition même qu'il donne des lois devait l'en préserver. Dire, en effet, que les lois sont des rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses, c'était bien reconnaître que la nature seule établit ces rapports, que seule par suite elle peut faire des lois, qu'à elle seule appartient le pouvoir législatif (1); c'était bien reconnaître qu'il ne faut pas demander à l'homme d'établir de tels rapports. Bien loin de pouvoir établir des *rapports nécessaires*, le pouvoir de l'homme « ne fait que retarder l'ouvrage de la nature et l'empêcher qu'elle n'établisse des rapports *nécessaires*, en en établissant lui-même qui ne le sont pas ».

Ce n'est pas seulement sur les principes qu'il lui attribue en commun avec J.-J. Rousseau que Bonald se sépare de Montesquieu : il n'éprouve pas moins d'éloignement pour les principales thèses de l'*Esprit des Lois*. Et tout d'abord, c'est l'attitude même de Montesquieu devant les faits politiques, qui attire ses critiques. Il lui reproche d'étudier ce qui est plutôt que ce qui doit être, et, en donnant la raison de tout, d'être indifférent à tout, d'être toujours satisfait pourvu que de toutes choses, de toute loi, de toute constitution, il puisse dire comment elle s'est faite, comment elle s'est établie. Ne fait-il pas ainsi évanouir toute distinction entre ce qui est bien et ce qui est mal, entre ce qui est à maintenir et ce qui est à rejeter? L'absurde, le déraisonnable ne semblent-ils pas justifiés par le seul fait qu'ils existent et qu'ils s'expliquent? A rechercher ainsi « sans cesse l'esprit de ce qui est, et jamais la raison de ce qui doit être », Montesquieu, dit-il, trouve « la raison des lois les plus contradictoires, et même des lois qui sont contre toute raison » (2). Méritée ou non, la critique est à noter : elle jette un jour intéressant sur la conception que notre auteur paraît se faire de l'étude des faits politiques, sur la confusion qui s'établit dans son esprit, entre la science proprement dite et

(1) I, 381-382 (*Théor. pouv.* Ie, liv. VI, chap. III).
(2) I, 1091.

l'art, entre la description des formes et des institutions sociales et la recherche des moyens de les amender, de les corriger (1).

Le mode même d'explication des lois institué par Montesquieu est, pour Bonald, un véritable objet de scandale. Demander à des causes physiques, au climat, au sol, à l'organisme, la raison du caractère et des mœurs des peuples, de leurs lois et de leurs institutions, faire ainsi de l'homme « une production végétale soumise aux propriétés du terroir et à l'action de l'air », c'est « avilir sa dignité », justifier ses vices, et délier le gouvernement de ses devoirs (2). « Quelles heureuses zones, s'écrie-t-il, que celles qui ne produiraient que des vertus; quels affreux climats que ceux qui ne feraient éclore que des vices! » Laisser croire que la latitude « décide de la religion et du gouvernement », c'est véritablement faire une œuvre antireligieuse, antiphysique, antisociale. Ce qui forme le caractère, les goûts et les mœurs d'un peuple, ce sont les institutions politiques et religieuses (comme l'avait d'ailleurs parfaitement reconnu Rousseau, dont Bonald cite le témoignage), c'est la transmission héréditaire des qualités bonnes ou mauvaises, c'est l'éducation, c'est l'imitation; mais ce n'est pas le climat. Et la meilleure preuve, c'est que sous un même climat, mais avec des institutions différentes, des peuples présentent des qualités opposées, comme inversement ils offrent les mêmes qualités, quoique en des climats divers, s'ils ont les mêmes institutions .

Ce qui ne choque pas moins Bonald, c'est qu'on puisse admettre, comme le fait Montesquieu, l'idée même d'une diversité de lois pour l'espèce humaine. On méconnaît par là cette vérité, capitale à ses yeux, que la nature humaine est toujours la même, « sous les zones brûlantes » comme « dans les climats glacés », et que par suite partout les mêmes lois la même constitution lui conviennent (3). L'homme, dit-il, a partout « les mêmes besoins »; ayant les mêmes besoins, il a les « mêmes relations avec ses semblables ou avec les êtres inanimés »; donc partout il « formera avec eux une même so-

(1) Voir ci-dessous *Conclusion*.

(2) I, 419 (*Théor. pour.*, liv. VII, chap. I). Sur l'influence des climats, voir le liv. VII en entier. Cf. I, 129 (id. *préface*).

(3) I, 451. Cf. I, 129, 159 et II, 456 (*Légis. prim.*, IVe partie).

ciété ». Partout il a la même « passion de dominer »; donc, partout, il lui faut « le même frein »; donc, peut-il conclure, la société doit avoir partout les mêmes règles, les mêmes lois, la même constitution. Sans doute, en fait, l'espèce humaine présente des variétés : ce qui tient à ce que l'homme, par sa corruption, s'est plus ou moins éloigné du type primitif, seul conforme à sa nature. Mais il n'y a pas, à proprement parler, de lois, il n'y a pas de constitution pour des peuples dégénérés, corrompus. Il n'y a de constitution digne de ce nom que celle de la véritable nature humaine. Et c'est à retrouver cette constitution, éternelle et partout la même comme l'objet auquel elle s'applique, c'est à retrouver la législation de tous les temps et de tous les lieux, la « législation primitive », que le philosophe doit s'attacher, plutôt qu'à décrire des coutumes diverses et à en chercher les raisons.

Une autre thèse encore, chère à Montesquieu, rencontre une vive opposition chez Bonald : c'est le fameux principe de la séparation des pouvoirs, la division en puissance législative, puissance exécutive et puissance judiciaire. Apôtre de l'unité du pouvoir, voué dans tous ses écrits à la défense et à la restauration de cette unité que la révolution a brisée, Bonald ne peut que s'élever avec énergie contre la division préconisée dans l'*Esprit des Lois*. Cette division est, pour lui, « le dogme fondamental de la politique moderne » (1), la source des désordres qui ont agité les Etats. Il importe d'en faire justice. Dans la lutte qu'il engage contre elle, Bonald est heureux de trouver, une fois encore, un auxiliaire en son adversaire habituel, en J.-J. Rousseau, qui a fort justement soutenu que la souveraineté est indivisible : il ne manque pas de rapporter le passage célèbre du *Contrat* où les « politiques » qui divisent la souveraineté sont comparés à ces charlatans du Japon qui dépècent un enfant aux yeux du public, en jettent les membres en l'air, et font « retomber l'enfant vivant et tout rassemblé ». A Montesquieu, d'ailleurs, il oppose Montesquieu lui-même. N'a-t-il pas dit que « le pouvoir est la volonté générale de l'Etat »? Or, réplique Bonald, l'Etat n'a qu'une volonté, celle de sa conservation : il n'a donc qu'un pouvoir. En réalité, Montesquieu a confondu deux choses bien distinctes : le pouvoir et

(1) I, 580 (*Théor. pouv.*, liv. VI, chap. III).

ses fonctions, celles-ci émanant de celui-là. Le pouvoir est un, les fonctions sont multiples. Rien sans doute ne s'oppose à ce que les fonctions soient déléguées à des personnes ou à des corps distincts, pourvu que le pouvoir qui délègue reste toujours la volonté qui commande. Sinon, s'il y a une division du pouvoir lui-même, s'il y a ainsi plusieurs pouvoirs dans un même État, c'est l'insurrection des fonctions contre le pouvoir dont elles émanent, c'est la révolution à l'état permanent.

La théorie de la séparation des pouvoirs est d'ailleurs marquée, pour Bonald, d'un caractère qui, en dehors de toute autre raison, suffirait à la rendre détestable : elle est d'origine anglaise. De même que Rousseau ne voit que Genève et met les plus grands États sur le lit de Procuste de ce canton de la Suisse, les mesurant tous à sa taille, de même Montesquieu, qui a rapporté d'un séjour en Angleterre une admiration sans bornes pour la constitution de ce pays et pour le principe de la séparation des pouvoirs qui y est renfermé, ne voit plus qu'elle et son principe, et, la tenant pour la seule sauvegarde de la liberté, la propose en modèle à tous les pays. Or, Bonald a rien moins que de la sympathie pour nos voisins d'Outre-Manche, et il déplore, comme nous savons (1), cette fureur de les imiter que Voltaire a mise à la mode chez nous (2). Cela suffit déjà à expliquer sa répugnance pour une constitution qui d'ailleurs, estime-t-il, par le mélange des deux éléments dont elle est faite, monarchie et démocratie, porte dans son essence même son arrêt de mort.

Ainsi, qu'il s'agisse de la division des pouvoirs, de la diversité des lois et des constitutions et des raisons de cette diversité, de l'influence du climat sur les mœurs et la législation des peuples, ou des principes professés en commun, estime-t-il, avec Rousseau, sur chaque point, sur chaque thèse, Bonald prend le contrepied de Montesquieu, et finalement il ne le juge pas avec moins de sévérité que l'auteur du *Contrat social*. Sans doute, il accorde que Montesquieu aurait pu être le « créateur de la science politique », comme il reconnaît que Rousseau rencontre quelques solides principes (3); mais si l'un et

(1) Cf. ci-dessus 1re partie, chap. I et II.

(2) II, 557 (Considérations sur la France et l'Angleterre, 1806).

(3) II, 580 (De la langue de la politique) et I, 129. Cf. I, 1091.

l'autre aperçoivent de grandes vérités et les expriment avec énergie, ce n'est, dit-il, que pour les abandonner aussitôt et se contredire. Rousseau confond dans l'homme la domination avec la liberté, dans la société la turbulence avec la force, l'agitation avec le mouvement, l'inquiétude avec l'indépendance, et il veut « réduire en théorie le gouvernement populaire, c'est-à-dire fixer l'inconstance et *ordonner* le désordre. » Montesquieu ne tombe pas dans une moindre contradiction : par état et par préjugé, il est partisan de l'unité du pouvoir, et par affection philosophique, du gouvernement populaire; par ses aveux, il est favorable aux sociétés « unitaires », et, par ses principes, aux sociétés opposées, écrivant ainsi « sans plan et sans système ». Rousseau, après avoir laborieusement édifié son système de gouvernement, exprime, en terminant, la crainte qu'il soit impraticable et fait ce bien significatif aveu que son ouvrage est à refaire (1). Montesquieu, de son côté, n'eût-il pas désavoué sa doctrine, s'il lui avait été donné d'être le témoin des tragiques événements qui se déroulèrent à la fin du siècle et qui furent l'application des principes qu'il avait posés? Pour Rousseau comme pour Montesquieu, l'éclat du style et le prestige du nom (2) ont accrédité les erreurs qu'ils ont répandues; mais si leurs contemporains ont vu en eux des hommes de génie, la postérité, « qui juge les écrits par leurs résultats et les opinions par les événements », les appellera seulement des « hommes de beaucoup d'esprit »; car « on erre avec esprit, dit Bonald, et non avec génie ». L'influence de leurs écrits s'est exercée dans des milieux différents et par des moyens différents, mais l'effet a été le même. L'*Esprit des Lois* a été « l'oracle des philosophes du grand monde », le *Contrat social* fut « l'Evangile des philosophes de collèges ou de comptoirs », et « comme les écoles tiennent toujours quelque chose du tour d'esprit, du caractère de leurs fondateurs, les adeptes de J.-J. Rousseau, tranchants comme leur maître, attaquèrent à face ouverte les principes de l'ordre social, que les partisans de Montesquieu ne défendirent qu'avec la faiblesse et l'irrésolution que donnent une doctrine équivoque et un

(1) II, 580. « Mais, disait-il, je n'en ai ni le temps ni la force. » (Rapporté par Dussault, *De mes relations avec J.-J. Rousseau*).

(2) I, 1091 et suiv. (*Légis. prim.*, disc. prél.).

maître timide et indécis. » Bonald propose de donner comme véritable titre du *Contrat social* cette appellation qui, dans sa mordante ironie, résume bien tous ses griefs contre Rousseau : « *Méthode à l'usage des sociétés pour les éloigner de leurs inclinations naturelles, ou de la nature* » (1). Il n'est pas, finalement, moins dur pour l'*Esprit des Lois*, qu'il qualifie d'ouvrage « antireligieux », « antipolitique », « antisocial. »

Ainsi Montesquieu et Rousseau sont renvoyés dos à dos; un même anathème frappe l'*Esprit des Lois* et le *Contrat social*. C'est qu'en réalité, pour si différentes que puissent être dans le détail les doctrines, elles sont entachées, aux yeux de Bonald, de la même hérésie : l'esprit individualiste les anime. De part et d'autre, c'est la foi en la valeur propre de l'individu, la foi à la raison individuelle, à son droit souverain de légiférer : la société n'existe que pour et par les individus; elle a sa fin en eux, dans le plein et libre épanouissement de leurs droits. Bonald prend la contre-partie de cette thèse : c'est à un point de vue diamétralement opposé qu'il se place (2).

III

CONDORCET

Si les noms de Montesquieu et de Rousseau reviennent sans cesse dans les écrits de Bonald, il n'en est pas de même de celui de Condorcet, qu'il cite plus rarement. Sans doute, il ne méconnaît point son rôle dans la préparation (3) et dans la réalisation de la Révolution; il sait la part active qu'il a prise aux travaux de l'Assemblée Législative et de la Convention, à la rédaction de la Déclaration des droits de l'homme de 1793, à l'élaboration de la Constitution de l'an I, à l'organisation de la République; il sait si sa participation au procès de Louis XVI (aveuglé par l'esprit de parti, il la dénature sin-

(1) I, 160 (*Théor. pouv.*, liv. I, chap. III). Cf. I, 129 (id. préf.).

(2) Sur Montesquieu et Bonald, voir encore ci-dessous, chap. VI, parag. II et III (Les diverses formes de gouvernement; le principe de la démocratie et de la monarchie).

(3) Cf. II, 370 (Des corps administratifs, 1829).

gulièrement) (1); il n'ignore pas ses attaques violentes contre la religion et contre les prêtres. Ce sont là des titres sérieux à son antipathie, de solides raisons pour le combattre avec la même énergie, avec plus de force encore (puisqu'il a vécu ses théories) que ses deux adversaires de prédilection. Mais il ne paraît l'avoir connu qu'au moment où il venait d'écrire la *Théorie du pouvoir* (2). L'*Esquisse des progrès de l'esprit humain*, composé dans les circonstances tragiques qu'on sait, lui parvint à Constance ; il s'empressa de publier un *Supplément* (3), où il consignait les réflexions que lui inspirait ce tableau de la marche de l'humanité. Une courte analyse de ces réflexions nous montrera comment Bonald entend et juge Condorcet et, par constraste, précisera sa propre doctrine.

Il voit dans l'*Esquisse* (surtout sans sa dixième et dernière partie, où « l'auteur embouche la trompette prophétique ») comme l'*Apocalypse* du nouvel Evangile, dont la Déclaration des droits de l'homme est, si l'on peut dire, le décalogue, et dont la République française a été l'application; et il tient cet ouvrage (qui ne respire, dit-il, que le mépris de toute religion et la rage contre la religion chrétienne, la haine de la monarchie et le dédain de tout gouvernement qui n'est pas populaire), pour la dernière production de la philosophie, dans le procès qu'elle a intenté à la société. Ce n'est d'un bout à l'autre, déclare-t-il, qu'un sophisme déguisé, « présenté avec un *entourage* d'érudition et un appareil de science capable d'en imposer au lecteur médiocrement instruit ou peu sur ses gardes. »

Ainsi prévenus, considérons tour à tour le fond de ce « sophisme » et l'art avec lequel il est présenté.

Le thème que développe Condorcet est que les progrès des sciences rendent les hommes meilleurs et les sociétés parfaites. Cela suppose d'abord que « l'homme fait et perfectionne la société »; et nous savons que c'est là, aux yeux de Bonald, l'hérésie fondamentale des philosophes du XVIIIe siècle. Puis, il n'est pas vrai que les sciences améliorent l'homme. Sans doute,

(1) Condorcet, adversaire de la peine de mort, avait demandé la peine la plus grave qui, dans le Code pénal, venait après elle (Alengry, *Condorcet*, 180). Bonald entend par là un raffinement de supplices (I, 727 n. 1).

(2) Au moment, dit-il, où elle « sortait de la presse » (I, 721).

(3) I, 721-742 (*Supplément* aux deux premières parties de la *Théorie du pouvoir : Observations* sur un ouvrage posthume, etc.).

la vie calme, méditative du savant, sa constitution physique même, « presque toujours faible ou usée par l'étude », le préservent des passions orageuses qui pourraient troubler sa tranquillité, mais elles le disposent en revanche aux « passions calmes et froides », qui « se nourrissent de la contemplation de soi-même et du mépris des autres », à l'orgueil, « source de tous les désordres de la société et de tous les malheurs de l'espèce humaine » : il a la passion de dominer par ses opinions ou par son esprit, comme d'autres par leur corps ou leur force (le moyen seul diffère). Les sciences n'ajoutent donc rien à la vertu de l'homme. Elles n'ajoutent que peu à son bonheur. Loin d'ailleurs d'aider à conserver la société, elles servent plutôt à la détruire, par l'extension qu'elles donnent au commerce et au luxe, qui corrompent l'homme.

Quant à l'espoir que nourrit Condorcet d'établir sur la base rigoureusement certaine des mathématiques, en particulier sur le calcul des probabilités, les devoirs des hommes et les règles des sociétés, en un mot la morale et la politique, il ne rencontre chez Bonald qu'un scepticisme plein de dédain et même d'indignation. Un temps viendra donc, s'écrie-t-il, où tout, absolument tout ce qui a rapport aux facultés, même intellectuelles, de l'homme, aux règles des mœurs et des devoirs, aux principes de l'ordre social, sera « pesé, mesuré, calculé », la vérité « comme la matière », la vertu « comme l'étendue », le bonheur « comme la quantité »! La conscience ne sera plus qu'une équation, la morale ne sera plus qu'un problème! Il se refuse à voir là « autre chose que des mots ».

Tout le raisonnement de Condorcet conduit logiquement à cette conclusion (bien naturelle, dit-il, de la part d'un homme qui a la conscience de son savoir et une haute opinion de son talent), c'est que, si les sciences perfectionnent la société, le prix de la gouverner revient naturellement aux savants. Le « sophisme » était assuré de faire une brillante fortune parmi la foule de ces demi-savants, dont les *Dictionnaires*, les *Encyclopédies*, les *Journaux* ont si fortement accru le nombre et qui se croient tous appelés à instruire les hommes et à diriger les sociétés. L'art avec lequel il est présenté ne pouvait qu'aider à son succès. Sa méthode, dit Bonald, est « simple et exacte » : elle consiste à aller du connu à l'inconnu, du vrai au vraisemblable. Mais, qu'on y prenne bien

garde : il change perpétuellement d'objet et conclut sans cesse du physique au moral. Ainsi, des progrès réalisés dans les sciences naturelles et les arts, il passe adroitement à des conjectures sur les progrès que l'homme fera dans la science des mœurs, dans les règles de ses devoirs, dans le perfectionnement de l'ordre social. Il confond continuellement « la certitude de ce qui est et l'espérance de ce qui doit être ». Or, quel contraste entre ces espérances et les réalités obtenues! Quel cruel démenti donné par les faits! La philosophie promettait à la société vertu, bonheur, immortalité; elle n'a donné que corruption, misère, mort. Sans doute, Bonald partage la foi de Condorcet en la « perfectibilité indéfinie » de la nature humaine; mais à la différence de l'auteur de l'*Esquisse*, qui attend ce progrès de l'homme lui-même, il ne l'attend, lui, que de la société. L'histoire n'apporte-t-elle pas ici son témoignage? Ne montre-t-elle pas que, dans tous les temps et chez tous les peuples, la perfection de l'homme a suivi les progrès de la constitution de la société, et qu'au contraire son imperfection a été la suite de la « déconstitution » de la société? Ne montre-t-elle pas que, bien loin de perfectionner la société, l'homme, par son intervention, ne fait que retarder ou même empêcher son perfectionnement?

En somme, pour Bonald, le procès entre la philosophie et la société se trouve réduit à des termes très simples : ou la société fait l'homme par sa constitution, ou l'homme fait la société par ses découvertes; ou bien encore, la société se *fait* elle-même et *fait* l'homme, ou l'homme se *fait* lui-même et *fait* la société. L'expérience est là pour répondre.

Ces « Observations » de Bonald sur l'*Esquisse* de Condorcet apportent un utile complément à ce que nous a déjà révélé, sur sa façon de concevoir la science politique, son appréciation des doctrines de Montesquieu et de Rousseau. Sans doute, elles se ressentent de l'état d'esprit dans lequel il avait dû lire cet ouvrage qui, par ses déclamations contre la religion et la monarchie, contre les prêtres et les rois, heurtait de front ses sentiments les plus intimes, ses convictions les plus chères : elles ne témoignent pas de cette sérénité qui lui eût permis de reconnaître que, sur bien des points, non négligeables, (caractère naturel, spontané de la vie sociale; opposition de la raison et de l'imagination, de l'observation des faits et des théo-

ries et systèmes; rôle de l'histoire, etc.) (1), il est moins loin qu'il ne le croit de celui qu'il condamne sans restriction. Mais elles n'en accusent que plus fortement la profonde divergence de points de vue qui le sépare de l'auteur de l'*Esquisse* et qui est la même qui le sépare de l'auteur du *Contrat* et de l'auteur de l'*Esprit des Lois*. Condorcet, comme Montesquieu et Rousseau, croit à la valeur absolue de l'individu, à ses droits naturels et imprescriptibles, à la liberté et à l'égalité foncières de tous les hommes : il y a là, pour lui, une force inviolable devant laquelle doit s'arrêter la puissance de l'Etat. Bonald, au contraire, ne connaît l'individu que dans la société, il lui accorde des devoirs bien plutôt que des droits, et il dénonce l'égalité comme contraire à la nature. Pour Condorcet, bien qu'il admette le caractère nécessaire, naturel, spontané, de la vie sociale, bien qu'il ne parle ni d'état de nature ni de contrat social, pour lui, comme pour Montesquieu et pour Rousseau, la société apparaît toujours comme une œuvre artificielle : la raison humaine peut la façonner au gré de son idéal. Or, cet artificialisme répugne particulièrement à Bonald. Il tient la société pour l'œuvre de la nature; il n'admet d'autre législateur que la nature. L'idée de l'intervention de l'homme dans la formation ou le développement du corps social le choque à ce point qu'il relève, chez Condorcet, comme un défi à la raison, l'expression même d'*art social* pour désigner l'application à la société des principes établis par la science sociale. Expression remarquable, dit-il : « la philosophie fait de la société un *art*, la nature en fait un *être!* » (1). En leur concision, ces mots résument d'une façon lumineuse l'irréductible opposition entre Bonald et les philosophes du XVIII[e] siècle, réformateurs de la société et constructeurs de systèmes et de constitutions.

Caractère artificiel des sociétés, droit pour l'individu de se constituer juge des institutions et législateur des peuples, substitution de théories et de systèmes arbitraires aux constitutions de la nature, autant de traits communs que Bonald relève dans

(1) Il aurait souscrit aussi à ses railleries sur le régime parlementaire anglais et la théorie, chère à Montesquieu, de la division des pouvoirs. (Voir Alengry, *Condorcet*, 556.)

(2) I, 730, note 1.

le *Contrat social*, dans l'*Esprit des Lois*, dans l'*Esquisse des progrès de l'esprit humain*. Montesquieu, Rousseau, Condorcet croient à la bonté native de l'homme et à la souveraineté de la raison personnelle; ils mettent l'individu au-dessus de la société. Un même esprit anime leurs œuvres : l'esprit individualiste.

Un changement complet d'attitude s'impose donc. C'est à un point de vue social et non individuel qu'il faut se placer. Il faut considérer la société, et non l'individu : la société avec son autorité extérieure, ses lois naturelles, nécessaires, immuables, et non l'individu avec son inconstance, sa faiblesse, ses caprices, ses passions.

Pour mieux marquer ce point de vue, auquel Bonald se place contre Rousseau, Montesquieu, Condorcet, remontons, avec lui, jusqu'à la source d'où il fait dériver toutes les erreurs des trois grands publicistes et tous les maux de la Révolution, qui en ont été la suite; remontons jusqu'à la source de l'individualisme, qui n'est autre, pour lui, que la philosophie même, c'est-à-dire la philosophie moderne, la philosophie de libre examen et de raison individuelle, et, par delà la philosophie, qui n'a d'ailleurs servi que d'intermédiaire entre la révolution religieuse et la révolution politique, la Réforme, la Réforme protestante du XVIe siècle .

CHAPITRE II

CRITIQUE DE L'INDIVIDUALISME *(suite)*

LA PHILOSOPHIE ET LA RÉFORME

I

LA PHILOSOPHIE (1)

Bonald définit la philosophie « la science de Dieu, de l'homme et de la société » (2), ce qui équivaut, selon son propre aveu, à lui donner comme objet l'ensemble même de toutes les connaissances : les sciences théologiques qui se rapportent à Dieu, les sciences physiques qui se rapportent à l'homme et les sciences morales et politiques qui se rapportent à la société. Mais, en fait, c'est ce dernier groupe de connaissances qu'il paraît le plus souvent viser sous le nom de philosophie (Il est vrai, d'ailleurs, que l'objet des sciences morales et sociales est inséparable, à ses yeux, et de la cause première et de la nature propre de l'homme). Maintes fois, il déplore que la philosophie ne soit plus aujourd'hui ce qu'elle était jadis (la sagesse, l'amour de la sagesse (3), la science des choses morales et générales), qu'elle ne signifie plus que la recherche de la vérité, et même quelque chose de moindre : toute manière *généralisée* de considérer les objets, quels qu'ils soient; que, pour le plus grand nombre, elle ne soit même plus que l'art de se passer de la religion. Comme Socrate il voudrait ramener la philosophie du ciel sur la terre, des inutiles spécu-

(1) Voir *Théor. pouv.*, II[e], liv. VI, chap. X (Parallèle de la religion et de la philosophie); *Essai anal.*, Disc. prél. (Religion et philosophie); Du *Divorce*, préf.; *Légis. prim.*, disc. prél. (I. de la philosophie); *Recherches philosophiques*, chap. I[er] (De la philosophie) et chap. suiv.; *Princ. const.*, introduction; *Discours sur la vie de J.-C.* (conclusion); *Si la philosophie est utile* pour le gouvernement de la société, (III, 530).

(2) III, 41 (*Rech. philos.*, I).

(3) III, 29. Cf. I, 1054 (*Légis. prim.*, disc. prél.)

lations sur les faits et les lois de l'univers physique à l'étude de l'homme moral et surtout de l'homme social. C'est toujours avec un certain dédain qu'il parle des sciences de la nature (1), dont nous venons de voir qu'elles ne peuvent, d'après lui, rendre l'homme meilleur, ni même plus heureux : faites pour la seule satisfaction des besoins du corps, elles ne sauraient retenir l'attention du philosophe qui, s'il ne veut tomber dans le matérialisme grossier, doit élever plus haut sa pensée. L'homme et la société, les principes de la morale et de la politique, voilà, semble-t-il, pour Bonald, le véritable objet de la philosophie, le seul digne de ce nom, qui signifie « amour de la sagesse ».

Mais si la philosophie consiste ainsi avant tout, sinon exclusivement, dans la connaissance des vérités morales et sociales, elle est donc inutile, pour Bonald, partout où ces vérités sont connues, soit qu'elles aient été conservées dans leur pureté originelle, soit qu'après s'être obscurcies ou même effacées, elles aient été enfin retrouvées. Elle n'existe pas, elle ne devait pas exister (2) chez le premier peuple qui nous soit « connu par des monuments historiques, religieux, littéraires », chez le peuple juif, qui, ayant reçu directement de Dieu et ayant conservé fidèlement, par la transmission de la parole divine, les vrais principes de la conduite morale et de la vie sociale, n'avait pas à demander aux « vaines opinions » des hommes ce qu'il trouvait dans ses traditions et ses livres. Elle n'apparut (en Orient, en Grèce) que chez les peuples qui, après avoir perdu le souvenir des traditions primitives et après s'être vainement ingéniés à les retrouver dans les conceptions aussi bizarres que puériles de leur imagination, durent chercher dans leur propre raison « ce qu'ils ne pouvaient plus reconnaître dans les croyances de la société ». Et du jour où, par la bouche même de son Fils, Dieu a fait à nouveau entendre sa parole aux hommes et les a remis en possession des vérités trop longtemps oubliées, il semble bien que de ce jour-là, pour Bonald, la philosophie est redevenue inutile; tout au

(1) Cf. I, 727 et suiv. (*Observations* sur ouv. de Condorcet); III, 1135 et suiv. (*Des sciences, lettres et arts*, mai 1807); I, 1058 et 1062 (*Légis. prim.*, disc. prél.) : « *La société ne va ni mieux ni plus mal avec des opinions vraies ou fausses sur la physique.* »

(2) *Rech. philos.*, chap. I.

moins ne paraît-il la concevoir qu'unie à la religion, marchant de pair avec elle et dans la voie qu'elle lui trace : l'homme n'a plus à chercher, en effet, du moment qu'il sait.

Considérons ceux qu'on appelle les philosophes, ceux qui veulent savoir. Que trouverons-nous toujours, dit-il, à la base de leurs recherches? La prétention d'opposer à la raison générale de la société leur propre raison individuelle, à l'évidence de l'autorité l'autorité de l'évidence (selon une antithèse qu'il affectionne), à la raison divine la raison humaine, et d'un mot qui résume tout à la religion la philosophie. Nous pouvons nous en assurer en jetant, avec lui, un coup d'œil sur l'histoire des systèmes philosophiques. Suivons-le dans cet examen où il prend tour à tour pour guide, dans les *Recherches philosophiques*, l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie* de Dégérando, et, dans le *Principe constitutif des sociétés*, l'*Essai* de Damiron sur l'*Histoire de la philosophie en France au XIX^e^ siècle.*

§ I^er^. — *L'Idéologie et le Rationalisme.*

Nous pouvons passer sur l'Antiquité et le Moyen-Age, que Bonald ne paraît connaître que par l'ouvrage qu'il a en main. De la philosophie moderne (deux termes qui, pour lui, jurent d'être accouplés; car, en morale, dit-il, toute doctrine qui n'est pas aussi ancienne que l'homme est une erreur) (1) nous retiendrons sa critique de l' « idéologie » (2) et du rationalisme.

Sa critique de l'idéologie contient une originale condamnation de la méthode subjective et un curieux appel à la méthode objective, où il n'est pas interdit de voir l'annonce de la magistrale argumentation d'Auguste Comte contre l'observation interne. C'est dans la seule analyse de l'esprit humain, dans l'observation de la pensée, dans une sorte de « dissection de la faculté pensante » (3), que Condillac et les philosophes du XVIII^e^ siècle qui continuent la doctrine sensualiste, cherchent la solution du problème de l'origine des connaissances. Bonald s'élève contre ce procédé : il le déclare impossible.

(1) I, 1058.

(2) Ce mot désigne, pour lui, tout système qui dérive de Condillac : sensualisme, école écossaise, matérialisme.

(3) I, 1082.

C'est demander à l'esprit de se connaître soi-même. Or, notre esprit, dit-il, n'est qu'un instrument qui nous a été donné pour connaître ce qui est hors de nous; l'employer à s'étudier lui-même, c'est le faire servir tout à la fois « d'instrument pour opérer et de matière même de notre opération » (1) : labeur ingrat et sans résultat possible, et qui ressemble tout à fait à l'occupation d'un artisan qui, pour tout ouvrage, et dépourvu de matière, se bornerait à examiner, compter, disposer ses outils, et passerait son temps à les polir. C'est folie de prendre ainsi en soi-même le point d'appui sur lequel on veut s'élever, c'est se mettre dans la position d'un homme qui voudrait se peser lui-même sans balance et sans contrepoids. L'âme ne peut pas plus se penser elle-même directement, sans un moyen qui la rende en quelque sorte extérieure, que l'œil ne peut se voir sans miroir : de même que nous ne pourrions jamais connaître les traits de notre visage, si nous n'en voyions l'image dans un miroir ou dans tout autre objet qui les réfléchit, de même nous ne parviendrons jamais à connaître les diverses opérations de notre âme, si nous n'en saisissons au-dehors, dans quelque signe sensible, la manifestation extérieure. A nous interroger ainsi nous-mêmes, nous sommes les jouets de nos propres illusions, et « nous prenons l'écho de notre propre voix pour la réponse de la vérité ». A nous obstiner à « creuser nos idées pour y chercher nos idées », à vouloir connaître notre esprit « au lieu de chercher à 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 cette stérile contemplation de lui-même : « triste jouissance, dit Bonald, d'un esprit timide que je n'oserais appeler étude et qui le rend inhabile à se porter au dehors et infécond à produire. »

Ainsi, vingt ans environ avant Auguste Comte, en des termes et par des comparaisons qui semblent annoncer les termes mêmes et les comparaisons dont se servira le fondateur du positivisme, Bonald prononce la condamnation de l'observation

(1) III, 34 (*Rech.*, I). Cf. III, 169 et I, 1082.

interne et proclame la nécessité, pour connaître la pensée, de ne l'étudier que du dehors, dans sa manifestation extérieure, objectivée en un signe évident pour tous. Ce signe, cette manifestation extérieure n'est autre, pour lui, que le mot, la parole, dont nous verrons bientôt le rôle dans sa doctrine philosophique et sociale. Certes, la nature de ce fait extérieur, l'origine qu'il lui assigne, les conséquences qu'il tire de cette origine, nous rejettent bien loin de la théorie positiviste dont nous avons pu nous croire près un instant. Il n'en reste pas moins que, sur le terrain de la critique, dans la discussion des procédés d'introspection, Bonald peut être considéré comme un précurseur de Comte.

Du moment que les idéologues faisaient consister toute la philosophie dans l'analyse de l'esprit, dans l'observation de la conscience, dans la contemplation de soi-même, et qu'ils ne voyaient que l'homme et, dans l'homme, que ses idées et ses sensations, ils devaient, pour Bonald, par une pente fatale, aboutir à la plus désolante, à la plus « funeste », à la plus « abjecte » doctrine : au matérialisme (1). Du moment qu'ils retenaient la pensée de l'individu sur lui-même et lui faisaient ainsi perdre la connaissance de ses rapports avec les autres êtres « semblables à lui », ils faisaient évanouir en lui « l'être moral et social » et aboutissaient finalement, en morale à l'égoïsme, en politique à l'isolement. La destruction du lien social, le déchaînement des passions égoïstes, le ravalement de l'esprit, le triomphe de la matière, telles sont, pour lui, les conséquences nécessaires d'une doctrine qui ne sait pas s'élever au-dessus de l'individu et de ses sensations (2).

Si Descartes, Malebranche, Leibniz n'étaient point tombés dans de telles erreurs, c'est précisément parce qu'ils avaient cherché leur point d'appui hors de l'homme, parce qu'ils s'étaient élevés jusqu'à des *idées* qui portent comme le sceau de la divinité. Tandis que Locke et Condillac, les sensualistes et les idéologues, ne sont suivant son expression, que des

(1) Cf. I, 1059 et I, 1082. En plaçant l'homme tout entier dans ses sensations et ses organes matériels, ils auraient logiquement dû, dit-il, se borner à une étude anatomique.

(2) Mais Bonald sait reconnaître que les idéologues, et c'est pour lui de la plus haute importance, ont bien saisi et mis en lumière les rapports des signes et de la pensée (Voir ci-dessous, chap. IV).

« hommes à imagination » (1), incapables de rien voir autrement que par des images et par leurs sens, les cartésiens, au contraire, furent des « hommes à conceptions » : ils ont jugé par leur entendement et saisi dans les idées quelque chose qui ne vient pas des sens, apercevant ainsi la véritable solution du problème de la connaissance.

Une solution purement rationnelle, toutefois, ne saurait satisfaire Bonald, dont nous ne pouvons guère attendre, malgré le tribut d'éloges payé aux grands philosophes rationalistes, qu'il leur donne pleinement la main. La doctrine des idées innées appelle des réserves. Sans doute, elle est dans la tradition de Platon, des Pères de l'Eglise, des docteurs du moyen âge; elle donne un moyen assuré de relier la pensée humaine à l'intelligence divine : et cela devrait suffire pour l'adopter. Mais elle offre aussi des dangers (2). N'y peut-on déceler la tare, si nous osons dire, de l'inspiration personnelle? Les idées sont, dit-on, gravées dans l'esprit de chacun : ne sera-t-on dès lors pas porté à ne plus chercher qu'en elles, c'est-à-dire en soi, dans sa conscience, les règles de la vie, les principes du vrai et du bien? Ne sera-t-on pas conduit à substituer à la révélation surnaturelle, une révélation toute naturelle, à la parole même de Dieu la voix de la conscience, à la force stable d'une autorité extérieure la libre fantaisie de l'interprétation individuelle? Mais ne reconnaît-on pas là le dogme du *sens privé* et de l'*illumination particulière*, cher aux théologiens de la Réformation? N'y peut-on apercevoir le germe de la doctrine de J.-J. Rousseau, de ces « lois naturelles », de ce droit naturel, de cette religion naturelle que chacun, sans aucune assistance du dehors, retrouve en son for intérieur? N'y faut-il pas voir aussi l'annonce de cette autonomie que Kant veut assurer à la conscience morale? Il y a là, on le conçoit, de quoi causer quelque inquiétude au philosophe traditionaliste.

Ce n'est pas à la philosophie (même à une philosophie profondément pénétrée de religion, comme celle de Malebranche — ou celle de Leibniz), mais à la religion elle-même, qu'il

(1) I, 1080. Sur la différence entre *imaginer* et *idéer*, voir ci-dessous, chap. IV, parag. II.

(2) Telle nous paraît être la pensée de Bonald, d'après les textes relatifs aux idées innées (I, 1065 et suiv.; III, 25 et suiv.; III, 197 et suiv.).

faut demander la solution. On la cherchait bien loin, dit Bonald, « dans les hauteurs inaccessibles du pur intellect », on l'avait bien près; la religion « la mettait, pour ainsi dire, sous la main de tout le monde et dans la bouche des enfants » (1) : la révélation donne la clef de l'énigme. Les idées sont innées, sans doute; mais elles le sont dans la société, et non dans l'homme; elles le sont dans leur expression qui fait corps avec elles, dans la parole qui est le véhicule grâce auquel elles se sont transmises de génération en génération. En entrant dans la société, l'individu trouve le langage et avec le langage les idées, sans lesquelles la société ne saurait être ni se maintenir. Liée à cet élément fixe et extérieur, l'idée ne peut plus se prêter à des interprétations personnelles et arbitraires : elle s'impose, avec l'évidence de l'autorité, à tous les esprits .

Au fond, pour Bonald, la méthode des philosophes rationalistes n'est pas aussi profondément différente qu'elle peut le paraître, au premier abord, de la méthode des sensualistes et des idéologues. Sans doute, on part ici de la raison, et là des sensations ; mais en réalité, c'est toujours dans l'individu que de part et d'autre on cherche un point d'appui (2). Rationalistes et sensualistes ne jugent de la vérité que par les seules lumières de la raison individuelle, et ne cèdent qu'à la clarté de l'évidence personnelle. Le fruit de cette méthode, c'est la multiplicité, la variété, la contradiction des systèmes : faute d'une autorité extérieure, on ne sait auquel entendre. Chaque philosophe réforme celui qui le précède, en attendant d'être réformé à son tour : Descartes après Bacon, Malebranche, Spinoza, Leibniz après Descartes, Kant après eux; si bien que la philosophie attend toujours un nouveau réformateur, et n'est jamais définitive. Pas un point sur lequel les philosophes ne disputent, pas un point sur lequel ils tombent d'accord. Platon et Aristote se demandaient : Qu'est-ce que la science? Qu'est-ce que connaître? Et après tant de siècles de réflexions, d'observations, d'expériences, nous qui sommes « si fiers des progrès de la raison humaine », nous n'en savons pas plus qu'eux là-dessus, et nous cherchons encore la solution. L'incohérence règne dans les esprits, il n'y a point d'unité de

(1) I, 1065.

(2) Cf. III, 25 note 2 et p. suiv.

vues. Il y a des philosophes, pourrait-on dire, il n'y a pas *une* philosophie. Bonald en trouve le témoignage irrécusable dans ce fait (1) que le corps chargé de la direction et de la surveillance de « l'Instruction publique », l'Université de France, en élaborant les programmes et les méthodes d'enseignement, s'est contentée, pour la philosophie, d'indiquer aux maîtres les meilleurs ouvrages de toutes les écoles « indifféremment », les traités de Bacon comme ceux de Descartes, de Locke comme de Malebranche, de Condillac comme de Leibniz. Elle a ainsi estimé, avec raison, qu'il n'y avait en France ni même en Europe, « aucun système de philosophie qui fût assez universellement accrédité pour être adopté à l'exclusion de tout autre », et elle a tout naturellement fait la plus large place à l'histoire de la philosophie. Celle-ci n'est en définitive, estime-t-il, qu'une autre *Histoire des variations* des écoles philosophiques, et d'ailleurs, elle ne le cède pas en intérêt à l'histoire proprement dite : comme pour les « Etats populaires », ce n'est qu'une « histoire de guerres et de révolutions ».

Pour mettre fin à ces divergences et à ces oppositions de systèmes, pour réaliser l'unité de doctrine, il faut donc que l'homme sorte de lui-même, qu'il cherche hors de lui un point d'appui fixe où attacher toute la suite de ses raisonnements. Ce point d'appui extérieur, ce premier anneau de la chaîne de ses pensées, il ne peut le trouver que dans la société, ou plus exactement dans le fait social par excellence, dans le langage, ou mieux encore, dans le don divin de la parole, dans la révélation.

Mais à suspendre ainsi toute la philosophie au fait surnaturel de la révélation, Bonald n'efface-t-il pas toute limite entre le domaine de la foi et le domaine de la raison, et ne supprime-t-il pas, en fait, la philosophie au profit de la religion? Sans doute, et suivant ses propres déclarations (2), il ne commence point par invoquer l'autorité des Livres saints; il se borne à demander à ceux-ci la confirmation de ce qu'il a d'abord établi par le raisonnement. Mais il n'en reste pas moins qu'il tend à une union si étroite de la philosophie et de la religion

(1) Voir ci-dessus, Ie partie, chap. V.

(2) I, 17, 22, 44 (*Princip. const.* Introduction et chap. II).

qu'on ne voit plus comment la première peut garder un caractère original et une existence propre.

§ 2. — *L'Eclectisme* (1).

Cette union, et, pour dire exactement, cette confusion de la philosophie et de la religion apparaissent à l'évidence dans le nom même de *philosophie religieuse* dont Bonald désigne sa propre doctrine (2) pour l'opposer aux deux autres écoles (sensualiste ou matérialiste et éclectique) qui se partagent les esprits au XIX[e] siècle.

C'est sans bienveillance et même avec une certaine amertume qu'il juge l'éclectisme. Il s'en prend au mot même d' « éclectique » sur lequel il équivoque étrangement. Etymologiquement, dit-il, une école éclectique est une école qui *choisit*, donc, puisqu'elle n'a pas encore fait son choix, une école qui cherche et qui, par définition, cherchera toujours. Or, déclare-t-il, il n'y a de véritable école que celle qui « sait ou croit savoir ». De deux choses l'une, d'ailleurs, ajoute-t-il, ou cette école choisira enfin et par là perdra son caractère et son nom d'éclectique; ou, pour le conserver, elle s'abstiendra de choisir, et alors, dans l'indifférence entre les systèmes, elle aboutira au scepticisme. Mais laissons ces arguties et arrivons à des griefs plus sérieux. Ils visent la doctrine, la méthode, les écrits de l'école éclectique.

A la doctrine éclectique (s'il est toutefois permis ici de parler d'une doctrine) Bonald reproche de n'être jamais qu'un « système moyen » entre des systèmes opposés : système moyen entre celui de la sensation et celui de la tradition ou de la révélation, entre le matérialisme et le spiritualisme (avec la prétention d'être plus large que celui-là, plus positif que celui-ci); système moyen entre l'irréligion et la foi, entre l'athéisme et le « théisme » (qu'il croit concilier avec un vague déisme, qui n'est en réalité que de l'athéisme déguisé); système moyen entre le mal et le bien, entre l'anarchie et l'ordre, entre la démocratie et la monarchie (combinées en cette forme mixte de gouvernement, représentatif ou monarchie constitutionnelle, qui

(1) Voir I, 5 et suiv. (*Princip. const. Introduc.*)

(2) Et, avec la sienne, celle de de Maistre, de Lamennais et d'Ekstein.

a les préférences marquées des philosophes modernes). Une telle doctrine, toujours à mi-chemin de la vérité et de l'erreur, « système d'entre-deux » pour se servir du mot de Pascal, ne pouvait trouver grâce devant un esprit absolu comme Bonald, incapable d'admettre, en philosophie comme en morale, en religion comme en politique, la moindre concession à ce qu'il tient pour l'erreur : la vérité n'est pas un milieu, comme le croient les éclectiques; tout essai de concialiation avec l'erreur, toute demi-mesure est coupable à ses yeux.

Dans sa critique de la méthode de l'éclectisme, Bonald reprend ce qu'il a dit de la méthode des idéologues, de l'observation interne, de l'analyse psychologique, de l'impossibilité pour la conscience d'être à la fois le sujet et l'objet de l'observation.

Quant aux écrits « sortis » de cette école, il les juge fort sévèrement, et pour la forme et pour le fond. Je doute, dit-il, que personne, « hors leurs auteurs » ou leurs « traducteurs », ait pu les « lire jusqu'au bout sans une extrême fatigue ». Le style en est vague, abstrait, sans couleur et sans vie; la pensée est aride, subtile, obscure. Les mots de « subjectivité », de « réflexivité », « d'intimité » de la conscience (1), « de raison personnelle » et de raison impersonnelle », etc., reviennent trop souvent, à son gré, et il avoue sincèrement n'y rien comprendre, quoique assez accoutumé, dit-il, à des études sérieuses. Cette analyse minutieuse de l'esprit, cette « généalogie » de nos idées, de nos sentiments, de nos volontés, lui paraissent rien moins que claires et ne sauraient, estime-t-il, faire l'objet d'un enseignement. Elle n'est d'ailleurs, pour lui, d'aucune utilité pour apprendre à penser. Elle lui rappelle les leçons de grammaire de M. Jourdain. Autant vaudrait soutenir que l'homme a besoin, pour digérer ses aliments, de connaître le mécanisme de la digestion, ou, pour marcher, d'avoir étudié les lois du mouvement. Il termine par le trait suivant, qui lui paraît la meilleure preuve de la faiblesse, de l'obscurité et de l'incohérence du système éclectique, et qui entraîne sa condamnation : l'Académie, ayant mis au concours, pour sujet de prix annuel, l'explication de l'éclectisme, personne n'a ré-

(1) « Ils n'étudient que leur *conscience*, qui ne veut dire en langage philosophique, que la science de soi, *sui scientia.* » (I, 9).

pondu à l'appel; et, ajoute-t-il, « personne ne pouvait y répondre : c'est une énigme qui n'a pas de mot ».

A l'école éclectique, présentée de façon si peu sympathique, Bonald oppose l'école de philosophie religieuse. Entre les deux le contraste est parfait. Là, c'est dans l'homme, dans la conscience de l'individu, qu'on prend son point d'appui; ici, c'est hors de l'homme, en Dieu même. Là, on ne procède que par « inspiration » et « sens privé », tout comme dans le calvinisme; ici, on ne se repose que sur un fait extérieur, positif, la *révélation*, la parole même de Dieu, telle qu'un « enseignement traditionnel ou historique » l'a transmise jusqu'à nous. D'un côté c'est la philosophie de raison individuelle, et de l'autre la philosophie d'autorité générale. Ici, comme fruit naturel de la raison, de la conscience individuelle, c'est la multiplicité et la contradiction des systèmes : les principes mêmes sont objet de dispute. Là, au contraire, par la foi, par l'autorité, c'est la parfaite unité de vues et de doctrine : point d'autre diversité que celle qui vient de l'application de principes communs à des objets différents.

En résumé, ce que Bonald poursuit chez les éclectiques, comme chez les idéologues et les rationalistes, c'est l'esprit de libre examen, c'est la réflexion personnelle, l'appel à la seule évidence de la raison, c'est, en un mot, la philosophie. Et ce qu'il oppose à la philosophie, à l'évidence, à la raison, c'est toujours, en définitive, la religion. Sans doute, par l'expression de « philosophie religieuse », il pense concilier, en les unissant, la foi et la raison, la religion et la philosophie; mais, si de cette dernière il garde le mot, peut-on dire vraiment qu'il conserve la chose?

§ 3. — *La Philosophie et la Religion.*

« Chrétiens, s'écrie Bonald, à la première page de la *Théorie du pouvoir religieux*, il est temps de justifier notre foi; philosophes, il est temps de justifier votre incrédulité. Le grand procès de la religion et de la philosophie n'a que trop duré. » Témoin de l'assaut donné par les philosophes, au nom de la raison, à la monarchie et au catholicisme, il ne voit plus dans la philosophie que l'hydre à détruire, le monstre à terrasser. Il n'aura de trêve qu'il ne l'ait délogée de la place qu'elle a usur-

pée sur la religion, qu'il n'ait rétabli celle-ci dans ses droits et son rôle. Aussi ne cesse-t-il, dans son œuvre, de les opposer l'une à l'autre, pour faire ressortir, en un saisissant parallèle, la supériorité de cette dernière (1).

La supériorité de la religion sur la philosophie tient essentiellement (il ne se lasse pas de le répéter), à ce que celle-ci veut chercher dans l'individu ce que celle-là ne croit pouvoir trouver qu'en dehors et au-dessus de l'individu. Les passions troublent la raison humaine et sont un empêchement à la vertu. Mais tandis que la religion place hors de l'homme, en Dieu, les moyens de contenir l'homme, la philosophie, comptant sur le seul intérêt, prétend régler l'homme par l'homme, « l'homme intérieur par l'homme intérieur » (2). Alors que la religion (3) a pleine autorité pour dicter des lois à l'individu et à la société (parce qu'elle dispose du pouvoir de punir et de récompenser et qu'elle met ce pouvoir hors de nous « et dans un ordre de choses définitif et inaccessible à nos passions »), la philosophie, elle, n'a que des conseils à donner et ne peut que se retirer s'ils ne sont pas suivis : elle met toute la récompense dans la vertu elle-même, et toute la peine dans le vice, mais ce n'est là bien souvent qu'une pure dérision. Tandis que la philosophie n'entretient l'homme que de sa force et de sa raison, tout en ne lui montrant que la bassesse de son être (4), la religion avertit l'homme de son extrême faiblesse, tout en lui donnant une très haute idée de sa nature. Celle-ci lui dit qu'il est fait à l'image de Dieu, mais qu'il ne peut rien sans lui; celle-là, qu'il n'est pas plus que la brute, mais que de lui-même il peut tout. La religion, société de sa nature, est faite pour la société (5) : lien naturel et nécessaire des sociétés humaines, des familles et des Etats (6), elle est la raison de toute société (7). La philosophie, au contraire, isole l'homme

(1) Voir *Théor. pouv.* IIe, VI, chap. X; *Essai*, disc. prél., *Pensées* (III, 1545); *Vie de Jésus*, conclusion (III, 606) Cf. III, 756.

(2) I, 707-708, *Théor. pouv.* IIe, liv. VI, chap. X).

(3) I, 962-965 (*Essai anal.*, disc. prél.).

(4) III, 619 note 2 (*Vie de Jésus*, conclusion).

(5) I, 55 (*Princ. const.*, pref.).

(6) II, 56 (*Divorce*, III).

(7) I, 1260 (*Légis. prim.*, Ire, II, chap. XIX). Cf. III, 556.

et ne peut servir tout au plus qu'à l'homme isolé (1). La religion fortifie la constitution de la société, la philosophie l'ébranle; l'une édifie, l'autre détruit.

On peut d'ailleurs (2), d'une façon objective et certaine, s'assurer de la valeur sociale de la philosophie : il suffit de considérer quels ont été les résultats sur la stabilité et la force des sociétés qui l'ont « cultivée ». C'est là le vrai critérium d'une doctrine : n'oublions pas, en effet, que c'est uniquement dans leur rapport à la société qu'il faut considérer l'homme et ses opinions. Or que constatons-nous? Que les peuples « les plus forts par leurs lois ou leurs mœurs », — les Juifs, les premiers Romains, les Spartiates, — ne connurent pas la philosophie ou la méprisèrent, et qu'au contraire les disputes philosophiques, ajoutées aux discussions politiques, ne firent des Grecs — cette nation d'athlètes — qu'un « peuple de sophistes », qui n'eut rien à opposer aux armes des Romains : oubliés de l'histoire, ajoute durement Bonald qui n'a pas des trésors de tendresse pour le pays qui fut le berceau de la philosophie, méprisés de leurs vainqueurs, ils ne leur servirent plus que de personnages ridicules pour leurs comédies, de parasites pour leurs tables, ou de pédagogues pour leurs enfants. Si nous passons aux temps modernes, il faut reconnaître, dit-il, qu'en Angleterre la philosophie n'a produit aucun résultat, ni bon ni mauvais : c'est qu'elle y fut cultivée sans chaleur et sans enthousiasme, comme il est naturel dans une « nation de commerçants », peu susceptibles de s'échauffer sur les problèmes qu'elle agite! Nos philosophes, il est vrai, pour faire honneur au peuple anglais, l'ont appelé un *peuple philosophe*. Mais c'est lui faire injure. Un peuple philosophe serait un peuple de *chercheurs*, et un peuple, sous peine de périr, doit savoir et non chercher! L'Allemagne (« du moins le nord de l'Allemagne ») n'a pas eu la sagesse de ne point se laisser pénétrer par les doctrines philosophiques : aussi, déjà blessée à mort par la philosophie de Frédéric, elle n'a pu résister à la secousse violente que la philosophie de Kant a donnée aux esprits! Ce n'est pas impunément que l'élite intellectuelle d'une nation se passionne pour des principes « inintelligibles » et

(1) III, 617 Cf. I, 249; I, 53; III, 57 et suiv.

(2) Voir *Rech. philos.*, chap. I, (III, 57 et suiv.).

professe un profond dédain pour la « philosophie populaire du sens commun »! Quant à la France (1), elle est, pour Bonald, la plus éclatante illustration des effets que la philosophie peut avoir sur la stabilité de la société : elle y a ébranlé « toutes les idées positives », elle a arraché tout respect pour les personnes et pour les choses qui avaient été jusque là un objet de considération; elle a sapé les fondements de tout ordre social, domestique, politique et religieux, elle a partout amassé ruines sur ruines, elle a détruit l'ouvrage même de la nature.

L'œuvre de la philosophie apparaît donc à Bonald comme essentiellement destructrice. Dans l'appel à la seule raison de l'individu, dans le libre examen, dans l'esprit critique ou philosophique, il ne voit, comme plus tard Auguste Comte, dont ici encore il semble annoncer la doctrine, qu'un dissolvant, dissolvant des idées, dissolvant des croyances, dissolvant des mœurs. En soumettant à la libre critique de leur réflexion personnelle les croyances morales et religieuses et les institutions politiques, le bien, le devoir, la famille, la religion, l'Etat, les philosophes du XVIIIe siècle ont ruiné l'édifice social. Mais habiles à détruire, ils ont été impuissants à reconstruire (2). D'accord dans l'œuvre toute négative de démolition, ils n'ont pu s'entendre dans l'œuvre positive de réédification. Chacun apportait, en effet, sa conception de l'homme et de la société, qu'il ne tirait que de sa propre raison, voire même de sa seule imagination; chacun présentait la meilleure forme de constitution et, de gré ou de force, prétendait l'imposer, sans souci des résistances que pouvait lui opposer la réalité sociale. Pures abstractions, les systèmes n'avaient su que se heurter et s'entre-détruire, jusqu'au jour où la nature, trop longtemps méconnue par l'individu, par le législateur, par le philosophe, eut enfin repris ses droits.

(1) III, 40. Cf. I, 249 (*Théor. pouv.*, Ie, III, chap. III).

(2) Cf. I, 449 (VII, chap. VII); I, 55 (*Prnic. const.* préf.) : « ces écrivains ne se sont chargés que de démolir sans rien remettre à la place. »

II

LA RÉFORME (1)

Dans son œuvre de destruction, la philosophie, pour Bonald, la philosophie moderne, n'a fait que continuer et pousser jusqu'à son terme logique le mouvement inauguré par les Réformateurs du XVI[e] siècle. Entre la révolution religieuse, qui a ébranlé l'Eglise et jeté le trouble et la discorde dans toute la chrétienté, et la révolution politique, qui a sapé l'édifice social de la France et porté l'agitation dans tous les Etats de l'Europe, la philosophie a servi d'intermédiaire. « Petite-fille de la Réforme » (2), héritière des doctrines de Luther et de Calvin, elle a étendu à tout le domaine de la pensée, et en particulier au domaine des faits et des institutions politiques, le principe de libre discussion que le XVI[e] siècle avait formulé avec éclat, en matière de foi, contre le principe d'autorité. La Réforme, en brisant l'unité du pouvoir religieux, avait par là même implicitement brisé l'unité du pouvoir politique : la philosophie n'a eu qu'à faire sortir du principe les conséquences qui y étaient contenues.

L'opinion de Bonald sur la Réforme est manifestement inspirée de Bossuet. Avec l'auteur de l'*Histoire des variations des églises protestantes*, dont il reproduit toutes les accusations contre les Réformateurs, il ne paraît voir dans le grand mouvement religieux du XVI[e] siècle qu'une explosion d'orgueil ou de passion (3), la révolte de l'individu contre la société, l'effort pour s'affranchir de tout lien social, de toute autorité extérieure, de tout frein, pour ne reconnaître d'autre pouvoir et d'autre règle que la conscience, la volonté ou même le caprice de chacun. C'est l'orgueil et la passion, dit-il, qui ont poussé Luther, ce « moine fougueux et sensuel », et Calvin, « homme entier et atrabilaire », à rompre avec le chef

(1) Voir *Théor. pouv.* II[e], V, chap. V-VIII et liv. VI; *Législ. prim.*, disc. prél. et II[e] partie, chap. V; IV[e], chap. VIII; *Essai anal.*, II; *Divorce*, XIX; *Traité de Westphalie*; de *l'Unité religieuse*; *Obs. sur l'ouvrage* de M[me] de Staël chap. VIII; *Rech. philos.* I; *Princ. const.*, XX-XXI.

(2) I, 682; Cf. I, 680 et II, 515.

(3) I, 617 et suiv. Cf. I, 2; I 107 et suiv.

de la chrétienté et à secouer le joug de leurs vœux. C'est la passion qui a partout favorisé les progrès de leurs doctrines : les grands y ont trouvé prétexte à « s'approprier les biens du clergé », et le peuple à « vivre dans la licence et user du divorce autorisé par les nouveaux docteurs ». Ouvrage en Allemagne de la « cupidité des princes », en Angleterre de « l'amour d'un roi pour sa maîtresse », en France du « goût des nouveautés », la Réforme a dû partout son triomphe à l'intérêt, à la volupté, à la terreur; ce sont, dit-il, les moyens jadis employés par la religion mahométane pour se répandre et que reprendra plus tard, à son profit, la « philosophie révolutionnaire » (1).

A l'unité du pouvoir substituer la pluralité dans tout le corps social, telle est, pour lui, la mission que la Réforme paraît s'être assignée. Tour à tour elle a introduit la démocratie dans la société religieuse, en transportant l'autorité de l'Eglise des prêtres aux fidèles, dans la société domestique, en accordant aux femmes la faculté du divorce, dans la société politique, en attribuant au peuple le pouvoir souverain (2). Funestes ont été les effets d'une telle révolution : funestes pour la religion, funestes pour la famille, funestes pour l'Etat.

En remettant aux fidèles la direction de l'Eglise, en érigeant tout protestant, la Bible à la main, en un juge souverain des dogmes, la Réforme apportait un germe de dissolution dans la société religieuse : elle ouvrait la voie à la multitude des sectes entre lesquelles elle s'est peu à peu partagée et émiettée, et où de discussions en discussions, de négations en négations, la religion elle-même devait finalement sombrer. Luther,sans doute, conservait une hiérarchie dans l'Eglise: des évêques, des prêtres et des fidèles, un ministère et des sujets. Ce n'était certes plus la monarchie catholique, avec ses trois éléments distincts et superposés, qui forment la constitution de toute société : un pouvoir, des ministres, des sujets; le pouvoir précisément faisait défaut, le chef était supprimé. Mais ce n'était pas non plus encore la vraie démocratie : c'était plutôt de l'aristocratie, une sorte de « catho-

(1) I, 625 et I, 112.
(2) II, 92 (Divorce IX).

licisme acéphale ». Avec Calvin, la pure démocratie pénètre dans la religion : entre les ministres et les sujets, entre les prêtres et les fidèles la confusion est complète. Sans ordination, sans un sacrement qui le revête d'un caractère spécial et sacré, chaque fidèle peut être le ministre du culte : celui-ci n'est « qu'un orateur ou un lecteur », et, s'il vient à manquer, « le premier venu, ordinairement un *ancien* le remplace »; chacun est à lui-même « son pouvoir, son autorité, son législateur, puisque chacun peut, par son sens privé, interpréter à son gré le sens des divines écritures » (1).

Si la confusion des éléments sociaux, des « personnes sociales « conduit à la dissolution de la société religieuse, de son côté le droit de libre discussion conduit à la dissolution des dogmes. Ceux-ci s'appauvrissent, se réduisent, s'anéantissent. Luther admettait encore, dans une certaine mesure — au moment de la manducation (2) — la présence réelle de Dieu dans la communion; Calvin la rejette complètement; d'autres vont plus loin : ils nient jusqu'à la divinité même du Christ, ils ne croient plus à la révélation, ils n'accordent aucune autorité surnaturelle aux livres saints. Encore un pas, et la Réforme glisse au déisme, ce « demi-frère de l'athéisme ». (3) Ce pas, la philosophie le franchit. Le Dieu vivant du christianisme s'évanouit en « un être purement abstrait et idéal », qui n'intervient ni dans la formation et dans la conservation de l'univers, ni dans le gouvernement de la société, ni dans la direction même de l'homme; entièrement inutile, c'est comme s'il n'existait pas. Mieux vaut le nier franchement. L'athéisme est plus logique. Indécis, incertain, variable, comme toutes les opinions moyennes, le déisme occupe une position fausse entre la vérité et l'erreur, entre l'affirmation et la négation de Dieu, entre le « théisme » et l'athéisme. Un déiste, dit Bonald « est un homme qui, dans sa courte existence, n'a pas eu le temps de devenir athée » (4). Réforme, déisme, athéisme sont donc comme les trois stades de la pensée qui veut repousser toute autorité extérieure et n'en appeler

(1) I, 107 et suiv. (*Princip. const.*, XX).

(2) I, 660 (*Théorie pour.* II°, VI, chap. V.).

(3) I, 110 note 1. Sur le déisme, voir I, 14; II, 970; III, 471-478; 619-620, 1348-1349.

(4) III, 1348 (*Pensées*).

qu'à elle-même de tout ce qu'elle ne peut comprendre : un fil continu conduit de l'un à l'autre.

Du domaine religieux l'esprit démocratique de la Réforme a gagné la famille, commencement et base de toute société, et y a apporté le même germe de destruction. Le divorce (1) est institué. Le lien conjugal cesse d'être indissoluble : le mari a la faculté de renvoyer sa femme, la femme de répudier son mari. C'est un recul de la civilisation. C'est un véritable retour à la polygamie, d'abord sans doute à une polygamie simplement éventuelle, mais bientôt à une polygamie de fait : on ne pouvait s'arrêter sur cette pente (Bonald (2) en trouve le témoignage dans le propos célèbre attribué à Luther « *si nolit uxor, veniat ancilla* » et dans l'autorisation accordée par Luther lui-même et ses théologiens, par-devant notaire, au landgrave de Hesse d'épouser une seconde femme du vivant de la première) (3). C'est une destruction de la famille, pire que dans la polygamie des mahométans, qui, elle au moins, ne sépare pas les enfants du père ou de la mère.

Des effets aussi funestes, des conséquences aussi immorales, la Réforme les a implicitement admis, en affaiblissant, par ses dogmes, le lien conjugal, en le rabaissant à une convention purement extérieure qui peut être dissoute au gré des parties. Non qu'en fait les Réformés, dans leurs mœurs, puissent être accusés des désordres ou des excès qu'autorise leur doctrine, — Bonald le reconnaît — il n'en est pas moins vrai qu'ils ont posé le principe d'où sortira la « déconstitution » de la famille, qui préparera celle de l'Etat. Ici encore, la philosophie s'est chargée d'apporter la logique de ses déduc-

(1) Voir plus bas, chap. V, parag. II, 2°.

(2) *Divorce*, chap. IX; *Théor. pouv relig.*, V, chap. VII.

(3) Il est exact que Philippe de Hesse, qui avait épousé à vingt ans (1525) une fille du duc de Saxe, et qui, bientôt dégoûté des vices et des infirmités de sa femme, s'était adonné à la débauche, songea, après sa conversion au luthérianisme et pris de remords de son inconduite, à la possibilité de contracter un second mariage (avec Marguerite de Saal) et qu'il sollicita l'autorisation de Luther, qui la lui refusa d'abord, mais qui, sur sa menace de retourner au catholicisme, et dans l'espoir de mettre un terme à ses débordements passés, finit (de concert avec Melanchton, Martin Bauer et des prédicateurs Hessois) par la lui accorder, à la condition toutefois, pour bien marquer qu'il s'agissait d'une simple dispense, que le mariage resterait secret. (D'après Kuhn, *Luther*, Paris, 1884, I, III, chap. IV.)

tions. Non seulement, dit Bonald, « elle permet, comme les chefs de la Réforme, la dissolution du lien conjugal, mais elle le permet avec toutes les variantes de leurs disciples; elle y ajoute même les siennes, et le permet pour toutes sortes de motifs, et même pour *incompatibilité d'humeur* » (1); allant même plus loin, dit-il encore, elle « a justifié le concubinage et étendu son indulgence jusque sur l'adultère ». Des écrits des philosophes, la doctrine est passée dans nos lois : le divorce a été inscrit dans le Code. La Révolution a ainsi consacré, pour la France et pour l'Europe, l'œuvre de la Réforme et de la philosophie.

En envahissant la famille, que Bonald tient pour l'élément primordial de l'Etat, en envahissant la religion, sans laquelle il estime que l'Etat ne peut se soutenir, l'esprit démocratique de la Réforme devait nécessairement envahir l'Etat et y faire son œuvre de destruction. La plus étroite affinité lie, en effet, entre elles la société politique et la société religieuse (2) : la constitution de l'une doit être en parfaite harmonie avec la constitution de l'autre; le même principe doit présider à chacune. Ce principe s'altère-t-il ici, il doit s'altérer là, et inversement; tout changement dans l'une des deux constitutions a son contre-coup dans l'autre. « Le gouvernement, dit Bonald, doit faire un secret effort pour établir la religion qui a le plus d'analogie avec ses principes, ou la religion tendre à établir le gouvernement qui lui correspond. » (3). Ainsi par une harmonie naturelle, catholicisme et monarchie s'appellent mutuellement : même unité de pouvoir en chacun, même distinction des éléments sociaux. Et de même, par une harmonie non moins profonde, réforme et démocratie sont attirées l'une vers l'autre : même pluralité de pouvoir en chacune, même souveraineté du peuple (fidèles ou sujets), même confusion des éléments de la société.

L'histoire (4) est d'ailleurs là pour montrer l'affinité naturelle de la Réforme et de la démocratie. C'est dans les Etats de forme ou de tendances populaires que nous voyons d'abord la

(1) II, 124. Cf. 58 (*Divorce*, chap. XII et I).

(2) Voir plus bas, chap. V, parag. II.

(3) I, 654 (*Théor. pouv.* IIe VI, chap. II.

(4) *Théor. pouv.*, IIe VI, chap. II. Cf. III, 690 (*De l'unité religieuse en Europe*.

Réforme se répandre (les Etats monarchiques résistent, ou, s'ils se laissent gagner, la nature de leur gouvernement ne tarde pas à s'altérer). Et de même qu'il y a des modalités diverses du principe démocratique, de même, et en correspondance exacte, il y a des modalités de la Réforme. A l'Allemagne aristocratique, et au gouvernement aristocratique de la Hollande convenait le luthérianisme, qui est plus aristocratique que démocratique. A la constitution anglaise, qui est un mélange d'éléments monarchiques, aristocratiques et démocratiques, convenait la religion anglicane, qui, par la part faite à l'autorité spirituelle du roi, à l'épiscopat et aux fidèles, est, elle aussi, un mélange de monarchie, d'aristocratie et de démocratie. Enfin, au gouvernement démocratique de Genève et de quelques cantons de la Suisse convenait naturellement le calvinisme, qui réalise la pure démocratie dans l'Eglise. Partout la forme politique appelle la forme religieuse et inversement. Et partout, en vertu du même principe appliqué à la politique et à la religion, — en vertu du principe démocratique qu'il n'est pas d'autorité au-dessus de la raison humaine, que les individus sont les arbitres de leurs constitutions politiques et les juges de leurs croyances religieuses, et que la souveraineté appartient au peuple — partout les mêmes effets se produisent : des troubles, des discordes, des luttes, et finalement, comme conséquence logique, ou bien le pouvoir arbitraire et tyrannique de quelques-uns ou d'un seul, ou bien l'anarchie et la dissolution de la société.

Les Etats, restés fidèles au catholicisme et par là même à la monarchie, pouvaient paraître à l'abri de la contagion des doctrines démocratiques. Mais la philosophie s'est chargée de les y propager. Continuateurs de la Réforme, les philosophes du XVIIIe siècle, et entre tous Rousseau, qui par ses origines et par ses écrits et comme la synthèse vivante de ce double mouvement religieux et politique, se sont constitués les champions et les apôtres de la théorie de la souveraineté du peuple, au service de laquelle ils ont mis toutes les ressources de la dialectique la plus serrée et la plus habile. Ils ont gagné à sa cause le pays qui, par son long passé d'unité de foi catholique et monarchique, aurait dû lui être le plus réfractaire, la France, d'où elle a ensuite rayonné dans le monde entier. Ils ont posé les principes. Les hommes de 89 et de 93 les ont mis

en pratique. La Révolution française a été le couronnement et l'achèvement de l'œuvre des philosophes et des réformateurs. Dans la réalisation de leurs desseins, les révolutionnaires ont si bien vu l'étroite liaison de la constitution religieuse et de la constitution politique, de la monarchie et du catholicisme d'une part, de la démocratie et de la Réforme d'autre part, et ils l'ont si habilement exploitée, qu'on peut se demander si, selon l'aveu de « leur patron », Mirabeau (1), ils ont voulu *décatholiciser* la France pour la *démonarchiser*, ou si, au contraire, ils ne sont pas proposés de la démonarchiser pour la décatholiciser. Bonald inclinerait volontiers vers cette dernière intention : il n'est pas éloigné de leur prêter l'arrière-pensée, sous le couvert d'une révolution politique, de poursuivre une révolution religieuse et de n'attaquer la monarchie que pour substituer à la religion catholique une religion « réformée, dit-il, à leur manière » : d'abord (et en correspondance avec une constitution « prétendue monarchique, qu'on a bien appelée une *démocratie royale* »), une sorte de « *catholicisme presbytérien* », avec élection des évêques et des prêtres par les fidèles, plus tard, lorsque le gouvernement est devenu « purement démocratique », un « pur calvinisme », qui a dégénéré en « athéisme public ou social », lorsque « l'anarchie a été constituée dans le gouvernement révolutionnaire » (2).

Ainsi, dissolution de la religion, dissolution de la famille, dissolution du gouvernement, voilà, pour Bonald, l'œuvre de la Réforme. C'est pour lui, « l'événement des temps modernes le plus funeste à la société » (3); il y voit la cause « prochaine ou éloignée » de toutes les révolutions qui, depuis le XVI^e^ siècle, ont agité l'Europe et de toutes les guerres qui l'ont ensanglantée, et même le « premier coup de cloche » de la fin de la société, si une telle « catastrophe » doit jamais survenir. La source de tant de maux, il faut la chercher dans le principe même que la Réforme a apporté au monde : dans le libre examen, dans le droit pour l'individu de s'ériger en juge des croyances et des institutions, d'un mot, dans l'individualisme. L'esprit individualiste, voilà, pour lui, la marque

(1) Cf. II, 659 (*Observations* sur ouvr. de M^me^ de Staël).

(2) I, 651 (*Théor. pouv.*, II^e^, VI, chap I^er^).

(3) I, 112 (*Princip. const.*, XX).

propre et comme la tare du protestantisme, par opposition au catholicisme, qui est, au contraire, essentiellement social. Cette opposition éclate et dans la foi et dans le culte et jusque dans le caractère des fidèles de l'une et de l'autre communion.

La Réforme (1) est une religion d'inspiration personnelle : chacun est le juge en dernier ressort de sa foi, chacun, sous sa propre autorité, est l'interprète des Ecritures. Le catholicisme, au contraire, est une religion d'autorité : l'individu reçoit la foi du dehors, de la société religieuse elle-même, du pouvoir extérieur qui assure la conservation de cette société. Malgré ses consistoires, ses synodes, ses professions de foi, les réformés ne forment pas de société, d'église : la personnalité des individus tient une trop grande place, elle répugne à un lien. Pour les catholiques, l'église, peut-on dire, est tout, l'individu, rien : il ne compte pas par lui-même, il n'a de valeur que dans l'église et par l'église. Même contraste pour le culte : individuel, tout au plus domestique, chez les protestants, il est essentiellement social et public chez les catholiques. Pour professer sa religion, le protestant « n'a tout au plus besoin que de la Bible », il peut être le ministre des siens, il peut être à lui-même son ministre, il peut se suffire, s'isoler. Le catholique ne peut professer sa religion qu'en « société » : pour le « sacrifice qui en forme l'essence », il faut des ministres et des assistants, des prêtres et des fidèles. Sans doute les réformés se réunissent pour prier, « pour chanter, dit Bonald, ou pour écouter un discoureur » (2), mais outre que la nécessité d'une réunion ne découle pas de la nature de leur religion, on ne peut même pas dire que ce soit là un culte : ce n'est qu'un « concert spirituel », un « exercice oratoire ». Un culte est autre chose que « de la musique et de l'éloquence »; c'est un acte et non des « sons ». Cet acte, seul un prêtre revêtu d'un caractère spécial et sacré peut l'accomplir et y faire participer les fidèles. Le catholicisme a donc un culte, le calvinime n'en a point; et par là, l'un resserre, et l'autre relâche le lien social. En résumé, peut dire Bonald, « dans la religion calviniste, tout est individuel ou intérieur, Dieu et l'homme : il n'y a de Dieu que pour l'homme intérieur ; l'homme in-

(1) Voir I, 108 et suiv. et 679 et suiv.

(2) I, 639, note 1.

térieur est l'interprète de la loi et le ministre de la religion; au lieu que dans la religion catholique tout est général ou social, Dieu et l'homme : Dieu présent dans le sacrifice, l'homme « ministère public ou social de la religion » (1). Les fidèles à leur tour (et c'est un effet de la différence de foi et de culte) offrent dans leur caractère la même distinction bien tranchée : plus concentré sur lui-même, le protestant a l'aspect sombre et farouche, le catholique, au contraire, plus sociable, plus ouvert à son prochain, a « des manières libres et enjouées »; l'un montre de « l'austérité extérieure » et de l'éloignement pour « les plaisirs les plus innocents », l'autre a des « mœurs plus faciles »; la gaieté paraît le lot de celui-ci, la tristesse semble naturelle à celui-là, qui ne peut d'ailleurs, dit-il, trouver que des motifs d'affliction et de découragement, de désespoir et de dégoût de la vie dans le dogme désolant de la prédestination.

L'individualisme, tel est donc, pour Bonald, le germe de tous les maux que la Réforme, devancière et initiatrice de la philosophie moderne, a apportés à la société. Au nom du libre examen, dressant l'individu en face de la religion, de la famille, de l'Etat, l'érigeant en arbitre suprême des croyances et des institutions, en législateur de la société, elle a partout brisé le lien social, elle a partout détruit l'œuvre de la nature. Et sur les ruines qu'elle avait semées, elle a été impuissante à construire un nouvel édifice; sa nature même la vouait à une œuvre de pure destruction.

III

CONCLUSION

Pour conjurer l'œuvre de destruction des doctrines révolutionnaires du XVIII[e] siècle, filles de la philosophie et de la Réforme, il faut résolument changer de point de vue. On ne voyait que des individus ; on ne verra que la société. On ne voyait que les éléments de l'organisme social, on ne verra que l'organisme lui-même. On allait des individus à la société; on ira de la société aux individus.

(1) I, 679 (*Théor. pouv.*, II[e], VI, chap. VII).

Dans la religion, on n'a vu que des individus, et des individus tous égaux : pas de corps de prêtres spécialement consacrés et distincts des fidèles, pas de sacrifice, pas de culte; d'où une religion toute individuelle, simple déisme acheminant à l'athéisme. Dans la famille, on n'a vu que des individus, tous égaux, ayant chacun leur volonté particulière et leurs droits : pas de pouvoir général, pas d'autorité fixe, pas de véritable lien conjugal; d'où le divorce. Dans l'Etat, on n'a vu que des individus, tous égaux et ayant les mêmes droits : plus d'unité et de fixité du pouvoir, plus de distinctions sociales; d'où les théories des droits de l'homme, du contrat social, de la souveraineté du peuple, et leurs funestes effets.

C'est à prendre le contrepied de ces doctrines qu'on devra s'attacher. Dans l'Etat, dans la famille, dans la religion, Bonald entend ne considérer que la société. L'individu n'existe que par la société : c'est elle qui le fait et le perfectionne ; c'est elle qui le *constitue*, c'est-à-dire, qui lui donne sa constitution, son état propre. Et elle ne le forme que pour elle. La personnalité de l'individu s'évanouit dans le corps social auquel il appartient et dont il ne doit plus et ne peut plus être détaché. Parlant du mariage, Bonald dit que les parties unies ont perdu leur individualité, et n'ont plus de volonté particulière: le mariage fait, « il n'y a plus d'individus » (1). C'est également vrai, dans sa pensée, de la société religieuse et de la société politique : dans l'une comme dans l'autre, l'individu disparaît. C'est donc aller contre l'ordre naturel des choses que de le considérer à part et hors de la société (2).

A considérer l'individu hors de la société, on exalte sa valeur, on le croit naturellement bon, on le livre à lui-même sans autre frein que sa conscience. C'est méconnaître qu'il est, au contraire, sinon foncièrement mauvais, du moins faible, en proie à la passion, parfois même perverti et corrompu, et qu'il a besoin de trouver dans la société une autorité extérieure qui le soutienne et le contienne. Si l'on considère l'individu hors de la société, on lui attribue des droits inhérents à sa nature même d'homme et antérieurs à la société, qui a alors pour fin de les consacrer; on fait de ces droits une

(1) I, 1257 (*Légis. prim.*, Ie, II, chap. VI).
(2) Cf. I, 155, note 1.

solennelle *déclaration*, et ce « bavardage niaisement absurde ou profondément dangereux » (1) ôte à l'individu le sentiment de ses devoirs, exaspère son orgueil et le met en révolte contre la société. Qu'on parle à l'homme, réplique Bonald, qui ici encore semble frayer la voie à Auguste Comte et à ses attaques contre la métaphysique sociale du XVIII[e] siècle, qu'on parle à l'homme « un peu moins de ses droits, un peu plus de ses devoirs » (2). L'homme, semble-t-il dire, n'a d'autres droits que ceux qu'il tient de la société, ou de Dieu même; ou plutôt Dieu et la société ont seuls des droits, qui deviennent pour l'individu des règles à observer, des devoirs. Pour l'avoir méconnu, on a déchaîné la révolution parmi les hommes. Qu'on se pénètre, dit-il, « de cette vérité philosophique, et la plus philosophique de toutes : que la révolution a commencé par la déclaration des droits de l'homme et qu'elle ne finira que par la déclaration des droits de Dieu ».

Considérer l'individu hors de la société, c'est voir en celle-ci son œuvre, c'est lui reconnaître le droit de la juger, de la critiquer, de la réformer. A l'ordre naturel des choses, aux constitutions issues du lent travail de la nature, l'homme prétend alors substituer, au mépris du passé (et au besoin par la force), les systèmes conçus par sa raison, ou même inventés par sa pure imagination : l'artificiel prend la place de la nature. C'est là, et pas ailleurs, qu'il faut chercher la source de tous les désordres qui, depuis près de trois siècles, agitent la société, la cause initiale de toutes les révolutions, de la révolution religieuse du XVI[e] siècle comme de la révolution politique du XVIII[e] siècle. Si donc l'on veut rendre à la société la tranquillité et la stabilité que les systèmes des hommes lui ont fait perdre, il faut rendre à la nature le rôle qui lui a été indûment ravi. La société est l'œuvre de la nature : ses lois dérivent de la nature même des êtres entre lesquels elle est établie. « L'homme, dit Bonald dès la première ligne de son premier grand ouvrage, 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 à l'autre so-

(1) I, 161 (*Théor. pouv.*, chap. III), cf, 1112 et suiv. (*Légis. prim.*, Disc. prél.).

(2) I, 1111, cf, 1155 (*Légis. prim.* id.).

ciété; or je crois possible de démontrer que l'homme ne peut pas plus donner une constitution à la société religieuse ou politique qu'il ne peut donner la pesanteur aux corps ou l'étendue à la matière ». La nature est le seul législateur : l'homme doit écrire sous sa dictée. En intervenant, il ne peut qu'empêcher ou retarder son œuvre. La nature, d'ailleurs, prend tôt ou tard sa revanche contre l'homme : elle remet d'elle-même la société en son état normal, après une série de secousses destinées, semble-t-il, à en expulser le principe nocif introduit par l'artifice humain. « Une révolution, dit Bonald, n'est que l'effort que fait la nature pour passer d'un état provisoire, état contre nature, à l'état fixe et par conséquent naturel, et pour mettre ainsi les hommes d'accord avec la nature » (1). Et ailleurs : « C'est toujours lorsque les hommes sont au bout de leurs efforts, que la nature commence son ouvrage » (2).

Les philosophes du XVIIIe siècle ont abouti à l'isolement des individus dans la société, au relâchement et à la dissolution même du lien social, et cela parce qu'ils se sont mépris sur « l'attribut essentiel et caractéristique » de l'homme, la « sociabilité » (3), parce qu'ils ont méconnu la nécessaire et salutaire influence de la société sur le perfectionnement de l'individu. Ils ont « haché menu » (4) les Etats et les familles, « n'y voyant ni pères, ni mères, ni enfants, ni maîtres, ni serviteurs, ni pouvoirs, ni ministres, ni sujets, mais seulement des *individus* ayant chacun leurs droits, et non des *personnes* liées entre elles par des rapports ». Ils ont ainsi « tout confondu en voulant tout égaliser » et « tout dissous en voulant tout affranchir »; ils se sont opiniâtrement attachés à détruire l'esprit public de la nation, l'esprit de famille ou de corps, le poursuivant même jusque « dans les corporations d'art mécanique », où « il produisait en général des effets excellents ». Pour rétablir ce qu'ils ont détruit, pour rapprocher ce qu'ils ont désuni, il faut rendre à la société, au groupe, la place que l'individu a usurpée; il faut, si l'on peut dire, faire rentrer celui-ci dans le rang, d'où on n'aurait jamais dû le faire sortir.

(1) II, 496 (*Traité de Westphalie*).

(2) III, 674 (*De l'Unité religieuse*).

(3) III, 509 (*Rech. philos.*, XI).

(4) II, 196 (*Du perfectionnement de l'homme*).

Aux volontés particulières qui séparent, il faut opposer la volonté générale qui unit ; aux individus, il faut opposer le corps social. « S'il n'y avait dans un village, dit Bonald, qu'une fontaine où tous les habitants pussent aller puiser de l'eau, même avec quelque incommodité, ce serait se priver d'un moyen continuellement agissant de rapprochement entre les individus et de liaison entre les familles, que de la détruire, pour en diviser les eaux dans chaque maison » (1). C'est là un cas particulier, mais bien typique, de la nécessité qui s'impose, à ses yeux, jusque dans les moindres détails de la vie sociale, de faire prévaloir le point de vue de la société sur celui de l'individu. L'individu est fait pour la société, et non la société pour l'individu ; l'intérêt particulier doit céder à l'intérêt général (2).

Que l'individu s'efface donc devant la société, qu'il soit remis en sa véritable place dans le groupement social auquel, de par sa naissance, il appartient, État, religion, famille ; que l'homme cesse de s'opposer à la nature ; qu'en un mot, l'humanité fasse à jamais le sacrifice de cet individualisme qui a été l'erreur de la Réforme, de la philosophie moderne et des grands écrivains politiques du XVIII[e] siècle; et les lois reprendront leur cours naturel, d'où la main des hommes les avait détournées : entre le passé et le présent, des traditions séculaires, un instant brisées, seront renouées; l'édifice social sera restauré sur ses anciennes bases. C'est pour tenter cette œuvre de restauration que Bonald a, nous le savons, pris la plume. Aux théories des hommes, il a voulu opposer le système de la nature (3), au système des individus, le système de la société. On n'avait fait, avant lui, que la philosophie de l'individu, il va faire celle de la société; on n'avait fait, comme il dit encore (4), que la philosophie du *moi*, il va faire la philosophie du *nous*.

(1) I, 1517 (*Légis. prim.*, II[e] partie, chap. X).

(2) Cf. I, 1254, note 3 (id., I[er] livre II, chap V) : « Il faut que le particulier souffre pour le bien général. »

(3) Cf. I, 212. C'est la conclusion du I[er] livre de la *Théor. pouv.* : « Je ne dis pas : voilà mon système... mais... voilà le système de la nature. »

(4) I, 29 (*Princip. const.*, introd.). « Ces deux pronoms distinguent parfaitement les deux manières différentes de philosopher. »

CHAPITRE III

LA MÉTHODE

I

POUR QUELLES RAISONS LA SCIENCE DE LA SOCIÉTÉ EST EN RETARD SUR LES AUTRES SCIENCES DE L'UNIVERS

Par opposition aux théories des philosophes du XVIIIe siècle, nous avons vu se dessiner et se préciser la conception que Bonald se fait de la science politique. La société, objet de cette science, n'est pas le produit de l'art humain : elle est l'œuvre de la nature, elle est soumise à des lois. Les lois sont des rapports nécessaires qui résultent de l'ordre naturel des êtres. Cet ordre, ces rapports ont été posés en même temps que les êtres entre lesquels ils existent. C'est à les retrouver, c'est à retrouver les lois de la société, les lois de la nature, que la véritable philosophie devra s'attacher. Elle en cherchera la raison, le principe : à la législation arbitraire et caduque de l'homme elle substituera la législation éternelle et nécessaire de la nature.

C'est donc, semble-t-il, à une conception naturaliste de la société que Bonald est conduit, par réaction contre les doctrines artificialistes du *Contrat social*, de l'*Esprit des Lois*, de l'*Esquisse des progrès de l'esprit humain*. Sans doute, au lieu de la nature et de ses lois, il parle volontiers de Dieu et de sa volonté ; mais ces expressions sont, pour lui, synonymes, et si sa conception revêt ainsi un caractère religieux, ce n'est pas à l'encontre de la nature : pure affaire de terminologie, semble-t-il.

Toutefois, ce n'est là qu'un côté de la pensée de Bonald, et on ne peut même pas dire que ce soit, à ses yeux, le plus important. Au point de vue naturaliste se superpose et se mêle sans cesse un point de vue profondément différent, le point

de vue théologique. La volonté de Dieu, la loi de Dieu, désigne ordinairement chez lui tout autre chose que la simple expression des rapports qui dérivent de la nature des êtres : c'est l'ordre d'une volonté supérieure à la volonté humaine, c'est la voix qui a parlé au premier homme, c'est le commandement divin révélé à l'humanité et consigné, en sa simplicité orginelle, dans le Livre qui renferme toute vérité. La legislation de Dieu prend alors un autre sens que la législation de la nature ; et comme assez souvent elles sont présentées simultanément, sans distinction bien nette, il en résulte une certaine confusion dans l'œuvre de Bonald. Au moment où l'on croit qu'il s'agit de chercher dans la nature, dans la société, dans l'homme, les principes fondamentaux de toute organisation sociale, brusquement il s'élève au-dessus de la nature et remonte jusqu'à la volonté même du Créateur, pour y trouver en leur source première les lois qui s'imposent à l'humanité.

Par suite aussi, Bonald paraît concevoir la science de la société tantôt comme une étude vraiment positive, ayant pour objet la réalité sociale dans sa donnée naturelle, tantôt comme la recherche des règles impératives, morales autant que sociales, auxquelles l'homme doit se soumettre pour réaliser la forme parfaite de la société. Il ferait donc plutôt ici œuvre de science, et là œuvre d'art. L'examen de la doctrine nous montrera s'il présente l'une comme fondement de l'autre, ou si en fait il ne tend pas à les confondre, ou si même il ne tend pas à donner le pas à la pratique sur la théorie. Cet examen nous révélera aussi, du point de vue de la science, s'il distingue toujours suffisamment ce qui a trait à la société en général et ce qui se rapporte aux formes de gouvernement, ce qui est social et ce qui est proprement politique, — du point de vue de l'art, si dans sa préoccupation de dériver les règles sociales des dix commandements de la loi de Moïse, il ne les ramène pas exclusivement aux prescriptions de la morale.

Un peu d'indécision, de confusion, nous paraît donc régner dans la pensée de Bonald : malgré des aperçus très justes sur le caractère naturel des faits politiques et sociaux, il n'est pas arrivé à se faire une idée cohérente de l'étude de ces faits.

Pour cette étude, quelle méthode préconise-t-il? N'en cherchons pas dans ses écrits une exposition didactique : elle ne s'y trouve point. Toutefois quelques remarques éparses et en

particulier certaines critiques à l'adresse de ses ennemis jurés du XVIIIe siècle pourront nous donner d'utiles indications. Nous pourrons aussi dégager de ses divers ouvrages les procédés qu'en fait il met en œuvre.

D'où vient, se demande-t-il dans la préface de la *Théorie du pouvoir*, que la science qui intéresse le plus l'homme, la science de la société, soit tellement en retard sur les autres sciences de l'univers? Pourtant de la connaissance de son objet dépend le bonheur de l'humanité, tandis que les autres sciences ne servent guère en fait, en voulant donner plus de bien-être, qu'à créer plus de besoins (1). Pourquoi les vérités si importantes qu'elle doit révéler ont-elles été méconnues pendant tant de siècles? Pourquoi sont-elles « restées jusqu'à présent ensevelies sous un profond amas d'erreurs? » Il n'en faut pas chercher la raison ailleurs qu'en l'homme lui-même. Dans les sciences qui ont pour objet la quantité, l'étendue, le mouvement, en un mot les propriétés de la matière, l'homme n'a guère eu à combattre ou à persuader que ses sens; et les sens, dit-il, cèdent à la force de l'expérience ou à l'ascendant de la raison. Dans ses recherches sur sa propre nature et sur la nature de la société, il a eu à combattre ou à vaincre ses passions ; et les passions ne cèdent qu'à la force, bravant toute autre autorité, jusqu'à celle de l'évidence. Il a été effrayé, non par la vérité en elle-même, la « vérité spéculative », mais par ses « conséquences pratiques », par les entraves qu'elle apportait à ses desseins et à ses ambitions. En un mot, il s'est heurté à ce qu'il ne rencontrait point dans les autres sciences : à des devoirs (2). Ses passions « alarmées ont obscurci les principes que la nature lui présentait et détourné la raison dans leurs sentiers », hors de ses voies. Par orgueil, il a repoussé la nature, et pour ne point se soumettre aux lois de Dieu, il a rejeté la croyance en un Etre suprême « créateur du monde, père du genre humain, législateur de l'univers ».

Donc, pour Bonald, ce qui a retardé les progrès des sciences morales et sociales, c'est la crainte des devoirs, la peur des obligations qui en découlent immédiatement. Il ne s'agit point, comme on pouvait peut-être d'abord s'y attendre, de préconiser en

(1) Voir ci-dessus, IIe partie, chap. I, parag. III.

(2) Cf. I, 999 (*Essai an.*, IV).

face de la réalité sociale, cet état d'esprit fait d'impartialité et même d'indifférence que la science exige absolument. (L'indifférence en une telle matière lui eût paru un scandale et même un sacrilège; quant à l'impartialité pour les faits politiques, surtout pour ceux dont il a été le témoin, nous savons qu'elle n'est point son fait.) Il s'agit d'autre chose : d'avoir, au contraire, constamment présente à la pensée la conduite qu'impose cette réalité, et de lui subordonner tout autre considération. C'est toujours le refus de séparer la théorie de la pratique et de faire de celle-ci un objet d'étude désintéressée. Il reste néanmoins intéressant de noter que Bonald distingue entre les sciences qui mettent en jeu nos passions et celles qui ne nous touchent que de façon plus lointaine, et qu'il explique ainsi le retard des unes sur les autres.

A cette raison, qui, de tout temps, a fait obstacle à la formation d'une science de la société (la crainte de rencontrer des devoirs et d'avoir à leur faire le sacrifice de ses intérêts, de ses ambitions, de ses passions), s'ajoute naturellement, pour lui, celle qui résume tous ses griefs contre le XVIII[e] siècle : la tendance, trop naturelle à l'homme, à juger de toutes choses par les seules lumières de la raison, à s'en remettre, dans le domaine de la politique et de la religion comme dans celui de la science, à la seule autorité de l'évidence.

Un effet de cette tendance a été de mettre des *opinions*, des opinions personnelles — par suite diverses et contradictoires—, en des matières où elles ne sont pas de mise. A la base de la politique comme de la religion, ce qu'il faut, ce ne sont pas des opinions, mais des sentiments, c'est-à-dire une commune façon de sentir, ou encore des opinions si l'on veut, mais des opinions générales ou *sociales* (1) (c'est équivalent, pour lui) et non individuelles. Tandis que les opinions divisent, les sentiments unissent, et ils unissent sur les matières où l'union est le plus nécessaire. En même temps, ils sont preuve de vérité : c'est le consentement universel, critérium du vrai. Cette opposition du sentiment et de l'opinion est de grande importance dans toute la philosophie de Bonald : c'est, par réaction contre le rationalisme et l'intellectualisme du siècle de la Révolution, l'opposition du cœur (ou même de l'ins-

(1) I, 744 (*Théor. pour.*, III[e] partie, Avertis.).

tinct) et de l'intelligence, ou encore de la foi et de la raison. Il y a là, sinon à proprement parler un procédé de méthode, du moins une tendance, une attitude qu'il importe de relever (1).

Un autre effet de la tendance à ne reconnaître d'autre autorité que sa propre raison, c'est l'abus des raisonnements à priori, des abstractions, l'abus des théories et des systèmes, et un certain dédain des faits. « L'erreur de ces écrivains politiques, dit Bonald, parlant de Montesquieu et de Rousseau, vient de la même cause qui a égaré les inventeurs de tant de systèmes physiques. Ils se sont hâtés de faire des théories avant que le temps leur eût révélé un certain nombre de faits, et de faits assez décisifs » (2). Ils ont généralisé trop tôt, sans pour ainsi dire consulter l'expérience. Partis d'idées à priori sur la nature humaine et sur les fins de la société, les philosophes politiques du XVIIIe siècle, Rousseau principalement, ont construit de toutes pièces des constitutions, et, confiants dans l'idéal que leur raison concevait, ils n'ont pas douté que les faits dussent se plier aux exigences de leur esprit. Mais l'expérience, qu'ils avaient ainsi méconue, s'est chargée d'infliger un cruel démenti à leurs théories : elle y a répondu par l'agitation, le trouble, la révolution.

La méthode est donc à retourner complètement. Il faut aller des faits aux théories, et non plus des théories aux faits. Il faut appuyer les systèmes sur le terrain solide et concret de l'expérience et non sur la base mouvante de la pure raison. Il faut écouter la voix de la nature et de l'histoire, et non prêter une oreille complaisante aux suggestions de l'esprit, pour brillantes ou séduisantes qu'elles puissent paraître. Le philosophe doit s'effacer devant la réalité sociale : la méthode subjective, à priori, doit céder la place à la méthode inverse, à la méthode objective de soumission aux faits et aux enseignements de l'histoire.

(1) Sur l'opposition du *sentiment* et de l'*opinion*, voir I, 457 et suiv. (*Théor. pouv.*, IIe, liv. I, chap. I et II); I, 726 (*Supplément*, id.) : parlant de Rousseau, il le déclare « supérieur à tous ceux de son temps, lorsqu'il se laisse inspirer au *sentiment*, mais au-dessous des plus médiocres, lorsqu'il débite ses *opinions* » I, 744.

(2) I, 1092 (*Légis. prim.*, disc. prél.).

II

MODE D'EXPOSITION DES PRINCIPES : SOUS UNE FORME ABSTRAITE, DÉDUCTIVE, MATHÉMATIQUE.

Bonald n'encourt-il, à aucun titre, le reproche qu'il adresse aux philosophes du XVIII[e] siècle? Va-t-il bien toujours, comme il le prescrit, des faits aux théories? N'est-il pas, à son tour, un théoricien? C'est ce que pourra nous révéler un examen de la marche qu'il suit dans l'exposition de sa doctrine, de la place qu'y occupent les principes et de la façon de les établir.

Prenons ses deux ouvrages fondamentaux : la *Théorie du pouvoir* et la *Législation primitive* (les autres en sont ou un abrégé, ou une application particulière, ou un résumé). Quelle en est la disposition générale? En une partie théorique (1), mais assez courte, il est vrai, les principes sont d'abord présentés ; puis, en une partie pratique — ou « d'application historique » — il est fait appel à l'histoire pour les justifier (les considérations historiques ne font d'ailleurs point défaut dans la partie théorique). Cet ordre peut déjà surprendre, bien qu'il soit parfaitement légitime de formuler d'abord les principes, si l'on se réserve de les confirmer ensuite par les faits dont on les a dégagés. Mais ce qui surprend davantage, c'est que, pour établir ces principes, Bonald fasse moins appel en réalité aux faits qu'à la nature propre de l'homme, de la société ou même de Dieu, dont il croit pouvoir les déduire; c'est qu'à la base de sa doctrine politique il mette ainsi (et l'expression est de lui-même) toute une métaphysique (2), qui ne laisse pas d'être fort subtile, en dépit de l'évidence et de la puissance de démonstration qu'il lui attribue. Ne revient-il pas ainsi à l'*apriori* qu'il condamne chez ses devanciers?

Pour donner plus de force à ses déductions, Bonald les présente volontiers sous une forme mathématique. Il emprunte même parfois ses procédés à certaines parties des mathématiques. C'est ainsi, par exemple, qu'il fait une application de

(1) Les premiers chapitres des deux premières parties de la *Théor. pouv.*; la première partie de la *Légis. prim.*

(2) I, 456 (*Théor. pouv.*, II[e] introd.). Cf. I, 960 (*Essai an.*, Disc. prél.).

la théorie des proportions (1) aux éléments fondamentaux de toute société (pouvoir, ministre, sujet) et qu'il en déduit, par le rapport du moyen aux extrêmes et des extrêmes entre eux, la nature et le rôle de chacun de ces éléments (2) (il simplifie même en les remplaçant, à la façon de l'algèbre, par des lettres). « Je traite donc, dit-il, de la société, qui est la science des rapports d'*ordre* entre les êtres moraux, comme les *analystes* traitent des rapports de *quantité* (numérique ou étendue) entre les êtres physiques. *A*, *b*. *c*. *y*, *x* leur servent à exprimer la collection même indéfinie des proportions de nombre et d'étendue, et sont pour cela même propres à recevoir et à représenter toutes les dénominations de quantités partielles et finies. *Pouvoir*, *ministre*, *sujet*, expriment aussi la généralité, *même l'infini*, dans les rapports possibles entre les êtres qui forment la société, et sont susceptibles de dénominations particulières, différentes suivant le génie des langues, l'espèce et l'état de chaque société » (3). Et aillleurs, avec plus de précision encore : « Nous pouvons donc à présent opérer avec ces expressions générales, qui représentent toutes les *personnes* dans toutes les sociétés ; rendre, au moyen de ces expressions, raison de tous les accidents des sociétés, et résoudre tous les problèmes qu'elles présentent. C'est ainsi que les géomètres opèrent sur toutes les quantités avec des signes généraux qui leur servent à exprimer toute les valeurs particulières, et à résoudre avec des formules tous les problèmes de l'*analyse*...; et de même que les géomètres parviennent, par le secours des signes, à ces résultats qu'ils n'auraient pu obtenir ou n'auraient obtenus qu'avec de grandes difficultés, et en opérant directement par des démonstrations compliquées d'arithmétique ou de géométrie linéaire, sur les quantités particulières de nombre ou d'étendue, je crois que nous pourrons aussi, en opérant avec les expressions générales de *pouvoir*, *ministre*, *sujet*, donner une solution satisfaisante de tous les problèmes, même les plus singuliers que présente l'état social, ancien et moderne, et peut-être nous arrivera-t-il, comme aux géomètres, d'être con-

(1) Voir I, 1170, 1179, 1185, 1188-89, 1202 (*Légis. prim.*, I, chap. II-V); I, 957-958 (*Essai*, Disc. prél.); I, 41 (*Princ. const.*, II); III, 1058-1059 (*De la manière d'écrire l'Histoire*).

(2) Voir plus bas chap. V et suiv.

(3) I, 957 (*Essai an.*, disc. prél.).

duits à des résultats inattendus et d'une grande importance » (1).

Cette prétention de transporter à la science sociale les procédés de l'analyse mathématique souligne la façon abstraite dont Bonald entend présenter l'exposition et la démonstration des principes, qui serviront de base à la partie pratique et historique de son œuvre. Lui, que nous avons vu si sévère pour les abstractions, pour les raisonnements, pour les théories, paraît les appeler à son aide, dès que, à son tour, il entreprend l'étude des faits politiques. Lui, qui se soulevait avec indignation contre l'autorité de la raison, ne semble-t-il pas lui témoigner la plus grande confiance, ne montre-t-il pas la constante préoccupation de rester d'accord avec elle et même de n'écouter qu'elle? « J'ai cherché, dit-il dans la Préface du *Principe constitutif*, où il résume la pensée de tous ses écrits, j'ai cherché *par les seules lumières de la raison*, et *à l'aide du raisonnement*, s'il existait un fait unique, évident, palpable, à l'abri de toute contestation, qui fût le principe générateur, ou seulement constitutif, de la société en général et de toutes les sociétés particulières, domestique, civile, religieuse. » Dans la *Théorie du pouvoir*, dans la *Législation primitive*, lorsqu'il reprend ou résume ses principes, il a soin de rappeler que c'est par la seule force du raisonnement qu'il les a démontrées (2). Le titre même qu'il donne à ses ouvrages est aussi bien significatif, à ce point de vue (3). Il est tellement convaincu de la vérité des principes que la raison lui a permis d'établir, que, bien loin de redouter pour eux l'épreuve de la discussion, il l'appelle plutôt. Il s'étonne (4) des craintes de certaines personnes, de beaucoup d'esprit, sans doute, et de mérite, mais par trop timorées, qui, par réaction contre l'abus qui a été fait, dans les matières politiques, de « propositions générales », s'alarment de toute « exposition théorique » des principes fondamentaux des sociétés et voudraient réduire toute la science du gouvernement à une « administration vigilante et ferme ». Elles paraissent ainsi redouter que les vérités politiques et peut-être religieuses « ne s'évanouissent dans une discussion approfondie ». Tout ce qui n'est pas « de pratique », elles le

(1) I, 41 (*Princip. const.*, II).
(2) Cf. I, 1264 (*Légis. prim.*, conclusion de la 1re partie).
(3) Cf. ci-dessus p. 62 et 63 note 1.
(4) Voir, I, 150-154 (*Théor. pouv.* préf.).

qualifient « d'abstraction », parce que disent-elles, un système politique fondé sur des raisonnements peut être détruit par d'autres raisonnements. C'est là, riposte-t-il, l'erreur qui a perdu la France et qui perdrait toutes les sociétés. Un gouvernement qui craint de voir s'effondrer dans la critique les bases fragiles sur lesquelles il repose, un gouvernement qui ne saurait invoquer en sa faveur aucune « raison solide » ni des principes à l'abri de toute discussion, perd tout droit à l'affection, au respect et à l'obéissance des sujets. Il n'hésite pas à stigmatiser l'ignorance en une telle matière et à déclarer qu'elle n'est bonne à rien. Il faut instruire les hommes dans la connaissance des « vrais principes » de la société politique; il ne faut pas avoir peur de la vérité, il ne faut pas s'alarmer du raisonnement et des abstractions.

La foi en la vérité de ses doctrines, Bonald la pousse jusqu'à ne pas douter qu'il lui suffira de les révéler pour arracher l'Europe et particulièrement la France à l'état d'anarchie où les fausses doctrines l'ont conduite. C'est pour lui, comme nous savons, un devoir, une mission de publier sa pensée, de la dire bien haut à la face du monde. Des écrits ont fait tout le mal (les ouvrages des philosophes du XVIIIe siècle), des écrits peuvent le réparer. « A commencer par l'*Évangile*, dit-il, et à finir par le *Contrat social*, toutes les révolutions qui ont changé en bien ou en mal l'état de la société générale, n'ont eu d'autre cause que la manifestation de grandes vérités ou la propagation de graves erreurs » (1). De la part d'un philosophe qui, par l'inspiration générale de son œuvre, est nettement antirationaliste, de la part d'un écrivain qui n'a pris la plume que pour rendre à la nature les droits usurpés par l'orgueilleuse raison des hommes, et qui ne cesse de prêcher l'étroite et presque, pourrait-on dire, l'aveugle soumission aux faits et aux enseignements de l'histoire, l'aveu est piquant que les idées et les écrits qui leur servent de véhicule ont pu avoir une telle influence sur la marche de l'humanité et sur le développement des sociétés (2).

(1) I, 124 (*Théor. pouv.*, préf.).

(2) Cf. ce qu'il dit de l'*Encyclopédie* (III, 962-965. Sur les éloges de MM. Séguier et de Malesherbes). Il y voit « le premier volume d'un grand ouvrage dont la révolution est le second »; on pourrait la regarder, dit-il encore, comme le *texte* de la révolution, et la révolution comme les *figures* de l'Encyclopédie. »

Ainsi des abstractions, des théories, des démonstrations, une dialectique serrée, une métaphysique subtile, une foi assurée dans la puissance des idées et l'action des livres, voilà bien, semble-t-il, ce que nous trouvons d'abord chez Bonald qui, par là, quoi qu'il en ait, est bien de ce XVIII[e] siècle qu'il combat avec tant d'acharnement. Il a beau poursuivre sévèrement chez Rousseau, chez Montesquieu, chez Condorcet, le recours à la seule évidence, à la seule raison, il n'en sacrifie pas moins, lui aussi, à la tendance qu'il réprouve tant : il n'est pas fâché de pouvoir donner une justification aussi rigoureusement démonstrative (1) que possible des principes et des doctrines qu'il avance à son tour.

Ne nous hâtons pas, toutefois, de l'accuser de contradiction. Il a recours aux abstractions, c'est entendu. Mais écoutons-le s'expliquer sur le sens de ce mot et nous verrons qu'il n'a point, pour lui, le sens défavorable, qu'on lui donne souvent, de construction métaphysique et à priori, mais qu'il signifie simplement, conformément d'ailleurs à son étymologie, ce qu'on tire, ce qu'on abstrait des faits.

Une abstraction, c'est, dit-il (2), une opération par laquelle l'esprit sépare les qualités ou accidents des sujets, pour en former un être idéal qu'il soumet à ses méditations. Ainsi, la blancheur, l'étendue, l'acidité, sont des abstractions. Mais, ajoute-t-il, l'esprit ne saurait s'arrêter sur ces abstractions sans que l'imagination ne replace, pour ainsi dire, les accidents dans les sujets, et qu'elle ne fasse application de la blancheur, de l'acidité ou de l'étendue à quelque chose de blanc, d'acide ou d'étendu; car, si cette application n'était pas possible, l'abstraction supposée ne serait rien. On peut dire par suite qu'une proposition abstraite est « une proposition générale dont la vérité doit être démontrée par une proposition particulière. » Par exemple, je dis : *si à un nombre pair j'ajoute un nombre*

(1) Par sa forme extérieure, l'exposition des principes ressemble à un traité de mathématiques (propositions numérotées et déduites les unes des autres) ; tout ornement en est systématiquement exclu. — Cf. I. 745 : « Je traiterai ce sujet en logicien, non en orateur : je coupérai le discours pour lier les idées. » (Cette dernière proposition ne laisse pas d'étonner de la part d'un philosophe qui, comme nous allons voir, ne sépare pas les idées du discours) — Pour mieux se faire entendre, Bonald ne craint pas de se répéter. « Entre l'inconvénient de se répéter et celui de n'être pas entendu, dit-il, il n'y a pas à balancer. » (I, 385, *Théor. pouv.*, I. VI, chap. III.)

(2) I, 131-134 (id. préface). Cf. I. 968 (*Essai An.*, I).

pair, la somme totale sera un nombre pair; je nomme ainsi une proposition générale ou *abstraite;* mais, si je veux en prouver la vérité, j'en fais une application particulière, en faisant observer que quatre et quatre font huit, que six et six font douze. De même les propositions algébriques sont des vérités abstraites, qui deviennent évidentes par leur application à des problèmes d'arithmétique, de géométrie ou de mécanique. De même encore, on peut dire que l'existence de Dieu est une vérité *abstraite*, « dont la création des êtres extérieurs est, à l'égard de l'homme, l'application et la preuve ». De même enfin pour les propositions générales ou *abstraites*, qui ont rapport à la société : elles ne peuvent recevoir d'application que « de l'histoire ou de l'action de l'homme en société ». Ainsi, déclare Bonald, « lorsque je fonde un système de politique sur des propositions générales ou abstraites, et que j'en fais l'application par l'histoire, il ne suffit pas, pour le combattre, d'opposer des propositions à des propositions, ni des raisonnements à des raisonnements, mais il faut encore opposer les faits aux faits, l'histoire à l'histoire. » L'exemple suivant illustre sa pensée : des hommes, dit-il, qu'on a honorés du titre de métaphysiciens, et dont toute la métaphysique est « l'obscurité d'un esprit faux », et toute la politique « des désirs effrénés », ont avancé que la souveraineté réside dans le peuple. C'est une proposition générale ou abstraite. Mais qu'on en veuille faire l'application à l'histoire ou par l'histoire, et l'on est obligé de constater qu'elle n'a jamais reçu et ne peut recevoir aucune application; c'est-à-dire qu'en fait « le peuple n'a jamais été et ne peut jamais être *souverain.* » La fausseté de la proposition générale est ainsi rendue manifeste.

L'abstraction étant entendue de la sorte, Bonald peut se croire à l'abri du reproche de procéder exactement comme les « métaphysiciens » du XVIIIe siècle. Sans doute, comme eux, il formule des propositions générales et abstraites. Mais au lieu de les poser à priori il les donne (ceci reste, il est vrai, sous-entendu dans la partie théorique de ses œuvres) comme le résumé de ses longues méditations sur l'histoire et comme une généralisation anticipée de l'expérience. De plus, et surtout, bien qu'il ait le plus grand souci de présenter ses propositions en un système logique, on sent que ce n'est là,

pour lui, qu'une introduction à sa tâche principale et qu'il a hâte d'en faire l'application et d'en trouver la justification dans l'histoire. La partie théorique n'est qu'un acheminement à la partie pratique ou historique, qui est la pièce maîtresse de l'œuvre.

La méthode apparaît, de la sorte, sensiblement différente de ce qu'elle a semblé d'abord. On y pourrait relever comme trois stades (1) : au point de départ, l'observation des faits, l'étude attentive de l'histoire, et un commencement de généralisation (ce stade, qui reste sous-entendu dans la pensée de Bonald, doit être remis en sa véritable place, comme préliminaire à l'exposition des principes); en second lieu, l'exposition et la démonstration raisonnée, mathématique même, des principes que les faits ont suggérés (c'est la partie théorique de ses ouvrages); enfin (c'est la partie pratique), le retour à l'histoire pour lui demander la justification de ses principes, par leur application aux sociétés anciennes et modernes. Peut-être apercevra-t-on là un cercle vicieux : l'histoire appelée à confirmer ce qu'elle a proposé. Peut-être concevra-t-on quelque doute sur la nécessité et sur l'utilité de cette dialectique, de cette métaphysique sociale qui, par les développements qu'il lui donne et par l'insistance avec laquelle il la reprend, paraît tenir une place de plus en plus grande dans ses préoccupations. En tout cas, bien qu'il ait manifestement subi l'influence de son siècle, et qu'il ait à son tour, sacrifié au rationalisme, on ne saurait sans injustice lui reprocher d'user du même procédé de déduction à priori qu'il critique si sévèrement chez Montesquieu, Rousseau et Condorcet.

III

L'HISTOIRE.

L'Histoire est donc, pour Bonald, le commencement et la fin de toute science de la société. Elle inspire la partie théorique de son œuvre, elle en constitue toute la partie pratique, c'est-à-dire la plus étendue, la plus importante. Il la met au-dessus

(1) Voir Christian Maréchal, *La Philosophie de Bonald*.

de tous les raisonnements, de toutes les théories, de toute philosophie. Elle est, dit-il, plus instructive dans ses leçons que la philosophie dans sa science (1). Il l'oppose aux hypothèses et aux systèmes des hommes : « Ce ne sont pas les systèmes des philosophes qu'il faut consulter, mais le témoignage de l'histoire. » « Je reconnais en politique, dit-il encore, une autorité inconstestable, qui est celle de l'histoire ».

Mais comment conçoit-il l'histoire? D'une façon fort semblable, semble-t-il, à celle de Condorcet dans cette *Esquisse* pour laquelle cependant il n'a que les paroles les plus dures. C'est l'histoire à vol d'oiseau, l'histoire qui néglige le récit des guerres pour retracer à grands traits la marche des événements. Il y a, dit-il, deux manières principales d'écrire l'histoire (2). On peut l'écrire avec tous ses détails : c'est la manière de Rollin, de Crevier, de Le Beau. On peut aussi l'écrire en supprimant les détails pour ne présenter que les faits généraux « c'est-à-dire les causes des événements, leur ensemble, et leurs résultats »; c'est la méthode de Bossuet, de Fleury et de Montesquieu. La première façon, ajoute-t-il, convient aux jeunes gens, qui ont le loisir de lire et la faculté de retenir, la seconde aux hommes faits, qui disposent de moins de temps et n'ont plus la mémoire aussi vive; elle convient surtout aux hommes politiques : elle exerce le jugement, donne à réfléchir et apprend à former les hommes. C'est cette seconde manière qui a les préférences de Bonald : il penche vers une philosophie de l'histoire; et comme Auguste Comte, auquel par là il fait songer, il la voudrait sans nom de monarques ou de grands hommes. « Je crois possible, dit-il, de faire l'histoire d'une société, sans nommer aucun des rois qui l'ont gouvernée. » Comte dira de son côté : Je ferai l'histoire sans noms d'hommes ou même sans noms de peuples.

Mais il importe pour Bonald de ne point confondre *philosophie de l'histoire* et *histoire philosophique*, au sens où l'on prenait ce mot au XVIII[e] siècle. En ce siècle de philosophie, dit-il, toute connaissance devait être philosophique, ou ne méritait pas le titre de connaissance. L'Histoire ne faisait pas exception : fût-elle exacte dans le récit des faits, méthodique dans leur

(1) II, 58 et 75; I, 135, 212 et 717.

(2) Voir III, 1050 et suiv. (*De la manière d'écrire l'histoire*, juillet 1807).

disposition, sage dans les réflexions, si elle n'était point philosophique, on ne voyait en elle « qu'une gazette sans intérêt et sans utilité. » Que fallait-il donc pour qu'elle fût digne de l'épithète? La philosophie bien entendue étant la recherche des causes et la connaissance de leurs rapports avec les effets, il peut sembler que la méthode de l'histoire la plus philosophique devait être « celle qui présente l'ensemble et le résumé des faits, dévoile leurs causes, indique leurs rapports, et puise dans cette connaissance des réflexions générales sur l'ordre religieux et politique de la société. » Ce serait une étrange méprise! Une histoire *philosophique*, à cette époque, consistait en « exceptions qu'on donnait pour des règles », en faits particuliers et isolés, en anecdotes; tout y était particulier et même personnel; et il n'y avait de général qu'un « esprit de haine et de détraction de la politique et de la religion modernes » : il y fallait toujours donner la préférence aux gouvernements anciens sur les gouvernements modernes, au paganisme sur le christianisme; il y fallait montrer dans les papes et les rois des ennemis de tout progrès et dans les artistes, les industriels et les commerçants, les pionniers de la civilisation. Que nous voilà loin, pour Bonald, d'une histoire vraiment philosophique! De celle-ci, il trouve le modèle dans le *Discours sur l'Histoire Universelle*. Il ne doute pas que cette façon de considérer les événements, « d'en saisir l'esprit et l'ensemble, et de les ramener tous à des points de vue généraux », puisse être appliquée avec succès à l'histoire politique des sociétés. Il faut laisser de côté les faits particuliers et les hommes particuliers, même ceux qui ont le gouvernement de la société et dont le nom même importe peu, pour n'envisager que l'ensemble ou la généralité des faits et des hommes : de cette considération générale se dégageront des principes, qui auront le double avantage de dispenser de connaître le détail des faits et de fournir « des règles applicables à toutes les circonstances de l'histoire et à la conduite des gouvernements. » C'est par là que l'histoire sera, pour lui, vraiment philosophique (et non plus au sens du XVIII[e] siècle) : elle sera « moins chargée de détails et plus féconde en observations et en résultats ».

A l'histoire ainsi conçue Bonald demandera la justification des principes qu'il a d'abord posés par les seules lumières de sa raison (mais, ne l'oublions pas, sur l'indication des faits

historiques eux-mêmes). La meilleure garantie de la vérité de ces principes, il la trouvera dans la force, dans la stabilité des sociétés en qui il se sont réalisés, comme inversement la contre-épreuve lui sera donnée par l'état de faiblesse, d'instabilité, de révolution, de décadence, des sociétés qui les ont méconnus : il y a là, à ses yeux, un critérium objectif infaillible.

Utile et vrai tendent ainsi à se confondre, pour Bonald. Citant la maxime courante au XVIIIe siècle, mais trop souvent mise, à son avis, au service de l'erreur : *toutes les vérités sont utiles aux hommes*, il la proclame essentiellement vraie et il en donne pour raison, évidente à ses yeux, « *que tout ce qui est utile aux hommes est une vérité* » (1). Le succès, la force sont signes de vérité et valent mieux que tous les raisonnements. C'est ainsi qu'il voit dans la force et la durée des Juifs et des Chrétiens le plus éclatant témoignage et de la valeur de leur législation et de la vérité du *livre* d'où cette législation découle : « que sont, dit-il, auprès de ces *preuves sociales* de la vérité des livres sacrés, les élucubrations de la critique sur leur authenticité matérielle? » (2) Dans le succès il reconnaît la marque du divin : est vrai et vient de Dieu ce qui réussit. « Qu'on me montre, ajoute-t-il, des sociétés aussi fortes en tout genre que la judaïque et la chrétienne, et je croirai à la divinité de leur législation. » On ne peut plus nettement placer au-dessus de toutes les démonstrations rationnelles les preuves sociales, comme il dit, la démonstration par l'utilité sociale. Cette utilité, il l'invoquera en faveur de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, des plus hautes vérités philosophiques et morales. Il l'invoquera même pour établir, de façon péremptoire, la nécessité ou l'impossibilité de tel ou tel événement, selon qu'il sera en harmonie ou en contradiction avec l'ordre naturel de la société. C'est ainsi, par exemple, qu'à propos de l'échange commercial, et du trouble profond qu'y jetterait la production artificielle de l'or qui est l'instrument de cet échange, il émet doctoralement cette assertion qui ne souffre pas de réplique : « la conservation de la société exige que le moyen de faire de l'or ne soit jamais découvert : donc il ne le sera pas. » (1)

(1) I, 128 (*Théor. pouv.*, préf.).

(2) I, 1241, *Légis. prim.*, Disc. prél.).

(3) I, 918 note 1 (*Théor. pouv.*, IIIe, II, sec. IV, chap. I).

La démonstration, il a soin de le faire observer, lui paraît évidente. Le vrai, le réel même, est donc subordonné à l'utile : celui-ci est le gage de celui-là. C'est le pragmatisme avant l'heure .

Dans la *Législation primitive*, l'exposition des principes de la société prend, avons-nous dit, une ampleur particulière : elle s'enrichit de la théorie du langage, qui n'est pas seulement, pour la doctrine, la question capitale que nous allons voir, mais qui encore forme un véritable procédé de méthode. C'est, pour Bonald, du point de vue politique et philosophique, une question capitale, liée à la question de l'origine de la société et de l'origine même des connaissances : admettre, en effet, que l'homme a pu inventer la parole, c'est admettre qu'il a pu inventer la pensée, qui est inséparable de la parole, qu'il a pu inventer les vérités morales et sociales, sans lesquelles la société ne saurait exister, qu'il a donc pu inventer la société elle-même. C'est aussi un procédé de méthode : souscrivant au mot de Condillac qu'une science n'est qu'une langue bien faite, Bonald substitue à l'étude des êtres celle des expressions qui les représentent, et de l'analyse même des expressions les plus générales et de leurs rapports il croit pouvoir faire sortir les éléments fondamentaux de la société et les rapports naturels et nécessaires qui les unissent; dans les éléments du discours, dans le genre des substantifs, dans les personnes des pronoms et des verbes, il trouve le symbole de ces éléments et de ces rapports; entre le mode de construction des phrases et la constitution des sociétés, il croit saisir une profonde analogie; et même il demande volontiers aux étymologies la preuve de ses conceptions sociales. Par l'importance que la théorie du langage prend, à tous ces titres, dans le système politique et philosophique de Bonald, dont elle devient comme le centre et le pivot et auquel elle apporte le critérium objectif irrécusable vainement cherché dans la raison individuelle, elle doit retenir notre attention: il faut expliquer ce point essentiel de sa philosophie, avant d'aborder la doctrine proprement dite.

CHAPITRE IV

LA THÉORIE DU LANGAGE (1)

I

SOURCES DE LA THÉORIE

La théorie du langage, qui tient une si grande place dans la doctrine de Bonald, ne figure pas dans la *Théorie du pouvoir*. Sans doute, un chapitre y est consacré à la révélation (2) et dans le *Supplément* réservé à l'*Esquisse* de Condorcet, l'invention humaine du langage est incidemment prise à partie. Mais ce n'est même pas une ébauche de la théorie. Celle-ci n'apparaît, de façon précise et avec toute sa portée sociale et philosophique, que dans les trois ouvrages qui suivent la *Théorie du pouvoir* et qui, composés à la même époque, paraissent de 1800 à 1802 : l'*Essai analytique*, le *Divorce* et la *Législation primitive*. Esquissée dans les deux premiers (3), elle reçoit tout son développement dans le dernier (4). C'est donc dans la période qui va de la publication de la *Théorie du pouvoir* à l'apparition des trois ouvrages qui suivent, c'est-à-dire entre 1796 et 1800 que Bonald l'a conçue. Désormais, elle trouvera place dans tous ses écrits : dans des opuscules, dans des articles de journaux ou de revues, ou même dans ses discours politiques, comme dans des ouvrages de plus longue haleine. Une exposition approfondie et proprement philosophique en

(1) Ouvrages consultés : Maine de Biran, *Examen des opinions de Bonald* : l'origine du langage; E. Renan, *De l'origine du langage*, chap. II et préface de la 2e édition; Ferraz, le *Traditionalisme*, chap. II, parag. II et III; Egger, la *Parole intérieure*, p. 22 à 42, etc., voir à l'index : Bonald; Paul Regnaud, *Origine et philosophie du langage* (Paris, Fischbacher, 1888), ch. 1er; P. Châtel, *De la valeur de la raison* (Méquignon, Paris, 1854).

(2) Chap. VIII du liv. 1er de *Théor. pouv. relig.*

(3) *Essai*, chap. II et IV; *Divorce*, II et III.

(4) Discours prélim.; I, chap. I, II et suiv.; Appendice à la 1re partie (*Dissertation* sur la pensée de l'homme et son expression).

sera donnée en 1818, dans les *Recherches sur les premiers objets des connaissances* (1), et elle sera retracée une dernière fois, en ses applications philosophiques, morales et sociales, dans le dernier écrit qui résume toute la pensée de Bonald, dans la *Démonstration du principe constitutif de la société* (2).

La théorie peut se résumer ainsi. La pensée est liée à la parole qui l'exprime, elle fait corps avec elle, elle n'est possible que par elle. Par suite, l'homme n'a pu inventer le langage. Pour l'inventer, en effet, il aurait fallu qu'il eût d'abord l'idée de cette invention, et il ne pouvait avoir cette idée sans la parole. Autrement dit, la parole était nécessaire à l'invention de la parole : contradiction évidente, d'où il résulte que la langage ne saurait être une invention humaine et qu'il ne peut être en conséquence qu'un don de Dieu.

Comment, sous quelles influences cette théorie s'est-elle élaborée et s'est-elle développée dans l'esprit de Bonald? C'est manifestement dans la doctrine de Condillac sur les rapports des signes et de la pensée et, par delà Condillac, dans la philosophie nominaliste des siècles précédents, qu'il faut mettre le point de départ des réflexions de Bonald sur la nature et sur le rôle du langage et sur son apparition dans l'humanité.

Condillac, dans son *Essai sur l'origine des connaissances* et dans la *Logique*, avait lumineusement montré l'importance du mot dans la pensée; il avait même exagéré cette importance jusqu'à subordonner la pensée aux mots : jugeant que les opérations intellectuelles sont impossibles sans le secours du langage, il avait été conduit à en faire des produits mêmes du langage. Si l'homme pense, dit-il, c'est parce qu'il a des signes; et si l'animal ne pense pas, c'est qu'il en est privé. Cette théorie avait fait fortune, et elle eut une grande action pendant toute la fin du XVIII[e] siècle et le commencement du XIX[e] siècle. La question des rapports de la pensée et des signes prit une place prépondérante dans les préoccupations philosophiques, comme suffit à en témoigner ce fait qu'en pleine Révolution, sous le Directoire, l'Académie des sciences morales mit au concours ce sujet : « Déterminer quelle a été l'influence des signes sur la formation des idées ». Le prix fut décerné au

(1) Voir chap. I, II, VII, VIII et fin IX.

(2) *Introduction*.

mémoire de Dégérando (1), qui parut ensuite sous le titre : « *Des signes et de l'art de penser* considérés dans leurs rapports mutuels ». L'influence de Condillac y est constamment sensible. Il dut agir sur Bonald.

Bonald, qui manifeste cependant une si vive aversion pour le philosophe sensualiste, sait rendre justice aux vues de Condillac sur les rapports de la pensée et de son expression. Les poussant même à l'extrême, il finit par voir dans la parole la condition même de l'existence de la pensée : ce qui est le premier anneau de la chaîne de son argumentation sur l'origine de la parole. Mais, sur cette origine il ne saurait plus y avoir entente entre les deux philosophes. Sans doute Condillac, pour ne pas aller contre l'enseignement biblique, admet dans l'*Essai* que le langage est contemporain de l'humanité, et qu'Adam et Ève se communiquèrent naturellement leurs pensées (2); mais il reconnaît aussi que deux enfants isolés du monde pourraient parfaitement, sous la seule pression des besoins, inventer le langage, et il se demande même s'il n'a pas pu en être ainsi chez quelque peuple. Et dans son dernier ouvrage, dans la *Logique* (parue après sa mort), il n'est même plus fait allusion à la révélation divine, et l'hypothèse de l'invention paraît bien donnée comme l'explication véritable de l'origine du langage. En vertu de l'étroite union de l'âme et du corps, des mouvements et des cris ont spontanément accompagné les sensations et les différents états affectifs des premiers hommes. Mais le langage n'existait pas, tant que ceux-ci n'y eurent pas vu un moyen de communication entre eux. C'est le besoin qu'ils avaient les uns des autres qui leur révéla cette utilité, qui transforma pour eux les gestes et sons naturels en signes. Un individu qui avait fait certains gestes ou poussé certains cris sous l'empire de tel ou tel état interne, en constatant chez autrui les mêmes manifestations extérieures, dut conclure qu'il

(1) Né à Lyon en 1772, il avait émigré en 1792, après le siège de la ville, revint en France en 1796 et s'enrôla dans l'armée d'Italie d'où il envoya son mémoire et qu'il quitta après le succès de celui-ci pour se fixer à Paris. Entra-t-il en relation avec Bonald ? Celui-ci, en tous cas, connut son ouvrage (V. *Légis. prim.*, I, chap. II et chap. III, et *Dissertation*); il dut s'intéresser à ses travaux sur les enfants, les sourds-muets, le *Sauvage de l'Aveyron*, dont il parle lui-même (v. id.); plus tard, l'*Histoire des systèmes philosophiques* de Dégérando lui servit de guide, comme nous l'avons vu, pour écrire les *Recherches philos.*

(2) Cité par Bonald, III, 97; 105-106 et suiv.

existait en eux des états semblables à ceux qu'il se souvenait d'avoir éprouvés lui-même et d'avoir exprimés de la même façon. Comprenant ainsi les autres, il pensa que les autres pouvaient le comprendre; et, désireux d'entrer en communication avec eux, il répéta volontairement, pour leur faire saisir ses sentiments, les gestes et les cris que ces sentiments lui avaient arrachés spontanément. De ce jour, le langage fut inventé. Il n'eut plus qu'à se perfectionner dans la suite.

A cette hypothèse, qui est aussi celle que soutient Dégérando (1), de Bonald répugnait et par aversion pour les explications artificielles du XVIII[e] siècle, et par horreur instinctive de toute idée d'évolution dans l'humanité, et par attachement à la tradition religieuse.

Accorder que la parole est l'invention de l'homme, c'est accorder, avons-nous dit, que la société, dont la parole est l'instrument nécessaire, est son œuvre, c'est lui reconnaître, par suite, le droit absolu de légiférer à sa guise. Dériver le langage articulé des cris inarticulés poussés par les premiers hommes, c'est admettre contrairement, pense-t-il, à la science elle-même (2) que des « myriades de siècles » ont précédé la civilisation et que l'humanité primitive a vécu « à la manière de brutes » dans « les cavernes et les forêts », c'est effacer toute différence essentielle entre l'homme et l'animal et même accepter que l'un dérive de l'autre : rien de plus contraire, estime-t-il, à la nature des choses. Comment, d'ailleurs, aurait pu s'effectuer « le passage de sons confus et inarticulés à l'expression de la pensée par le langage articulé »? Ou bien, dit-il, ces sons exprimaient quelque chose, et alors c'était déjà un langage, et ils n'étaient ni confus, ni inarticulés; ou bien, ils n'exprimaient rien, et alors ils ne pouvaient jamais devenir un langage distinct : ou plutôt, ils ne le pouvaient que par une *convention*, mais une convention implique la pensée et par là même la parole, et l'on retombe dans la contradiction où Bonald se plaît à enfermer tous les partisans de l'invention humaine du langage. Bonald va même plus loin dans sa critique de l'origine naturelle du langage : il nie l'existence

(1) Voir *Des signes*, etc., I; chap. V. Il y combat l'opinion de Rousseau et de Court de Gébelin, et se range à celle de Condillac.

(2) « Après les découvertes des Dolomieu, des Deluc et des Cuvier. » (III, 85, *Rech.*, II.). Cf. III, 47, 100, 391, 144-145.

chez l'homme, à la différence de la brute, de ces cris naturels (signes naturels de ses affections) d'où l'on prétend, par une lente transformation, spontanée ou expressément voulue peu importe, dériver la parole. L'animal a des cris distincts et différents pour chaque besoin ou chaque affection. Le cheval, par exemple, hennit différemment dans la faim, la colère, l'impatience, le désir, l'affection. Mais chez l'homme, même sauvage, a-t-on jamais distingué, dit-il, le cri de la faim ou de l'amour du cri de la bienveillance ou du plaisir? Bien plus, dans les mêmes circonstances, les exclamations de l'homme, qui ont d'ailleurs « toujours quelque chose d'articulé », semblent varier d'un peuple à l'autre, suivant la diversité des idiomes. Si l'homme se croyait seul, ajoute-t-il même, il ne crierait pas. Il crie parce qu'il sait ou qu'il croit qu'il sera entendu. Sans doute, la surprise et l'effroi arrachent toujours à l'homme un cri involontaire, mais ce cri n'est pas, comme celui des animaux, un langage; c'est un accident, un premier mouvement, « parce que la surprise et l'effroi qui le font naître ne sont pas proprement des affections, et ne peuvent devenir des habitudes ». On ne peut donc chercher l'origine du langage articulé dans les cris naturels et inarticulés des hommes (puisque Bonald nie l'existence même de ces cris).

Par respect pour la tradition religieuse, d'ailleurs, Bonald ne pouvait qu'être hostile à toute explication naturelle ou artificielle de l'origine du langage. Ce n'est pas que le texte de la *Genèse* (1) soit précis : il ne dit pas expressément (il le reconnait) que Dieu a donné au premier homme le nom des animaux; il semble même plutôt signifier que Dieu s'est borné à lui montrer les animaux, en lui laissant le soin de les nommer lui-même. Mais, sauf de rares exceptions (2), la révélation est admise des théologiens, et elle était, pour Bonald, un arti-

(1) *Genèse*, II, 19-20. Voir la traduction de l'abbé Crampon, revisée par les Pères de la Cie de Jésus (citée par Roustan, *Psychologie*, 450, note 1). Cf. Renan, *Orig. lang.*, 85-85; Reuss, l'*Histoire sainte et la loi*, I 284-285. Reuss fait remarquer, d'autre part, qu'en disant que l'homme donna des noms aux animaux, l'auteur n'a pas voulu insinuer qu'il était l'inventeur du langage. Les noms donnés présupposaient une connaissance plus familière des différentes espèces. » Cf. Bonald I, 17 (*Princip. const.* introd.).

(2) Par exemple Grégoire de Nysse (Cf. un passage de Warburton, rapporté par Bonald, III, 100, d'après la traduction française de la *Divine légation of Moses*, publiée sous le titre d'*Essai sur les Hiéroglyphes* (1744).)

cle de foi. Ce n'est pas non plus, il le dit fort nettement (1), qu'il veuille donner l'autorité de la Bible comme preuve de la nécessité du don divin de la parole; il pourra, après coup, y trouver la confirmation de cette nécessité, mais c'est d'abord par la seule raison qu'il entend la prouver. Quoi qu'il en soit, et selon l'enseignement de la religion, il devait voir dans le premier homme le prototype de l'humanité, qui a débuté par l'état de perfection, et dans la langue le prototype de toutes les langues futures, où étaient coulées, en caractères ineffaçables, les vérités à tout jamais nécessaires à la société. Et la question se posait, pour lui, de savoir comment un tel homme (dont toutes les facultés sont déjà développées) avait pu être mis en possession d'une telle langue (déjà si riche et si complexe). De progrès, d'évolution, d'acquisition progressive des mots articulés, il ne pouvait être fait état. La solution ne comportait alors d'autre alternative que l'instinct ou la révélation : l'homme naissant parlant comme il naît pensant, ou bien recevant directement de Dieu le don de la parole. Mais l'instinct (et Bonald semble parfois l'admettre) (2) ne fait que reculer la difficulté : il faut toujours remonter à l'Être, de qui l'homme l'a reçu avec la vie. La révélation est donc la seule solution pleinement satisfaisante et pour le penseur et pour le chrétien. Il s'agit d'en donner la preuve « philosophique et scientifique ».

Dans cette tentative de démonstration philosophique du don divin de la parole, Bonald avait-il eu des prédécesseurs?

Au XVIII[e] siècle, un oratorien — qui avait précisément étudié la philosophie à Juilly — le P. Lamy (3), dans un écrit intitulé la *Rhétorique* ou *L'art de parler* (4), avait posé la question de l'origine de la parole. Tout en la tranchant dans le sens de la révélation, il n'en avait pas moins présenté l'hypothèse de l'invention humaine. Imaginant « une troupe de nouveaux hommes » sortis de la terre ou descendus du ciel, qui ignoreraient l'usage de la parole, il montre que le hasard ou la prudence leur enseignerait en peu de temps, pour communiquer

(1) I, 17. Cf. 98 (*Rech. philos.*, II) et 106.

(2) Cf. I, 1069, III, 48 note 1 et 61-62 (*Rech.* I et II).

(3) 1640 (Le Mans). — 1715 (Rouen), ardent disciple de Descartes, fut de ce chef en butte à de violentes inimitiés.

(4) En 1670; fut traduit en anglais, en allemand et en italien. Voir (édition 1701), p. 16 et suiv., 13 et suiv.; 25-27.

entre eux, à se servir d'un langage, et d'un langage tout conventionnel (car, observe-t-il, et c'est à rapprocher de ce que nous venons de relever chez Bonald, l'homme n'a pas, comme les animaux, des cris toujours les mêmes; et contrairement à la thèse du *Cratyle*, il soutient qu'il n'y a aucun rapport entre les mots et les idées). Ils formeraient de même l'écriture. Mais, ajoute-t-il, ne considérons pas seulement ce que feraient « ces nouveaux-nés, sans doctrine et grossiers »; voyons ce que la raison commande, ce que ces hommes auraient fait s'ils l'avaient consultée et « écouté ce qu'elle peut prescrire pour marquer tous les traits de nos pensées, leurs rapports, leur suite. » Indiquant la riche variété de mots que la multiplicité des sons (des lettres) émis par la voix met à la disposition des hommes, il retrace les principes qui doivent présider à la formation des diverses sortes de termes, pensant ainsi pouvoir donner le fondement de toutes les langues et la raison de toutes les règles qu'ont prescrites les grammairiens (1). Après quoi, ayant ainsi montré comment « ces nouveaux hommes ont joué leur personnage », et non sans faire remarquer que cela peut paraître en contradiction avec ce qu'il vient de dire, il donne « la véritable origine des langues », qui n'est autre que celle qu'enseignent les Livres saints : ce n'est pas le hasard, dit-il, qui a appris aux premiers hommes à parler, c'est Dieu qui leur a donné leur premier langage et c'est de la langue donnée à Adam et qui est, croit-il, la langue hébraïque, que toutes les langues sont venues.

Le P. Lamy a-t-il voulu seulement présenter une reconstitution rationnelle du langage, telle que la seule raison pourrait l'établir, ou bien a-t-il vraiment songé à une explication historique? Dans le premier cas, la contradiction ne serait qu'apparente, comme il le fait d'ailleurs observer, avec l'origine surnaturelle qu'en fait il lui attribue : il s'agirait de fonder en raison la parole, telle qu'elle dérive de la langue primitive. Dans le second cas, la révélation ne serait invoquée, comme le fera Condillac, qu'afin de pouvoir, à l'abri même des textes de l'Ecriture, traiter plus librement de la question. Les affirmations répétées du P. Lamy ne permettent pas de pencher

(1) Préface. Cf. chap. X : Proposition d'une nouvelle langue dont la grammaire se pourrait apprendre en une heure.

vers cette dernière interprétation. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, son livre est rien moins qu'une démonstration raisonnée de la nécessité du don divin. Et, à ce point de vue, si Bonald en a eu connaissance (à Juilly, peut-être, où avait pu se conserver le souvenir de l'Oratorien), il n'a pu, sauf sur quelques points-de détail, en tirer grand profit.

Au XVIII[e] siècle, la théorie du don divin du langage est développée, en Ecosse, par Hugues Blair (le fondateur de la *Revue d'Edimbourg*), et, en France, par l'abbé Sicard (le successeur de l'abbé de l'Epée à l'Institution des sours-muets de Paris), avec quelques restrictions par le premier, de façon plus catégorique par le second (1).

Hugues Blair (2), dans son *Cours d'éloquence et de belles-lettres*, analyse les rapports des mots et des idées et cherche à remonter aux débuts de la parole. Il admet (3) qu'un certain nombre de mots (ceux des peuples primitifs) ont leur origine dans les interjections et les onomatopées (donc que, conformément à la théorie de Platon, il y a un rapport naturel entre le signe et la chose signifiée), mais que les autres mots (c'est-à-dire le plus grand nombre) ont été inventés par les hommes et que, arbitraires, conventionnels, ils résultent « d'un accord que les hommes ont fait entre eux ». Mais les difficultés que soulève une telle invention ne lui échappent pas, et devant l'impossibilité de les surmonter, il doute que ce soit à l'homme qu'on puisse attribuer le langage et ne voit de recours que dans la révélation ou, plus exactement, dans une « inspiration divine ». Toutefois, ajoute-t-il aussitôt, « en supposant au langage une origine céleste, nous ne pouvons pas supposer encore que l'homme l'ait reçu tout établi, sur le système le plus parfait. Il est beaucoup plus probable que Dieu n'enseigna à nos premiers parents que le langage qui pouvait convenir à leur situation et qu'il laissa aux hommes le soin de le perfectionner et de l'enrichir à mesure qu'ils en éprouveraient le besoin. »

(1) En Allemagne, elle a été soutenue, dans la 2[e] moitié du XVIII[e] siècle par Süssmilch et par Hamann. Mais peu familier avec l'allemand, Bonald n'a pas dû en avoir connaissance.

(2) 1718-1800; ministre presbytérien dès 1742; premier ministre de la Haute-Eglise en 1758; en 1762 nommé à une chaire de rhétorique à Edimbourg. — Son ouvrage a été traduit en français en 1797 et en 1821.

(3) Voir *Cours de rhétorique* (Trad. Quénot), p. 104-113.

En réduisant ainsi au strict nécessaire la part du don primitif, en admettant l'enrichissement progressif de la parole en correspondance avec l'accroissement des besoins, Blair cherchait à rendre plus acceptable le recours à l'intervention surnaturelle.

Ce souci, ces restrictions, ce sentiment d'une certaine évolution, nous ne les trouvons point chez l'abbé Sicard (1). Dans sa *Grammaire générale*, il ne paraît pas douter que le langage a existé de tout temps avec l'immense vocabulaire et la syntaxe savante qu'il présente dans les langues cultivées, et devant un tel instrument de la pensée et l'impossibilité pour l'homme de le créer de toutes pièces, il conclut à la nécessité de la révélation. Son raisonnement se résume en ces termes : l'invention des mots et de la syntaxe, « si elle avait jamais eu lieu », aurait dû être l'ouvrage d'un seul ou de plusieurs. On ne pourrait l'attribuer à un seul : comment, en effet, sans une langue déjà faite, et convenue de tous, communiquer avec tous les autres hommes et leur rendre commune cette double invention? On ne pourrait l'attribuer à plusieurs hommes réunis : quels moyens auraient-ils eus pour convenir entre eux sur le choix et l'adoption des mots, et sur le choix de la syntaxe? Ces difficultés, qui n'ont jamais pu être surmontées par des hommes élevés loin des autres hommes, démontrent que les langues sont l'ouvrage de Dieu, et que les hommes sans son secours n'auraient jamais été capables de s'élever jusqu'à « cette création si sublime ». Posée en ces termes, la question ne comportait évidemment pas de solution par les voies naturelles.

Bonald connaît Blair et Sicard (2). Mais quel parti a-t-il tiré de leur doctrine? Il n'a certainement pas mis à profit les idées de Blair sur le rôle des interjections et des onomatopées dans la langue des premiers peuples et sur la forme nécessairement rudimentaire de la langue primitive que Dieu a dû donner ou inspirer aux premiers hommes; sur ce don, il ne pouvait non plus s'associer aux hésitations et aux doutes que mani-

(1) 1742 (à Fousseret, près de Toulouse). — 1822. Il fut de l'Académie française. Outre sa *Grammaire générale* (1799), il a écrit divers mémoires à l'usage des sourds-muets.

(2) Il les nomme dans un passage de l'*Esai analytique* (chap. II; I, 974) et dans une note de la *Législation primitive* (I, chap. VI, parag. I); il relève l'accord de leur pensée avec la sienne (la première traduction française de l'ouvrage de Blair et le livre de Sicard ont paru en 1797 et en 1799, c'est-à-dire au moment où il composait l'*Essai* et la *Législation*).

feste l'auteur écossais et qui peuvent s'expliquer par la religion moins fortement traditionnelle à laquelle il appartenait et dont il était même ministre. Avec l'abbé Sicard l'accord est plus complet : même façon de poser le problème sous sa forme la plus complexe et même foi en la nécessité d'une solution surnaturelle. Mais Sicard se borne, au fond, à reproduire les arguments communément donnés et déjà formulés par Lucrèce pour établir que le langage ne saurait être l'invention d'un homme ou plus intelligent ou plus ingénieux que les autres; il n'y a rien de commun entre cet argument, que Bonald d'ailleurs ne manque pas de reproduire, et la preuve originale qu'il avance, basée sur les rapports intimes de la pensée et de la parole, et qui consiste à dire que la parole même était nécessaire à l'invention de la parole.

A côté du témoignage de Blair et de Sicard, Bonald invoque celui de « l'auteur du *Monde primitif* » (1). Selon cet auteur, qu'il ne nomme point et qui est Court de Gébelin (2), le langage, dit-il, « est de Dieu, qui a donné les signes radicaux, que l'homme a étendus par dérivation, ou bien qui se sont modifiés par succession de temps et variétés dans les organes. » Mais un coup d'œil jeté sur l'ouvrage (3) suffira à nous convaincre que ce n'est pas à juste titre que Bonald s'en réclame. A part, en effet, l'affirmation que la parole est d'origine divine, qu'elle n'est l'effet ni du hasard ni d'une convention et que toutes les langues dérivent d'une langue primitive, la doctrine de Court de Gébelin n'a presque rien de commun avec celle de Bonald : en réalité même, à la différence de celle-ci, elle est une sérieuse et parfois intéressante tentative d'explication de la parole par des moyens purement naturels. Sans doute l'auteur, qui est fils d'un ministre protestant et qui a lui-même

(1) L'ouvrage qui a pour titre « *Le Monde primitif* analysé et comparé avec le monde moderne » a neuf volumes, dont le second et le troisième ont pour objet l'*Histoire naturelle de la parole* : le troisième traite tout spécialement de l'*Origine du langage et de l'écriture* (1775).

(2) Né à Nîmes en 1725 (fils d'Antoine Court, ministre protestant), élevé à Lausanne, où son père s'était réfugié en 1729, consacré au ministère évangélique (1754), il se voua à l'étude et se fixa à Paris (1765). Il mourut en 1784 (*Court de Gébelin*, par A. Dardier, Nîmes, 1890).

(3) Sur le troisième volume. Les autres volumes traitent des *Allégories orientales*, de la *Grammaire universelle*, de l'*Histoire du Calendrier*, du *Dictionnaire étymologique* de la langue latine et de la langue française, de l'*Histoire*, du *blason*, des *monnaies*, etc.

été consacré au ministère évangélique, commence (1), par déclarer que la parole est venue de Dieu même, que lui seul a pu mettre la dernière main aux qualités admirables de l'homme en le douant d'un art si précieux; que seul il a pu donner à l'homme les organes qui lui étaient nécessaires pour parler et le désir de mettre en œuvre ces organes; que seul, il a pu établir entre la parole et la multitude des objets qu'elle devait peindre ce rapport admirable qui rend le discours intelligible à tous. Il s'étonne qu'on ait pu méconnaître ici le doigt de Dieu. Mais, ajoute-t-il aussitôt, nous ne croyons pas avoir tout dit en attribuant à Dieu l'origine du langage et de la parole : la certitude où nous sommes qu'il en est l'auteur ne doit pas nous empêcher d'examiner les moyens qu'il a donnés à l'homme pour lui permettre d'en faire usage, le mécanisme des organes dont il l'a revêtu pour parler, le rapport de ces organes avec ses idées et avec les objets de la nature qu'il avait à peindre. Tout l'ouvrage est consacré à l'examen de ces moyens purement physiques, à la description de ces organes et à l'étude des rapports absolument naturels qui unissent les sons et les idées?

Nous ne pouvons pas suivre Court de Gébelin dans son analyse détaillée (et illustrée par des planches) du mécanisme de l'instrument vocal, qu'il démonte pièce à pièce, montrant le rôle de chaque organe (poumons, trachée-artère, glotte, luette, palais, lèvres, langue, dents, etc.) dans la production de la voix, et expliquant, par la diversité du jeu ou de la conformation de ces organes, la diversité des sons et des intonations et les variétés du langage chez les individus et les peuples. Mais nous devons nous arrêter sur la question fondamentale : pourquoi l'homme a-t-il attaché tel son à telle idée? pourquoi a-t-il désigné tel objet par tel mot plutôt que par tel autre? comment la parole a-t-elle été l'expression de sa pensée? Par imitation de la nature, répond Gébelin, qui invoque ce même principe dans toute son œuvre (2). La parole, dit-il, n'est autre chose qu'une peinture de nos idées, comme nos idées sont une peinture des objets : il faut donc qu'il existe un rapport nécessaire entre les mots et les idées qu'ils expriment,

(1) *Orig. lang.*, chap.. I. Cf. chap. III.

(2) Voir *Discours prélim.*, et chap. III du liv. IV.

comme il en existe un entre les idées et les objets. Tout mot eut sa raison, affirme-t-il. Les mêmes idées ne pouvaient pas indifféremment être exprimées par des mots opposés ou par tous les mots possibles. Seul convenait le mot qui pouvait peindre l'idée, et qui devait ainsi l'évoquer nécessairement dans l'esprit de tous.

Mais comment le mot est-il la peinture de l'idée? en quoi imite-t-il la nature? Il ne s'agit pas, pour Gébelin, de l'imitation directe, de l'imitation du son propre à un objet (cri d'un animal, bruit du vent ou du tonnerre), c'est-à-dire de l'onomatopée pure et simple (celle-ci a sans doute un rôle, mais un rôle très secondaire, les objets qui peuvent être ainsi désignés étant très peu nombreux) : Il s'agit d'une imitation indirecte, analogique, symbolique (1), de l'imitation qui réside dans une certaine analogie entre la tonalité du son et les qualités des objets et qui se traduit par une sorte d'adaptation des organes de la voix et du ton propre des mots à l'idée exprimée : ainsi, par exemple, « les objets agréables, dit-il, furent peints par des tons agréables; les objets fâcheux, par des tons aigres ou rudes; les objets mobiles et roulants, par les tons du même genre; les fixes et lents à se mouvoir, par des tons graves et décidés »; et « dans toutes ces occasions, ajoute-t-il, ces tons devinrent toujours les noms de ces objets et les sources de ces familles immenses où se réunissaient tous les êtres dans lesquels on apercevait des qualités communes ». On reconnaît là, mais avec plus de netteté, la doctrine déjà esquisée par Platon dans le *Cratyle*, reprise par Leibniz dans ses *Nouveaux Essais* et par le président de Brosses dans son *Traité de la formation mécanique* des langues. Reprenant les vues de ses illustres prédécesseurs auxquels il rend un juste hommage, Gébelin les présente avec une grande précision de détail. Il analyse la valeur physique de tous les sons de la voix humaine et montre que les mots formés par ces sons « sont parfaitement assortis à cette valeur physique ». (2) Divisant ces sons en sons proprement dits ou voyelles (produits par la simple ouverture de la bouche) et en intonations ou consonnes (produits par les organes de la bouche), il note que les premiers, très vifs, très animés, très

(1) Cf. *Disc. prél.* de la *Grammaire universelle*.

(2) *Orig. lang.*, Disc. prél., XI. Cf. liv. IV, chap. VIII-IX.

bruyants, très sonores, sont fort propres à peindre les sensations avec lesquelles ils ont en partage l'impétuosité, la fougue, la vivacité, la durée ou la tenacité et que les intonations, au contraire, conviennent à la peinture des idées dont la nature, sourde, calme et tranquille, est analogue à la leur. Poussant plus avant l'analyse, de façon parfois bien hasardée, et qui peut nous paraître aujourd'hui un peu fantaisiste, il recherche le genre de sensation ou d'idée que, d'après sa valeur propre, chaque son, chaque intonation devait naturellement représenter. Il montre ainsi comment est née la première langue, sans convention arbitraire, sans peine, et comme puisée dans la nature, comment les premiers mots ont été spontanément formés et spontanément entendus de tous. Ces premiers mots étaient d'ailleurs en nombre restreint, en rapport avec les besoins peu nombreux des premiers hommes; les autres ont apparu peu à peu dans la suite, avec les progrès de la civilisation. Tous sont une peinture exacte des objets ou des idées qu'ils expriment : la diversité des langues n'a d'autre raison que la diversité de conformation des organes ou la diversité de prononciation suivant les temps, les lieux, le climat, les mœurs, etc. (1), Gébelin cherche précisément à remonter à ces mots primitifs dont les autres ne sont que des dérivations ou des transformations, à reconstituer la première langue et comme la langue-type de l'humanité.

Ne soyons pas trop sévères à ses hypothèses, à ses dérivations de mots, à ses étymologies : n'oublions pas l'état de la linguistique au moment où il écrivait. Retenons seulement qu'avec une telle doctrine, avec une aussi franche tentative d'explication du langage par des moyens purement naturels, nous sommes bien loin de Bonald, du don direct de la parole par Dieu, et de la tradition religieuse. Dans l'hypothèse du don direct, le mot ne semble pas lié à l'idée par un rapport naturel, nécessaire; l'arbitraire de la convention est reporté de l'homme à Dieu, qui peut indifféremment attacher tel vocable à telle pensée. (Bonald dit bien, il est vrai, que les mots ne sont pas « purement arbitraires » (2), mais sans montrer en quoi ils ne le sont pas, et après avoir affirmé qu'ils n'ont par eux-mêmes

(1) Voir liv. III et disc. prél., VII-VIII.

(2) I, 1106, note 1 (*Législ. prim.*, Ie, I, chap. II).

aucune vertu.) Dans la théorie de Gébelin, au contraire, le mot est physiquement lié à l'idée; il est emprunté à la nature; il dépend si peu de l'arbitraire de la toute-puissance divine que Dieu même, dit-il, parlant aux hommes n'a pas dû employer une autre langue que celle dont ils se servaient déjà naturellement entre eux (1). Bien loin donc de voir dans la parole un don de la divinité, Gébelin ne répugne pas à admettre son existence antérieurement aux communications orales de Dieu avec l'homme. Une telle supposition est inconciliable avec la tradition religieuse, telle qu'elle était communément admise : celle-ci lie si peu la pensée de Gébelin, que, suivant d'ailleurs en cela le texte même de l'Ecriture, il reconnaît formellement que le Livre de Moïse ne nous apprend rien de positif sur l'origine du langage et admet même que ce fut Adam qui donna des noms aux animaux et qu'il dut les désigner par des onomatopées.

Devant de si radicales divergences on peut marquer quelque surprise que Bonald ait pu invoquer le témoignage de l'auteur du *Monde primitif*, et l'on demeure convaincu qu'il ne lui est en rien redevable des idées qui ont présidé à l'élaboration de sa théorie. Mais pour si fortes que soient ces divergences, elles ne doivent pas masquer, à nos yeux, le fonds de pensées commun aux deux écrivains. Certes, tout en proclamant l'un et l'autre que le langage est d'origine divine, ils n'entendent pas de même façon cette origine, mais ils sont pleinement d'accord pour refuser d'y voir une œuvre humaine et le fruit d'une convention; et par là, Bonald à pu à juste titre prendre Gébelin pour un allié dans le combat qu'il mène contre les explications artificielles du XVIII[e] siècle. Sa sympathie n'était-elle pas d'ailleurs naturellement acquise à un écrivain qui affirmait avec tant de force l'existence d'une langue primitive et qui pensait l'établir par le procédé des étymologies (2), dont il faisait lui-même si volontiers usage ? N'étendait-il pas, et pour les mêmes raisons, cette sympathie à Leibniz (3) et,

(1) *Orig. lang.*, 68-69 et 72. Cf. 352.

(2) Le livre 1[er] a pour titre, *De l'art étymologique*.

(3) Il le cite précisément à côté de l'auteur du *Monde primitif* (I, 1165, note 1), cf. 1176, note 2.

semble-t-il, au président de Brosses (1), dont la doctrine est également fort différente de la sienne?

L'examen des doctrines du Père Lamy et d'Hugues Blair, de l'abbé Sicard et de Court de Gébelin, des théologiens catholiques et des théologiens protestants (ceux-ci donnant une interprétation plus large, et ceux-là une interprétation plus littérale de l'Écriture) nous conduit donc à cette conclusion que là n'est point la source d'où il faut dériver la théorie du langage de Bonald. C'est d'un tout autre côté, croyons-nous, qu'il faut chercher : dans le camp même de ces rationalistes contre lesquels il a entrepris une lutte sans merci; et c'est au plus illustre d'entre eux qu'il faut s'adresser, à celui auquel il ne ménage pas ordinairement les coups : à J.-J. Rousseau lui-même. Dans son *Discours sur l'inégalité des Conditions*, Rousseau avait pris à partie Condillac et n'avait vu qu'un « roman » dans son hypothèse de l'invention du langage. Or, chaque fois (2) que Bonald s'élève contre le philosophe sensualiste, c'est toujours pour lui opposer Rousseau, dont il paraît d'autant plus se plaire à invoquer le témoignage qu'il est ordinairement plus disposé à le combattre. « Pur roman », répète-t-il avec Rousseau, en parlant de l'explication de Condillac; « roman absurde », renchérit-il, et il reprend et commente le raisonnement de l'auteur du *Discours*, où il retrouve les idées qui lui sont chères et lui servent à étayer sa propre doctrine : que les mots sont nécessaires pour penser comme pour parler, que l'imagination est distincte de l'entendement, l'image de l'idée, le geste qui exprime l'une du mot qui exprime l'autre, que le mot rend possible la marche de la pensée (là où l'imagination s'arrête, redit-il avec lui, l'esprit ne marche plus qu'à l'aide du discours). Arrivé à la conclusion, il lui donne son entière adhésion, il la répète fréquemment, il se l'approprie, il en adopte les termes. « Si les hommes, dit Rousseau, ont eu besoin de la parole pour apprendre à penser, ils ont eu bien plus besoin encore de savoir penser pour trouver l'art de la parole. La parole paraît avoir été fort nécessaire pour établir

(1) Cf. III, 419, note 5. Il ne le nomme point, mais parle du *Mécanisme des langues* (le titre exact de l'ouvrage de De Brosses est *Traité de la formation mécanique des langues*, etc.).

(2) Voir *Essai an.*, chap. II (I, 975); II, 50 (*Divorce*, II), I, 1009 et 1075-76 (*Légis. prim.*, dic. prél.; et *Dissertation*).

l'usage de la parole ». Sous une forme concise, n'est-ce pas la très exacte expression de la théorie de Bonald? Ne paraphrasera-t-il pas ces mots en reprenant sans cesse la démonstration que la parole était nécessaire à l'invention même de la parole?

Nous sommes ainsi volontiers portés à croire, malgré ce que cela peut avoir d'inattendu au premier abord, que c'est au philosophe même qu'il exècre le plus (le mot n'est pas excessif) et dont il veut démolir, pierre après pierre, toute l'œuvre sociale, que c'est au théoricien du gouvernement populaire, à J.-J. Rousseau, que Bonald a emprunté, et pour le fond et presque aussi pour la forme, sa théorie du langage. Ce n'est point qu'en réalité l'accord des deux philosophes sur cette question soit aussi complet que Bonald paraît le croire et qu'on pourrait le supposer par les citations qu'il rapporte et qu'on trouve en grand nombre, dans les *Recherches philosophiques*. La doctrine de Rousseau est assez difficile à fixer là-dessus, comme en témoignent, d'ailleurs, les interprétations très différentes qui en ont été données : tandis, en effet, que Bonald n'hésite pas à le ranger parmi les partisans de la révélation divine, Renan (1) voit, au contraire, en lui, en dépit de ses vives attaques contre l'opinion de Condillac, un défenseur de l'invention humaine, de l'invention artificielle et réfléchie; et le savant linguiste Regnaud (2) le rattache à une troisième école, à l'école de ceux qui ne voient dans le langage ni une faculté dont Dieu ou la nature nous « a gratifiés pour ainsi dire d'un seul coup », ni une invention réfléchie de l'homme, mais le résultat d'un développement spontané et instinctif. Mais, quel que soit, en réalité, le fond de la pensée de Rousseau (3), prenons-la telle que l'a entendue Bonald, qui ne l'a peut-être pas suffisamment approfondie, et ainsi comprise, elle nous paraît être la source où il a puisé (4).

Mais si Bonald a emprunté, au moins dans son germe, sa

(1) *Orig. lang.*, 77, note 1.

(2) *Orig. et philos. du lang.*, 57 et suiv.

(3) Son *Essai sur l'origine des langues* semble en harmonie avec l'hypothèse de Regnaud : les diverses articulations sont rattachées aux cris poussés spontanément par les hommes sous l'influence des passions et transformés, diversifiés suivant la nature de l'organe vocal et à mesure que celui-ci, primitivement grossier, se transforme.

(4) Ces lignes étaient écrites lorsque, dans la *Parole intérieure* de Victor Egger, nous avons trouvé la confirmation de notre supposition sur l'origine de la théorie de Bonald (p. 22-24).

théorie du langage à Rousseau, ce n'est point à dire qu'il faille lui dénier toute originalité. Il a fécondé l'idée, il l'a développée, il en a fait l'âme de sa politique et de sa philosophie, et l'a ainsi si bien marquée de son cachet propre qu'à juste titre son nom lui est inséparablement attaché.

II

RAPPORTS DE LA PENSÉE ET DE LA PAROLE

Pour inventer la parole, dit Bonald, qui ne sépare pas la pensée de son expression, l'homme aurait dû avoir d'abord la pensée de cette invention : ce qui implique contradiction, du moment qu'il pose que la pensée n'est elle-même possible que par la parole. C'est ce qu'exprime, dans sa concision, et sous la forme d'une de ces antithèses dont il aime à revêtir sa pensée, la phrase célèbre, constamment reprise dans tous ses écrits : « l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée », ou autrement encore : « l'homme ne peut *parler* sa pensée sans *penser* sa parole ». Dans cette proposition « sérieusement méditée », (1) dit-il, se trouve toute la démonstration de l'impossibilité de l'invention du langage par l'homme. Il convient donc qu'avec lui nous méditions cette proposition qui, par le lien qu'elle marque entre la pensée et son expression, contient en effet la clef de son raisonnement; il nous faut préciser la nature de ce lien.

La phrase de Bonald traduit un fait exact, dont on ne peut méconnaître l'importance et dont il faut lui savoir gré de l'avoir aperçu et décrit : qu'une « parole intérieure » (2) accompagne notre pensée, que nous nous parlons à nous-même lorsque nous pensons. « Penser, dit-il, c'est se parler à soi-même d'une parole intérieure, et parler c'est penser tout haut et devant les autres »; de là vient, ajoute-t-il ailleurs, « qu'on dit *s'entretenir avec soi-même*, *s'entendre soi-même*, comme on dit *s'entretenir avec les autres* et *être entendus d'eux* ». La pensée, dit-il aussi « n'est qu'une parole intérieure, et la parole

(1) III, 64 (*Rech.* II).

(2) I, 1166 (*Légis. prim.*, I, chap. Ier). Cf. III, 424 et 70.

une pensée extérieure ». Et encore : « Parler une langue étrangère, c'est traduire, puisque c'est parler avec certains mots ce qu'on pense avec d'autres mots, qui sont cependant les uns et les autres une seule expression d'une même idée. De là l'impossibilité de parler une langue étrangère aussi couramment que sa langue maternelle, jusqu'à ce qu'on ait acquis par l'habitude la faculté de penser sous les mêmes termes que ceux avec lesquels on exprime sa pensée ».

L'observation de Bonald qui sert de point de départ à sa doctrine est très juste, et on ne peut que regretter qu'il n'ait pas poussé plus avant la description de cette parole intérieure. Mais il ne s'en tient pas à la constatation du fait : il l'érige aussitôt en une nécessité. Il ne dit pas simplement : l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée; mais : « *Il est nécessaire* que l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée (1).— Il faut des paroles pour penser ses idées. Nous ne pouvons *penser* sans *parler* en nous-mêmes, c'est-à-dire sans attacher des paroles à nos pensées. — Il faut des mots pour penser comme il en faut pour parler. L'homme ne peut penser sans avoir en lui-même et *mentalement* les mots qui sont l'expression ou la représentation de ses pensées, et qui deviennent discours lorsqu'il les fait entendre aux autres. » Autant de formules différentes qui expriment la même nécessité et qui peuvent conduire à la même conclusion : que, selon le mot de Rousseau, la parole était fort nécessaire à l'invention de la parole, et qu'elle n'est donc pas l'œuvre de l'homme.

Pour mieux entendre la pensée de Bonald, considérons, avec lui, les facultés de l'âme (2) et leur mode d'expression, leur manifestation extérieure, qui est, nous le savons (3) notre seul moyen de les connaître. Trois facultés « se partagent » l'âme : la sensibilité, ou faculté d'éprouver du plaisir ou de la douleur, l'imagination ou faculté de se faire des représentations, des images des objets matériels, et l'entendement ou faculté de concevoir des « idées d'objets intellectuels qui ne tombent pas sous les sens », comme par exemple, les idées d'ordre, de justice, de pouvoir, de devoir, etc.. C'est par

(1) I, 1068 (*Légis. prim.*, Disc. prél.). Cf. III, 424 et 64.

(2) Voir *Légis. prim.* (début et Dissert.); *Rech. philos.* (chap. VII).

(3) Voir chap. II, parag. 1er.

des mouvements « indélibérés », tels que les rires et les pleurs, que la sensibilité s'exprime. C'est par le geste et le dessin que nos images des objets extérieurs se traduisent au dehors (le geste est comme la parole de l'imagination, et le dessin en est l'écriture). Quant aux idées, qui sont l'œuvre du pur entendement, c'est par la parole (orale ou écrite) qu'elles s'expriment (ainsi, nous prononçons ou nous écrivons les mots *ordre, justice, raison,* etc.). Tandis que la vue est proprement l'organe de l'imagination, l'ouïe est celui de l'entendement (1).

Bonald fait ici une distinction, qu'il tient de la plus grande importance, entre les *signes* et les *expressions* (2). Le signe, en vertu de l'expérience, de l'éducation ou d'une convention, évoque certains états déterminés, mais ne leur est pas indissolublement lié, et peut, par suite, ne pas les traduire exactement tels qu'ils sont intérieurement. L'expression, au contraire, ne fait qu'un avec l'état qu'elle exprime et le traduit intégralement. Les rires et les larmes, par exemple, sont les signes, mais non, à proprement parler, l'expression du plaisir ou de la douleur : ils les représentent pour ceux qui en sont les témoins, mais ils ne produisent point en eux le plaisir même ou la douleur même qui est ressentie : ils ne font pas passer en eux, tels quels, ce plaisir ou cette douleur; il les leur *désignent,* mais il ne les *expriment* pas. Il en est autrement du geste ou de la parole : ils font corps avec la pensée (avec l'image ou l'idée), ils la rendent sensible et ils la font comme passer en autrui; ils l'expriment. Je montre le plan d'une maison, dit Bonald, et tout homme qui le voit a la même image que celle que j'ai dans l'esprit; de même, je prononce le mot justice, et tout homme qui l'entend a la même idée que moi, même lorsqu'il en fait une application différente. Mais je pleure de douleur ou je ris de plaisir, et aucun de ceux qui me voient rire ou pleurer n'éprouve ma sensation, et loin de l'éprouver, il ne peut pas même être assuré que je l'éprouve moi-même, comme il est assuré que j'ai l'idée de justice ou l'image d'une maison. Ce qui marque bien encore la différence des signes et des expressions, c'est qu'une

(1) Le mot même d'*entendement* exprime suffisamment, pour Bonald, qu'une idée connue n'est qu'une expression entendue.

(2) Voir *Légis. prim.*, I, chap. I et *Rech. philos.*, chap. VIII. (Cf. VII.)

seule expression est liée à un état de la pensée et peut le traduire, tandis qu'un même signe peut être attaché à des états différents ou même contraires et les évoquer. Les larmes, par exemple, désignent la douleur comme aussi l'excès de la joie; elles ne sont que des signes; mais la parole est si fortement attachée à la pensée que tant qu'on n'a pas trouvé les termes justes qui puissent rendre l'idée, on « *s'exprime* mal », comme on dit dans le langage usuel, qui est ici, dit-il, parfaitement d'accord avec « la métaphysique ».

Laissons les signes et les affections qu'ils désignent. Ne considérons que les expressions et la pensée : d'une part les gestes et les dessins, et l'imagination, d'autre part, la parole et l'écriture, et l'entendement. Ce sont les expressions qui, pour Bonald, nous sont nécessaires non seulement pour nous entretenir avec autrui, pour lui communiquer nos pensées, mais encore pour nous entretenir avec nous-mêmes, pour penser. Il faut toutefois, ici, distinguer ce qu'on pourrait appeler la pensée de l'imagination et la pensée de l'entendement. Pour la première, malgré certaines affirmations en apparence contraires, Bonald ne pouvait songer à soutenir qu'elle ne peut s'exercer sans l'aide des gestes et du dessin : ceux-ci peuvent être utiles pour donner, à nos propres yeux, plus de précision aux images des objets matériels, mais ils ne sont point nécessaires; l'image suffit. Mais pour la seconde, pour la pensée de l'entendement (la pensée de rapports, d'idées abstraites, d'objets incorporels, etc., en un mot, la pensée qui s'élève au-dessus des objets sensibles), il tient son exercice pour impossible sans le secours des mots, il le considère comme absolument subordonné à la parole. Il va ainsi au-devant d'une objection qu'on ne manquerait pas de lui adresser. L'animal, pourrait-on dire, a un rudiment de pensée, puisqu'il a des sensations et des images; il n'a pourtant pas la parole. Et l'enfant, le tout jeune enfant qui ne parle pas encore, n'a-t-il pas manifestement des pensées, puisque nous le voyons sans cesse chercher à les exprimer par des gestes ou des cris? Et les sourds-muets, sont-ils dépourvus de pensée, bien qu'il soient privés de la parole? L'objection tombe d'elle-même par la distinction entre l'imagination et l'entendement. Sans doute, peut-il répondre, il y a de la pensée chez le sourd-muet, chez l'enfant, et peut-être même chez l'animal, mais c'est une forme inférieure de la pensée : c'est

la pensée de l'imagination. Les bêtes, sans doute, ont des images et elles les traduisent sinon par des gestes, qui sont des actions délibérées, du moins par des mouvements, mais elles n'ont point d'idées, et elles n'en ont point précisément parce qu'elles n'ont pas l'expression de l'idée, parce qu'elles n'ont pas la parole. L'enfant, quoique infiniment supérieur à l'animal en intelligence (si toutefois il est permis d'appliquer ce terme à la brute), n'a que la faculté d'imaginer. Il a des images, comme en témoignent ses gestes, il n'a pas d'idées, faute de mots pour les exprimer. Il *imagine*, il ne peut *idéer* : il se représente les objets corporels, mais il ne peut établir de rapports entre ces objets, il est incapable de juger, de comparer, et à plus forte raison de concevoir des objets incorporels; il ne le pourra que plus tard, par la transmission de la parole; chez lui, comme chez les peuples primitifs, l'imagination précède l'entendement (1). Il en est du sourd-muet comme de l'enfant, du moins tant que, par des procédés spéciaux, en s'adressant à sa vue, on ne lui a pas révélé la parole par l'écriture et donné ainsi le moyen de s'élever aux idées : jusque là, déclare Bonald, il ne pense que par *images* et ne s'exprime que par gestes (2).

C'est donc au seul exercice de l'entendement que Bonald limite la nécessité de la parole pour penser. Mais comment se représente-t-il cette nécessité? Quelle est la nature du lien qui unit le mot et l'idée? Quel est le rôle du mot? Qu'est la pensée avant que le mot soit venu l'exprimer? Existe-t-elle même? Et sous quelle forme? Autant de questions qui se posent.

Quelques comparaisons peuvent nous éclairer (Bonald les multiplie ou les reprend d'un ouvrage à l'autre). Elles vont nous montrer que, si le mot ne crée pas à proprement parler l'idée, suivant une interprétation parfois donnée de sa théorie, du moins il lui donne le moyen de se révéler à elle-même, en la tirant de l'état d'obscurité ou d'enveloppement, où elle était avant l'appel de l'expression, pour la faire apparaître au plein jour de la conscience. Elles nous montreront Bonald, poussé par la logique de son système, s'acheminant vers une théorie

(1) I, 1067 note 1; Cf. I, 1069 note 1; 1164 note 2; III, 421 et suiv. III, 190 et suiv..

(2) Cf. I, 1068 note 3; et 1069 note 2; III, 426 et suiv. (*Légis. prim., Dissertation*), III, 459 et suiv.; I, 19 (*Princip. const.* Introduction).

de la connaissance qui rappelle beaucoup la réminiscence de Platon : les mots évoquent les idées qui sommeillaient en quelque sorte dans notre esprit, comme, pour le philosophe de l'Académie, les données sensibles nous font souvenir des réalités du monde intelligible (1).

Sans la parole, dit-il, nous ne pouvons pas plus connaître notre pensée que, sans un miroir, nous ne pouvons connaître la couleur de nos yeux ou les traits de notre visage (c'est l'illustration de la formule : l'homme parlant ne se connaît que par l'homme pensant). Les mots tirent les idées de l'état d'obscurité où elles étaient jusque là et les font apparaître à l'esprit, comme un rayon lumineux projeté dans un lieu obscur rend visible les objets qui s'y trouvent. Notre entendement est ce lieu obscur où nous n'apercevons aucune idée, pas même celle de notre propre intelligence, jusqu'à ce que la parole, pénétrant par le sens de l'ouïe ou de la vue, porte la lumière dans les ténèbres, « et appelle pour ainsi dire, chaque idée qui répond, comme les étoiles de Job : me voilà! » Alors seulement nos idées sont exprimées, nous avons la conscience ou la connaissance de nos pensées. De même que l'œil, éclairé par la lumière, distingue chaque corps à sa forme et à sa couleur, et juge les rapports que les corps ont entre eux, de même l'entendement, éclairé par la parole, distingue chaque idée à son expression particulière, et juge les rapports que les idées ont les unes avec les autres. (Bonald voit dans cette analogie de la lumière et de la parole l'origine de ces locutions qu'on applique à l'esprit : être éclairé, avoir des lumières, pensée lumineuse, pensée obscure, vision mentale, etc.). Et, comme la lumière matérielle est nécessaire à notre faculté d'imaginer pour qu'elle se forme des images des corps, de même la parole est nécessaire à notre faculté de concevoir pour qu'elle se forme des images d'objets intellectuels, « en sorte qu'en transposant les termes, on peut dire que la lumière parle à l'imagination pour lui révéler l'existence des corps, et que la parole éclaire l'entendement pour lui montrer les objets intellectuels ». La parole, pourrait-on dire encore, est à la pensée ce que le tain est à une glace : sans le tain les yeux ne verraient pas dans la glace les images des objets, ils ne s'y

(1) Voir ces comparaisons, III, 425; 185-189; 198.

verraient pas eux-mêmes; sans la parole notre esprit n'apercevrait pas les idées des objets, il ne s'apercevrait pas lui-même, « et l'idée, quoique présente, passerait en quelque sorte à travers l'esprit sans laisser de trace, comme sans le *tain* qui la retient, l'image des objets traverserait le verre sans s'y réfléchir ». Poussant cette comparaison, Bonald observe qu'une glace non étamée offre, sous certains aspects, quelque ombre vague et sans couleur, et comme un fantôme des objets, à peu près comme notre intelligence, tant que le mot propre ne fixe pas l'idée avec précision, n'a que des aperçus vagues, confus, incomplets, de ses propres pensées. » L'entendement, dit-il aussi, est comme un « papier écrit avec une eau sans couleur » et sur lequel l'écriture ne devient visible que lorsqu'on frotte le papier avec une autre liqueur : on peut dire que sur ce papier l'écriture est innée en quelque sorte, puisqu'elle existait avant de paraître, et qu'elle a précédé le moyen employé pour la rendre visible; mais on peut dire aussi qu'elle est *acquise*, « puisqu'elle ne se montre que sous la condition et au moyen de la liqueur qu'on y ajoute ».

De ces comparaisons, il ressort à l'évidence que la parole tire la pensée, non pas du néant, mais de l'état d'ignorance d'elle-même où elle était jusque là : les idées sont comme dans l'attente de la parole, qui les fera apparaître à l'esprit. Il semble bien ainsi que ce soit tout le domaine de l'entendement qui préexiste à la parole, laquelle rendra seule son exercice possible; il semble bien qu'en ce sens on puisse dire que toutes les idées sont innées, toutes les idées, c'est-à-dire, par opposition aux images, les notions de rapports, d'objets incorporels, etc.. La dernière comparaison est particulièrement significative là-dessus : elle montre comment on peut dire que nos idées sont innées et comment aussi on peut dire qu'elles sont acquises : elles sont acquises, puisqu'il leur faut la parole pour se révéler et que la parole est acquise, et elles sont innées, puisque la parole ne les a pas créées, mais seulement rendues visibles. Voici d'ailleurs un exemple qui paraît lever tout doute à ce sujet. Supposons, dit Bonald, que nous parlions à un enfant d'objets moraux et immatériels, d'objets qui « ne peuvent lui être représentés sous aucune image » (1). Suppo-

(1) Voir cet exemple et le suivant, III, 102-103.

sons que nous l'entretenions de vertu, de raison, de justice, d'ordre, de bien et de mal, des rapports des objets entre eux ou avec nous, etc. : si, pour nous faire comprendre, nous lui offrons un exemple il faut de toute nécessité supposer dans son esprit quelque chose d'antérieur à la leçon, des pensées qui attendent nos paroles pour se joindre à elles et qui lui montrent le rapport des leçons aux exemples : car, dit-il, les mots éveillent les idées, les montrent à l'esprit, les lui rendent présentes « *et ne les créent pas* ». Et même pour les choses purement sensibles, ajoute-t-il, on n'apprendrait pas plutôt la géométrie à un enfant qu'à l'animal « qui vous regarde et vous écoute », « si l'enfant n'avait pas plus que l'animal, des idées de rapports d'espace, de grandeur, de quantité, qui ne peuvent se joindre aux mots qui les expriment que parce qu'elles se trouvent antérieurement dans l'esprit ». On ne peut pas dire plus explicitement qu'avant que la parole soit venue les révéler à elles-mêmes, les idées qui ne sont point la représentation pure et simple de choses sensibles, les idées d'objets intelligibles, existaient déjà dans l'entendement, d'une existence enveloppée, il est vrai, mais réelle : on ne peut pas plus nettement affirmer l'innéité de l'entendement.

Prenons encore un exemple. Considérons un enfant qui apprend sa langue maternelle, et comparons-le à une personne adulte qui apprend une langue étrangère : si je veux aujourd'hui à l'âge de raison, dans des livres ou par les leçons d'un maître, apprendre une langue étrangère, il faut que le maître ou le livre traduisent continuellement dans la langue que je parle les mots de la langue que je veux apprendre; et s'il n'y avait pas un mot de français dans le livre ou que le maître ne parlât que la langue étrangère, cette langue serait pour moi un « chiffre » dont il me serait impossible de deviner le sens; on peut dire que ma langue maternelle est « entre cette autre langue et mon esprit un interprète nécessaire de ce qu'elle veut me dire et de ce que je veux apprendre ». Mais s'il s'agit d'un enfant qui veut apprendre sa langue maternelle, quel est alors, entre lui et ceux dont il reçoit la connaissance, « le moyen, le lien, le truchement de leurs pensées et de leurs paroles » ? Le maître sait sa langue ; mais l'enfant n'en connaît encore aucune. Comment, par suite, pourra-t-il comprendre les pensées qu'on exprime devant lui,

alors qu'il « ne connaît pas encore la parole qui les exprime et les rend compréhensibles »? Comment pourra-t-il entendre la parole, « s'il n'a déjà la pensée qui la rend intelligible »? Le moyen de communication est donc bien d'une part la pensée qui est dans l'esprit de l'enfant et d'autre part le mot qui éveille cette idée. Sans le mot, la pensée serait à jamais restée ignorante d'elle-même : donner les mots, c'est non donner les idées, mais les faire apparaître, et comme il dépend de celui qui élève un enfant de lui donner certains mots, il dépend de lui par là même de lui suggérer certaines idées. (En ce sens on peut dire de l'esprit qu'il est une *table rase* « prête à recevoir tous les traits qu'on y voudra graver » : il est *table rase*, tant que les mots ne sont pas venus réveiller les idées). La différence entre l'enfant qui apprend sa langue maternelle et celui qui apprend une langue étrangère peut donc se formuler ainsi : celui-ci n'apprend qu'à parler, c'est-à-dire qu'il ne fait qu'échanger des mots contre d'autres mots: l'autre, celui qui apprend à parler, apprend à penser, c'est-à-dire à « attacher des pensées aux mots et des mots aux pensées », il apprend à connaître ses propres pensées, « à les revêtir d'une expression qui les rend sensibles à son propre entendement » (1).

De ces exemples et de ces comparaisons, que nous avons multipliés à dessein afin de faire toute la clarté possible sur ce point important de la philosophie de Bonald, se dégage donc bien nettement cette conclusion : qu'avant toute expression les idées existent déjà dans l'entendement, mais qu'elles ne se révèlent à nous qu'avec le mot qui vient les exprimer.

Qu'est cette pensée à laquelle n'est pas encore venue se joindre la parole pour lui donner la connaissance d'elle-même? Bonald paraît la concevoir de façons assez différentes et quelque peu contradictoires. Tantôt il l'entend comme une pensée qui serait déjà en possession de son objet et qui chercherait seulement le mot qui doit la traduire, bien plutôt qu'elle ne se chercherait elle-même. « Je veux, dit-il, me représenter une certaine disposition de l'esprit dans la recherche de la vérité :

(1) III, 105. Cf. la comparaison entre un enfant qui fait un *thème* (il a des idées dont il cherche les mots) et un enfant qui fait une *version* (il a des mots dont il cherche les idées) III, 422 (*Légis. prim.*, dissertation) et III, 188, (*Rech. philos.*, VIII).

habileté, curiosité, pénétration, finesse, se présentent à moi; la pensée qu'ils expriment n'est pas celle que je cherche, parce qu'elle ne s'accorde pas avec ce qui précède et avec ce qui doit suivre. *Sagacité* s'offre à mon esprit; ma pensée est trouvée, elle n'attendait que son expression » (1). La pensée préexiste bien ici manifestement à la parole, puisque c'est elle qui a présidé à toute cette opération que, d'ailleurs, Bonald décrit fort exactement : c'est elle qui a passé en revue les mots qui se présentaient, écartant ceux en qui elle ne se reconnaissait qu'imparfaitement et réservant son choix jusqu'à ce qu'elle eût enfin rencontré celui qui l'exprimait intégralement. Nous faisons alors, dit-il, comme le peintre qui, voulant représenter la figure d'un ami absent, retouche son dessin, jusqu'à qu'il ait trouvé l'expression du visage qu'il reconnaît aussitôt. Il n'est vraiment pas possible de déclarer plus explicitement que la pensée est antérieure à son expression. Mais par-là même, Bonald ne fait-il pas une large brèche à sa théorie? Que devient son principe absolu que la parole est nécessaire pour penser?—Tantôt (et, pour être moins sensible, la contradiction subsiste encore) la pensée qui n'a pas encore son expression est, pour lui, une pensée vague, floue, aux contours indécis, une pensée, qui, suivant sa comparaison, a besoin du mot pour se fixer et se préciser, comme l'image aux formes incertaines, qu'on aperçoit dans la glace transparente, a besoin du tain pour devenir consistante et nette. — Tantôt enfin, (et c'est, semble-t-il, le sens ordinaire, celui qui se dégage de ses multiples et catégoriques affirmations et d'où résulte vraiment que la parole est nécessaire pour penser) la pensée est donnée comme absolument inconsciente, elle s'ignore complètement, tant que la parole n'est pas venue la révéler (2). Ce n'est pas le néant de la pensée, loin de là (le mot ne la crée pas, quoiqu'on puisse être porté parfois à croire, mais à tort, que son rôle va jusque là) : c'est une virtualité de pensée, quelque chose d'analogue à nos souvenirs lorsque nous n'y songeons point,

(1) I, 1161 note 1 *Legis. prim.* I, I) La même description est reprise dans le chapitre VIII des *Rech. philos.* et, encore plus nettement qu'ici, elle pose l'existence d'une pensée déjà suffisamment élaborée avant que le mot se soit joint à elle.

(2) Cf. III, 74 : « L'esprit, avant d'avoir entendu la parole, est vide et nu. »

à des connaissances qui sommeilleraient en nous de toute éternité et que le mot viendrait éveiller.

Comment se fait cet éveil de la pensée par la parole? Pourquoi tel mot évoque-t-il telle idée? En elles-mêmes, Bonald le reconnaît, les idées sont prêtes à se joindre aux sons les plus divers : elles sont indifférentes, dit-il, à toutes les langues qu'on voudra faire entendre à l'enfant. Comment donc apparaissent-elles tout d'un coup à l'appel d'un vocable déterminé? Pourquoi celui-ci est-il autre chose qu'un son pour l'enfant qui l'entend, et évoque-t-il aussitôt la pensée que celui qui parle veut désigner ? C'est là, pour lui, un mystère analogue à celui de la génération : la pensée est comme le germe qui attend que la parole vienne le féconder (1). Dans cette « génération des esprits », comme dans celle des corps, l'existence dépend du concours simultané de deux éléments, « dont l'un donne et l'autre reçoit, dont l'un engendre et l'autre produit. » Tant, s'écrie-t-il avec admiration, est vaste dans son unité le plan de l'auteur de toute existence! Tant sont féconds et simples les moyens par lesquels il perpétue et conserve son ouvrage!

N'insistons pas sur ce mystère de la fécondation de l'idée par le mot : c'est l'aveu qu'on ne peut expliquer la nature du lien qui unit l'une à l'autre. Mais de quelque façon qu'on se représente l'apparition de la pensée et de la parole, qu'elles jaillissent simultanément ou par une sorte d'évocation de la première par la seconde, ce qui est bien acquis, c'est que, pour Bonald, elles ne peuvent se concevoir l'une sans l'autre, elles ne peuvent exister vraiment que l'une par l'autre. « Une expression sans pensée, dit-il, est un son, une pensée sans expression n'est rien » (2) : celle-ci rend visible celle-là, qui, à son tour, n'est intelligible que par l'autre. Elles forment un tout indissoluble, elles font corps. Pour marquer la nature de la parole et son rôle dans le commerce de la pensée, on l'a parfois comparée au papier-monnaie dans les affaires. Mais Bonald proteste contre cette comparaison, qui rabaisse la parole au rang de simple *signe* et méconnaît sa vraie nature, qui est

(1) III, 104. Il ajoute, il est vrai, « et lui donner l'existence »; mais il veut dire évidemment son développement.

(2) I, 1161 (*Légis. prim.*, I, 1).

d'être *expression*. Le papier-monnaie est sans valeur par lui-même, il désigne tout ce qu'on veut et « n'exprime rien qu'autant qu'il peut être échangé contre de l'argent » (1). L'argent, au contraire, est valeur lui-même, et, dans le commerce des marchandises, il est l'expression de toutes les valeurs. C'est donc à l'argent lui-même, et non à ce qui n'en est que le signe, qu'il faudrait comparer la parole.

Telle est la conception que Bonald se fait des rapports de la pensée et de la parole. Il y a été conduit, avons-nous dit, en faisant d'un fait d'expérience usuelle une nécessité. Une parole intérieure accompagne ordinairement notre pensée ; donc, a-t-il conclu, nous ne pouvons penser sans nous parler à nous-même. Une pensée n'est claire que par son expression; donc nous ne pouvons nous connaître que par la parole, qui exprime notre pensée. L'exercice de l'entendement n'est aisé qu'à l'aide du discours; donc, sans son aide, il est impossible; donc point d'idée, point de jugement, point de réflexion, point de pensée sans mots (2). Si le mot ne crée pas la pensée, du moins il la fait surgir des profondeurs de l'âme où elle était comme en sommeil et il la révèle à elle-même : de l'ombre de l'oubli, il la fait passer à la clarté du souvenir.

III

LE LANGAGE NE PEUT ÊTRE UNE INVENTION HUMAINE; IL EST D'INSTITUTION DIVINE.

Les rapports de la parole et de la pensée étant ainsi définis, le raisonnement par lequel Bonald établit que l'homme n'a pu inventer la parole devient parfaitement clair et logique. Il n'a pu l'inventer, puisqu'il aurait fallu avoir d'abord l'idée de

(1) I, 1082 (id. disc. prél.).

(2) Pour justifier cette façon de concevoir le lien de la pensée et de la parole, Bonald invoque, en outre de Malebranche et du P. Gerdil (*Essai sur les caractères distinctifs des hommes et des animaux*), l'autorité de Saint-Paul (nihil sine voce est; si orem lingua spiritus meus orat; fides ex auditu, etc.) qu'il interprète d'ailleurs très inexactement (Cf. Reuss, *Épîtres pauliniennes* II, 257-250) et de Leibniz dont il entend mal le passage qu'il cite (les langues sont « le miroir de l'entendement »). Il met aussi à profit les enseignements de la grammaire (Cf. II, 51, *Divorce*. Il y a « en grec *parole* et *raison* s'expriment par le même mot *logos*; en français *entendre* désigne l'opération corporelle et l'opération intellectuelle »).

cette invention et qu'il ne pouvait avoir cette idée que grâce à la parole même qu'il fallait inventer. Et qu'il s'agit bien là d'une idée et non d'une simple image, d'un travail de l'entendement qui exige la parole et non d'un travail de l'imagination pour lequel elle n'est pas nécessaire, c'est ce que reconnaissent, par leurs propres explications, les partisans eux-mêmes de cette invention. Ils ne manquent pas, en effet, de dire, fait-il remarquer, que les hommes *pensèrent, réfléchirent, observèrent, comparèrent, jugèrent*, etc. (1) et ils font du langage le fruit de leurs observations, de leurs réflexions, de leurs comparaisons et de leurs jugements : c'est donc bien à des opérations purement intellectuelles qu'ils les attribuent, c'est-à-dire à des opérations qui, pour lui, ne sont possibles que par la parole. « Je le demande, dit-il, de quelle nature, je dirai presque de quelle couleur étaient les observations, les réflexions, etc., de ces esprits qui n'avaient encore, en cherchant le langage, aucune expression qui pût leur donner la conscience de leurs propres pensées? Philosophes, essayez de réfléchir, de comparer, de juger, sans avoir présents et sensibles à l'esprit, aucun mot, aucune parole. Que se passe-t-il dans votre esprit et que voyez-vous? Rien, absolument rien. »

L'homme n'a donc pu inventer la parole. Mais ce qu'un homme, pour aussi intelligent qu'on le suppose, n'a pu faire et n'a pu faire faute précisément de la parole, un groupe d'hommes, tout un peuple, l'humanité toute entière, ne l'auraient-ils pas pu? Pas davantage, pour Bonald. L'invention collective du langage n'implique pas moins contradiction que l'invention individuelle : elle suppose, en effet, que la société existait avant la parole, alors que la parole est la condition même de la société. Pour vivre en société, il faut « pouvoir s'entendre » et on ne le peut sans la parole. Il n'y a pas de société sans lois « convenues ou imposées » et il n'y a pas de « conventions ou d'injonctions » sans parole. De sorte que faire venir le langage de la société, « qui ne se forme et ne subsiste que par les communications que la pensée et la parole établissent entre les êtres sociables », c'est mettre la fin avant les moyens, c'est renverser l'ordre naturel et éternel des choses. Les hommes ont pu faire mille inventions utiles ou agréa-

(1) Voir III, 61 et suiv. (*Rech. philos.*, II).

bles à la société (mais dont la société pouvait parfaitement se passer), ils n'ont pu inventer « ce qui est nécessaire, rigoureusement nécessaire à la formation et à la conservation de la société » (1), ce qui a dû commencer aussitôt que la société : la parole. Toute invention suppose des commencements modestes, pénibles, incertains, des hésitations, des tâtonnements. Est-il possible de l'admettre pour l'art de la parole qui, nécessaire à la société, a dû, sinon du premier coup atteindre la perfection, du moins exprimer dès l'origine les vérités sociales essentielles, les lois fondamentales de l'homme et de la société?

Le langage n'est donc l'œuvre ni de la société, ni de l'homme. En faire un instinct, ce n'est que reculer la difficulté du problème. La seule hypothèse qui reste, par suite, qui s'impose, c'est qu'il est don divin, un don fait directement par Dieu à l'homme et transmis par celui-ci à ses descendants.

Ce n'est pas seulement le pur raisonnement qui, pour Bonald, établit la nécessité de ce don et de cette transmission de la parole : l'expérience et l'histoire apportent aussi leur témoignage en sa faveur (2). A la preuve métaphysique (ainsi l'appelle-t-il) se joignent des preuves physiques et des preuves historiques. C'est d'abord le fait, de constatation vulgaire, que l'enfant ne parle que la langue qui lui a été transmise et qu'il parle indifféremment toutes les langues qui lui sont communiquées. C'est ensuite le fait qu'il ne parle pas du tout, si, par un défaut de l'organe de l'ouïe ou par suite des circonstances qui l'ont isolé de la société, il n'a pu recevoir la transmission de la parole (tel, par exemple, le sourd-muet, qui n'est muet que parce qu'il est sourd). C'est enfin le fait établi, dit-il, « par toutes les recherches archéologiques et surtout par les plus récentes (3), que les langues des peuples les plus éloignés par les lieux et les temps présentent entre elles une si étonnante analogie qu'on en peut raisonnablement déduire l'hypothèse d'une langue unique primitive, qui a été « la tige et en quelque sorte le moule de toutes les langues actuellement existantes ».

Aux « beaux esprits » qui contestent l'existence d'une lan-

(1) Cf. III, 204 (*Rech.* VIII) : « l'existence de la société aurait dépendu du hasard des inventions humaines. »

(2) Voir *Rech. philos.*, I et II; *Princip. const.* introd.

(3) III, 46 et suiv.; 85 et suiv.; 1209.

gue-mère primitive, Bonald oppose l'autorité des savants (1), tels que Klaproth, Grotius, Humboldt, Adrien de Balbi, qui l'admettent, et le témoignage de Schlegel, qui n'est pas éloigné de penser comme eux. Cette langue pense-t-il, devait être, sinon la langue hébraïque ou la langue indienne (qui datent certainement, estime-t-il, des premiers âges des sociétés et ne sont antérieures aux nôtres que de quelques milliers d'années), du moins une langue qui n'a dû les précéder que de peu et qui ne devait pas en différer sensiblement (2). Quant à l'objection tirée de la diversité des idiomes, Bonald y répond par une explication, qui en elle-même n'est point dépouvue d'intérêt et qui atteste que, si réfractaire soit-il, en principe, à toute idée de devenir, il n'en admet pas moins une certaine évolution : le climat, la disposition des lieux, la constitution organique, la conformation des organes de la voix, certains vices devenus héréditaires et endémiques, l'état social, le genre de vie, la dispersion des peuples, leur isolement ou leur commerce avec d'autres peuples, etc., ce sont là, pour lui, autant de causes qui peuvent expliquer les modifications subies, à travers les temps et les lieux, par les termes de la langue primitive (il ne doute pas que, par un examen approfondi, on en pourrait retrouver les racines). D'ailleurs, il fait observer que les transformations d'une langue sont moins profondes qu'on ne le croit : le vocabulaire peut s'étendre avec les événements, la prononciation peut changer avec les mœurs, l'arrangement des mots peut se modifier avec le tour d'esprit et de caractère de celui qui parle; mais le fonds, l'essence, la constitution du langage restent les mêmes, aussi invariables que la société, la nature et le temps.

Comment s'est fait le don de la parole au premier homme? Par quels moyens (si l'on ne veut pas tomber dans un grossier anthropomorphisme) la voix de Dieu a-t-elle frappé ses oreilles? Ici encore, comme pour l'évocation de l'idée par le mot, Bonald se réfugie dans le mystère, ou bien il élude la question. Il suffit, dit-il, d'avoir démontré l'impossibilité physique et morale de l'invention du langage par l'homme, pour être en

(1) Voir III, 557 (*Revue du Lot*, 1859) et 47 note 1.

(2) Bonald n'a pas toujours admis l'hypothèse d'une langue primitive, Cf. *Théorie pouv.* II', II, chap. II : « la philosophie, disait-il, prétend, contre toute vraisemblance, que toutes les langues sont dérivées d'une seule. »

droit d'affirmer qu'il lui a été donné par un être supérieur à lui, « sans qu'il soit du tout nécessaire d'expliquer le moyen de cette transmission. » (1) (Sans doute, il observe que cette transmission aurait pu se faire par une « impression intérieure » et directe sur l'esprit de l'homme; mais, se répond-il à lui-même, cela ne changerait rien à la question, puisque il faut des expressions, des paroles, une langue mentale, même pour penser.) Mais une fois la parole donnée par Dieu, la transmission s'est faite désormais par les moyens naturels, d'homme à homme. Il n'a plus été nécessaire que Dieu intervienne constamment d'une façon directe, que sans cesse l'être incorporel se fasse immédiatement entendre des êtres corporels : ce n'eût d'ailleurs été possible que par une continuelle violation des lois de la nature, auxquelles Dieu ne saurait vouloir se soustraire, puisqu'elles sont l'expression même de sa volonté. C'est désormais par la société, où elle est conservée, que l'homme reçoit la parole.

Telle est la théorie de Bonald sur l'origine du langage. Les éléments dont elle se compose forment un enchaînement logique. Du moment qu'il s'agissait, pour lui, d'expliquer la formation d'une langue toute faite et déjà fort complexe (peu différente, pense-t-il, de la langue hébraïque), du moment qu'il repoussait toute transformation des cris naturels en sons articulés, tout passage d'un état grossier, presque sauvage, de l'humanité à l'état de civilisation, toute idée d'évolution (par sa théorie de la connaissance, par l'innéité de l'entendement, n'excluait-il pas nécessairement de sa doctrine la notion de progrès?), du moment qu'il posait la nécessité de la parole pour penser, l'impossibilité absolue de l'idée sans le mot qui l'exprime, et que, se plaçant sur le terrain des philosophes qu'il combat, il envisageait toujours l'invention consciente, réfléchie, de la parole par l'homme, il ne pouvait pas faire autrement que de conclure au don divin, qui avait en outre, pour lui, le précieux avantage d'être conforme aux enseignements des Livres Saints et de la tradition religieuse (2). La façon

(1) III, 1203. Cf. I, 1069, III, 51, note 1; I, 485 et 977.

(2) Il invoque aussi le « deus olim loquens patribus » et le « fides ex auditu » de Saint-Paul; mais ces passages se rapportent non au don primitif, mais aux révélations de Dieu aux hommes par les anciens prophètes et à la nécessité de la prédication des messagers de Dieu. (Cf. Reuss, *Epîtres catholiques*, 27 et suiv., et *Epît. Paulin.* I, 97-98).

même dont il posait la question, sa conception des rapports de la parole et de la pensée, son attachement à la religion, lui fermaient la seule voie qui aurait pu le conduire à une explication de l'origine du langage qui eût été autre chose qu'un recours à l'intervention de Dieu. Par réaction contre les explications artificielles du XVIIIe siècle, il s'est jeté à l'extrême opposé et n'a su que rattacher directement à Dieu ce qu'il lui semblait impossible d'attribuer à l'industrie de l'homme.

D'autres, après lui, feront entendre les mêmes protestations contre le XVIIIe siècle et ses explications artificielles. Il est vrai qu'ils ne se réfugieront pas, comme lui, dans le surnaturel. Mais, en fait, dès qu'ils voudront préciser, ils aboutiront à une solution qui ne sera pas essentiellement différente de la sienne. Il n'y a rien de réfléchi, proclameront-ils, dans la formation du langage : il est inhérent à la nature humaine, inséparable de la pensée, naturel à l'homme comme la pensée elle-même ; l'homme naît parlant comme il naît pensant, il est constitué physiquement et intellectuellement pour parler, il devait parler et a parlé de tout temps. C'est, sous des expressions différentes, la théorie de Guillaume de Humboldt, de Heyse et Steinthal en Allemagne, de Renan en France, et, dans une certaine mesure, de Max Müller en Angleterre. C'est la théorie de l'instinct, du don de la nature, de la révélation naturelle. Renan, qui la pose le plus catégoriquement, se croit fort éloigné de Bonald, à qui, d'ailleurs, il rend justice; mais en réalité, il ne pense guère autrement que lui : cet instinct, ce don, cette révélation de la nature ne sont pas moins mystérieux, au fond, que le don et la révélation de Dieu, et ils soulèvent les mêmes difficultés.

D'autres reviendront, au moins en partie, à la théorie de Condillac et considéreront le langage comme une invention humaine. Tel Maine de Biran qui, dans des pages écrites au lendemain des *Recherches philosophiques* (1), attaque avec une grande vivacité la doctrine de Bonald. Il raille, en particulier, son « sophisme perpétuel », qui consiste à partir d'une langue toute formée et à conclure qu'un homme n'a pu l'inventer, et son illusion de croire que la question est résolue par

(1) *Examen critique des opinions de M. de Bonald* (voir ci-dessous *Appendice* à ce chapitre).

le don d'une langue toute faite (c'est-à-dire d'un ensemble de sons qui ne peuvent encore être, faute de sens, que des sons), alors que le plus difficile resterait à faire pour l'homme, à savoir d'apprendre la signification de chaque mot, d'interpréter les sons (et c'est précisément en cela, dans cette interprétation, que consiste véritablement l'invention du langage). La question, pour lui, ne porte pas sur l'origine des mots, des cris et des sons : peu importe qu'ils viennent de Dieu ou de la nature; mais elle est de savoir comment l'homme en a fait des signes. Or, il estime que ses facultés générales, son intelligence et surtout sa volonté suffisent à l'expliquer : les cris et les sons naturels, l'homme les a tournés à son usage; en les répétant intentionnellement (et il y était porté par l'étroite liaison de l'organe acoustique et de l'organe vocal), il se les est appropriés, et par cette appropriation, œuvre de son activité, il a créé le langage. Pour Maine de Biran, autant et peut-être même plus que pour Condillac, une intention consciente et réfléchie préside à l'origine de la parole.

D'autres enfin, retournant à la conception naturaliste déjà affirmée dès l'antiquité par Epicure et par Lucrèce, et la régénérant par les théories transformistes et évolutionnistes, réduiront le plus possible, supprimeront même la part de la réflexion et de la volonté et verront dans le langage le résultat d'une évolution lente, spontanée, inconsciente, plus ou moins favorisée par les circonstances et diversifiée suivant la nature des organes vocaux et à proportion de leurs transformations. Ce sera, à des titres divers, la théorie de Whitney, de Tylor, de Zaborowsky, de Sayce, de Regnaud et de la plupart des linguistes contemporains, les uns faisant la part plus large aux onomatopées (onomatopées directes ou imitation instinctive de toutes les impressions reçues), les autres aux interjections, d'autres aux modulations diverses des cris naturels qui se sont graduellement élevés à la vocalisation et à l'articulation. On se rendra compte aussi qu'à l'origine la parole était si faible, si insuffisante, si pauvre, qu'elle avait besoin, pour devenir intelligible, de s'appuyer sur un autre langage, qui en est longtemps inséparable, le langage des gestes (1); et, par des observations faites sur certaines races inférieures, où se

(1) Cf. Ribot, *L'évolution des idées générales* 78.

rencontre encore ce langage mixte (1), on montrera le progrès parallèle (en attendant leur séparation) de ces deux langages de la parole et du geste, que Bonald distinguait et opposait si radicalement l'un à l'autre.

Entre cette conception qui s'affirme de plus en plus dans la science moderne et la conception théologique de Bonald, il serait paradoxal (après ce que nous avons dit de l'éloignement de Bonald pour toute idée d'évolution) de vouloir établir un rapprochement, et de prétendre que celle-ci a tracé la voie à celle-là. Mais il serait d'autre part injuste de ne pas relever que Bonald a — en commun avec nos savants contemporains dont il paraît si distant, comme avec Renan dont il ne se serait pas senti moins éloigné, — le souci d'exclure toute intervention consciente, réfléchie, de la volonté humaine dans la formation du langage. Bonald, Renan, la linguistique contemporaine,— la révélation divine, la révélation naturelle, l'évolution spontanée, n'est-ce pas comme le triple anneau d'une même chaîne? Et n'est-il pas intéressant de noter que sur la question de l'origine du langage comme pour les théories politiques et sociales, la doctrine théologique a marqué le passage de l'artificialisme du XVIIIe siècle au naturalisme du XIXe siècle?

IV

L'ÉCRITURE EST, COMME LA PAROLE, UN DON DE DIEU

Ce n'est pas seulement la parole qui, pour Bonald, est un don de Dieu; l'écriture (2) a la même origine. Expression de la parole, et comme elle nécessaire à la société, elle ne saurait, pas plus qu'elle, être le fruit de l'art humain, c'est-à-dire d'un art tout contingent, qui aurait aussi bien pu être ou n'être pas (alors que la société est nécessaire). Il y a toutefois cette différence que le don de l'une est contemporain de l'humanité et que le don de l'autre lui est un peu posté-

(1) Voir Levy-Brühl, les *Fonctions mentales* dans les soc. inf. 175 et suiv.

(2) Voir le chap. III des *Rech. philos.* Cf. *Théorie pouv.* IIe, I, chap. VIII et *Supplément* (I, 752); *Essai*, chap. IV; *Légis. prim.* II, chap. I, parag. V. C'est dans l'*Essai* que la question est, pour la première fois, nettement posée : dans une note (I, 999 note 1). Bonald trace le canevas de ce qu'il développera plus tard dans les *Rech. philos.*.

rieur : l'écriture ne date, dit-il, que du moment où la société a passé de l'état domestique ou patriarcal à l'état public. Suffisante dans le premier état, la parole ne l'était plus dans le second : entendue et transmise aisément dans le petit cercle de la famille, elle ne pouvait plus être entendue dans une société plus vaste, et elle risquait de s'altérer par la transmission; il était nécessaire qu'elle fût fixée par l'écriture.

A le bien examiner, l'art de l'écriture paraît même à Bonald quelque chose de plus incompréhensible encore peut-être que l'art de la parole. En effet, la parole n'exprime que la pensée avec laquelle elle se confond, et elle l'exprime par des moyens que l'homme trouve en lui-même, dans ses organes; tandis que l'écriture exprime à la fois et la pensée et la parole, sans se confondre avec elles, et les exprime par des moyens tout-à-fait extérieurs et étrangers à l'homme. Par un tel art, on peut dire que l'homme renouvelle en quelque sorte le prodige de la création : celle-ci est une vaste pensée rendue visible, et comme l'écriture d'une grande parole; semblablement, l'homme, à l'aide des caractères qu'il grave sur une matière insensible et qui sont ses interprètes muets et sourds, rend visible ce qu'il y a en nous et dans tout l'univers de plus invisible, la pensée, il rend fixe, permanent, transportable, ce qu'il y a de plus mobile et de plus fugitif, la parole.

Pour établir que l'écriture n'a pu être inventée par l'homme et qu'elle est par suite un don de Dieu, Bonald donne plusieurs raisons, dont la principale est calquée, point par point, sur celle qu'il a invoquée pour la parole : l'écriture ne lui paraît pas avoir été moins nécessaire pour l'invention de l'écriture que la parole pour l'invention de la parole.

De même qu'il a distingué le langage des gestes, qui est celui de l'imagination et qui ne permet d'exprimer que les objets corporels, et le langage des mots qui est celui de l'entendement et qui est nécessaire à l'expression et à la formation même des idées, de même il distingue l'écriture hiéroglyphique, qui est le dessin, l'image des objets matériels (et peut aussi, il est vrai, devenir le symbole, l'emblème d'objets moraux), et l'écriture phonétique qui est la représentation des sons mêmes des mots. Et de même qu'entre les gestes, qui figurent les images, et les mots, qui expriment les idées, il a établi une ligne de démarcation absolue, de même entre les

caractères idéographiques ou emblématiques et les caractères phonétiques, il dresse une barrière infranchissable qui ne permet pas de passer des uns aux autres. Rien de plus naturel pour l'homme que d'imiter par le dessin les objets qu'il a sous les yeux : du dessin à la simple esquisse il n'y a qu'un pas; puis, quelques traits peuvent suffire. Rien de plus naturel que de représenter par le dessin, ou les traits abrégés, un objet moral ayant quelque analogie avec la chose figurée. Mais, déclare-t-il, cela n'a rien de commun avec l'art d'exprimer les idées par la décomposition des sons : ceci ne saurait venir de cela. Ainsi, dit-il, on ne voit pas que les enfants et les sauvages, qui possèdent cependant quelques notions grossières du dessin, aient jamais rien imaginé qui rapproche de l'art d'écrire. La Chine, qui a pourtant précédé les nations civilisées dans l'invention de plusieurs arts, n'a pu, en quelques mille ans, et malgré ses lettrés, dépasser l'écriture idéographique, et les hiéroglyphes des Egyptiens n'ont jamais été que des images ou des symboles (1).

Au moment précisément où Bonald proclamait de façon si catégorique que l'écriture phonétique est irréductible à l'écriture idéographique et refusait d'admettre toute transition de l'une à l'autre, l'Europe savante avait les yeux fixés sur les monuments d'Egypte, sur lesquels l'expédition de Bonaparte avait ramené son attention. Le mystère des hiéroglyphes commençait à s'éclaircir. Champollion était à la veille de publier l'ouvrage où il en donnerait la clef (2). Il allait révéler (ce que d'autres (3) avaient déjà soupçonné), que l'écriture égyptienne renfermait, en même temps que des dessins et des symboles, un certain nombre de figures purement phonétiques (syllabiques et même alphabétiques) et par là il laissait entendre que les hommes avaient parfaitement pu, par une série de simplifications, arriver peu à peu à constituer des écritures exclusivement phonétiques, c'est-à-dire formées d'un petit nombre de signes (de signes et non plus de dessins) exprimant les diverses articulations de la voix. Mais Bonald (4), qui d'ailleurs par

(1) Bonald se sert toujours de l'expression « d'écriture hiéroglyphique » pour désigner toute écriture idéographique ou emblématique.

(2) *Lettres à Dacier sur l'alphabet des hiéroglyphes* (1828); *Précis du système hiéroglyphique des Egyptiens* (1824).

(3) Le danois Zoéga, en particulier.

(4) Il ne donne pas le nom des savants qui ont traité la question.

son instinctive aversion pour toute évolution, se serait probablement refusé à souscrire aux conclusions du savant égyptologue et surtout à entrer dans la voie qu'elles paraissaient ouvrir, s'en tenait aux affirmations de la plupart des prédécesseurs (1) et aussi des contemporains de Champollion, qui ne voyaient dans les hiéroglyphes qu'une écriture idéographique.

Dès lors qu'il considère comme absolument impossible de passer du dessin aux signes phonétiques, voici comment se pose, pour lui, le problème de la formation de l'écriture : réduire le nombre infini des sons articulés que peut former la voix humaine à un nombre déterminé de sons simples ou composés, voyelles ou consonnes. Mais, fait-il remarquer, la valeur et l'espèce de ces sons élémentaires disparaissent, en tout ou en partie, dans la prononciation, et ne sont marqués et possibles à distinguer que dans l'écriture et par les signes ou lettres qui les caractérisent. Prenons, par exemple, les mots *vous*, *eux* (et je ne choisis pas les plus composés, dit-il) : chacun de ces mots forme un son complet, un son divisible : comment l'homme aurait-il pu découvrir qu'ils étaient formés de quatre sons, v, o, u, s, ou de trois, e, u, x, s'ils n'avaient pas connu auparavant chacun de ces sons élémentaires, s'il ne les avait pas nommés et distingués les uns des autres; et comment les aurait-il nommés et dinstingués s'il ne les avait pas vus et distingués par le caractère ou la lettre qui donne à chacun sa valeur et son nom? Autrement dit, sans l'écriture, comment imaginer la décomposition des sons, comment imaginer l'écriture? Décomposer les sons n'est autre chose que les nommer; et comment les nommer, si l'on ne connaît pas le nom particulier de chacun? (2) L'écriture était donc nécessaire à l'invention de l'écriture : ce qui est la meilleure preuve qu'elle n'a pu être inventée par l'homme. Celui-ci n'a pu la tirer de la langue parlée. — Tel est l'argument par lequel Bonald, reprenant ce qu'il a dit pour la parole, croit de même pouvoir établir que l'écriture, elle non plus, n'est pas d'invention humaine. Ici comme là, c'est la même obstination à nier toute transformation et tout progrès, et par suite, la même impossi-

(1) Principalement, le P. Kircher (*Œdipus Ægypticus*).

(2) Cf. III, 141 : « L'homme n'a pu inventer l'art d'écrire par la décomposition des sons, qui fait tout le secret de notre écriture, parce qu'il n'a jamais pu décomposer les sons qu'à la vue d'une langue écrite. »

bilité d'arriver à une solution par des moyens naturels. Pour l'écriture comme pour la parole, il pose des problèmes dans des conditions qui ne permettent pas de recourir aux facultés humaines : tout à l'heure, il partait d'une langue presque aussi savante que celle que nous parlons aujourd'hui, et il se heurtait naturellement à l'impossibilité d'en rendre immédiatement raison; maintenant (et l'on éprouve quelque étonnement à le voir compliquer ainsi à plaisir et de façon si peu scientifique la question), il part des mots de nos langues modernes avec leur orthographe compliquée et sous la forme grammaticale qu'un long usage a consacrée, et comme il se place d'emblée au point de vue de la décomposition alphabétique et qu'il ne retrouve pas dans le son de chaque mot les sons élémentaires correspondant à chacune des lettres qui servent à l'écrire, il n'a aucune peine à établir que la décomposition en ces multiples sons élémentaires n'est possible que si l'on a déjà vu le mot écrit, et qu'en conséquence l'invention de l'écriture suppose déjà l'existence de l'écriture : c'est triompher à bon compte.

L'argumentation de Bonald se complète d'autres raisons. Celle-ci d'abord, qui était implicitement contenue dans l'opposition de l'écriture idéographique et de l'écriture phonétique : d'où l'homme aurait-il tiré l'art de l'écriture? Comme pour les autres arts, pour la sculpture, la peinture, le dessin, il n'a pu en trouver l'image dans la nature. Puis l'écriture ne répond pas à un besoin de la nature humaine. Elle n'est pas nécessaire, puisque les hommes ont vécu longtemps sans la connaître, tant que l'état public de société n'avait pas succédé à à l'état domestique; ou plutôt si elle est nécessaire, ce n'est *pas pour l'homme*, mais *contre l'homme*, c'est-à-dire contre son inconstance, sa légèreté, ses passions, afin de fixer, dans l'intérêt de la société, les lois fondamentales et primitives que l'homme n'est que trop enclin à violer. Et c'est bien là une preuve qu'elle n'est pas d'invention humaine; car l'homme ne peut recevoir que du dehors des secours contre ses passions, il ne saurait de lui-même créer un obstacle à sa propre nature : ce n'est pas le torrent, dit-il, qui fait la digue qui le contient. Enfin, l'histoire semble ici d'accord avec le raisonnement : les plus anciennes traditions ne placent-elles pas l'origine de l'écriture chez les Phéniciens ou chez les Egyptiens,

c'est-à-dire chez des peuples voisins des Hébreux, leurs frères d'origine et de langue, longtemps leurs alliés ou leurs maîtres? Ne visent-elles pas en réalité ces derniers, et n'y faut-il pas retrouver le récit de la transmission de l'écriture par Moïse au peuple de Dieu? La fable a ici défiguré l'histoire : cela ne fait pas de doute pour Bonald, qui à ce titre ne saurait négliger son témoignage.

V

CONSÉQUENCE DE LA RÉVÉLATION : AVEC LA PAROLE, L'HOMME A REÇU TOUTES LES IDÉES ET TOUTE VÉRITÉ (MORALE, POLITIQUE, RELIGIEUSE, ETC.).

Ecrite ou orale, la parole est donc un don de Dieu. La conséquence de ce don, et elle découle nécessairement du rapport de la pensée et de la parole, c'est qu'avec celle-ci l'homme a reçu celle-là, c'est qu'il a reçu la pensée, non sans doute la pensée concrète qui porte sur des vérités particulières et à laquelle l'image suffit, mais la pensée abstraite qui porte sur des vérités générales et des objets incorporels et qui ne peut être connue que par la parole. Entre toutes les vérités générales il a reçu celles qui sont le fondement et la condition de toute société : les vérités morales, les vérités politiques, les vérités religieuses. Transmises ensuite de générations en générations, par la parole d'abord, plus tard par l'écriture qui les a fixées, ces vérités sont parvenues jusqu'à nous : nous les trouvons en entrant dans la société, nous en recevons communication par les mots qui nous sont enseignés.

Ce n'est pas dans son cœur, dans sa conscience, que l'homme doit chercher la loi morale ou les inspirations religieuses. La loi morale ni la loi religieuse ne sont gravées dans le cœur de l'homme. « L'homme, dit Bonald, ne sait rien en morale qu'il ne l'ait entendu par les oreilles ou par les yeux, c'est-à-dire qu'il ne l'ait appris par la parole orale ou écrite. » (1) Il ne suffit pas de rentrer en soi-même pour y lire comme à livre ouvert la distinction du juste et de l'injuste, du bien ou du

(1) I, 1218, note 2 (*Légis. prim.*, liv. II, chap. I).

mal, l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, etc.; il serait d'ailleurs dangereux de laisser chacun s'abandonner aux caprices de ses inspirations (nous savons combien Bonald se défie de la raison individuelle). Il n'y a pas de morale naturelle ou de religion naturelle : « la religion même naturelle, dit-il, la connaissance de Dieu,... veut être apprise ou révélée »; « il faut apprendre aux hommes les vérités morales, si l'on veut qu'ils les connaissent, et leur parler la parole de Dieu pour qu'ils aient la pensée de Dieu. » (1) Avant la parole, avant l'instruction, qui n'est, dit-il, autre chose qu'une révélation divine ou humaine, l'âme est comme nue : les idées ne lui viennent qu'avec les mots et les mots, elle les reçoit de la société (famille, Etat, Eglise), qui, depuis le don primitif de la parole, est la dépositaire de toutes les vérités morales et religieuses.

Sans doute, remarque-t-il, ces idées, ces vérités, Dieu pourrait les susciter directement et immédiatement dans l'esprit de chaque homme, « sans l'intermédiaire d'aucun moyen ou *milieu* qui les *réalise* et les rende sensibles », et on pourrait même le considérer comme plus digne de sa grandeur. Mais, répond-il, c'est méconnaître la différence entre Dieu et l'homme, entre l'intelligence absolument incorporelle, qui peut, en effet, avoir des idées de cette sorte, et l'intelligence liée à un corps, « l'intelligence organisée », qui n'a un esprit qu'à la charge de se servir d'un corps, qui est pensée, mais à la condition d'avoir ou d'acquérir l'expression. Dieu, qui est soumis lui-même et plus que l'homme, dit Bonald, aux lois générales qu'il a établies, n'a pu donner la pensée qu'« à condition de la parole », comme il a donné la vision « à condition de la vue », et l'audition « à condition de l'ouïe ». Aujourd'hui donc comme au début de l'humanité, la connaissance des maximes de croyances et de règles de conduite reste subordonnée à la parole; la nécessité de la tradition ne s'impose pas moins impérieusement que la nécessité du don primitif; l'une est solidaire de l'autre. On pourrait dire que la tradition est une révélation qui se continue à travers les siècles : cette continuité est gage de vérité de l'enseignement qu'elle renferme.

La théorie du langage donne ainsi à la tradition morale, politique et religieuse (donc à l'autorité en opposition à la raison

(1) I, 1066 et suiv. (id. Disc. prél.).

personnelle) un fondement assuré, et elle la revêt d'un caractère sacré qui semble en interdire, comme sacrilège, tout examen, toute discussion, à plus forte raison tout dessein de la rejeter, même en partie. L'homme qui s'interroge sur la valeur des croyances morales et religieuses qu'il trouve établies dans la société, « se constitue par cela seul, dit Bonald, 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 sa raison particulière, cette raison qu'il doit toute entière à la société, puisqu'elle lui a donné dans le langage, dont elle lui a transmis la connaissance, le moyen de toute opération intellectuelle. » (1)

Au nom de la tradition, qui est le résumé et l'expression de la raison universelle, de la raison de tous les peuples et de toutes les sociétés, de la raison de tous les temps et de tous les lieux, au nom de l'autorité, qui a le dépôt de cette tradition et qui parle par la voix des pouvoirs politique et religieux, l'individu n'a qu'à imposer silence à ses opinions personnelles, qui ne sauraient prévaloir contre de si puissants témoignages. Il n'a pas à chercher la vérité : il l'a sous la main, dans la société, dans le corps des croyances communément admises par les hommes depuis un temps immémorial, dans « ce fonds commun d'idées et de sentiments qui est proprement *le bon sens*. » (2) Et malheur, ajoute-t-il, aux peuples qui détrônent le bon sens pour faire régner à sa place le bel esprit! Malheur, pourrions-nous dire, aux individus qui s'insurgent contre l'opinion commune et qui se singularisent par leurs idées! (3) Il est vrai que les philosophes prétendent ne voir que préjugés dans les croyances générales. Préjugés peut-être, réplique Bonald, erreurs ou inventions humaines, s'il s'agit d'opinions locales ou particulières à quelques peuples; mais vérités ou « préjugés vrais », si l'on veut parler d'opinions admises par le genre humain tout entier. « Un préjugé général est, dit-il, la croyance d'une vérité générale, à peu près comme un proverbe est l'ex-

(1) III, 57 (*Rech. phil.* I).

(2) III, 262 *Rech. philos.*, X).

(3) Cf. III, 261 : « Un homme qui a des idées et des sentiments différents de ceux du reste des autres hommes... passe, avec raison, pour avoir un esprit bizarre..., un caractère insociable..., souvent même pour un maniaque ou un fou. » Cf. pages suiv.

pression d'une vérité générale de conduite »; le genre humain ne peut donc avoir que des préjugés vrais.

La révélation, la parole même de Dieu, telle qu'elle a été donnée au premier homme et renouvelée au peuple élu, est donc la source d'où Bonald dérive toute vérité morale et sociale. C'est à cette parole, telle qu'elle a été consignée dans les Livres Saints, qu'il demande la confirmation de ses théories sur la nature et le gouvernement des sociétés. Dans les dix commandements de Moïse, il retrouve le principe de toutes les lois de l'humanité, dans la législation primitive le modèle de toutes les législations à venir (1).

On comprend ainsi l'importance attachée par Bonald à la question de la révélation et qu'il ait pu la comparer, dans le grand combat de la vérité contre l'erreur, à ces postes importants dont la possesion décide le succès d'une campagne (2). Rejeter la révélation, c'est accorder que la société est l'œuvre de l'homme, qu'il a pu la créer (puisqu'il a pu créer le langage, sans lequel elle ne saurait exister) et qu'il peut à son gré la défaire et la refaire, c'est reconnaître à l'individu des droits, c'est assurer le tromphe de l'esprit individualiste et des conceptions artificielles. Poser, au contraire, la révélation, c'est poser par là même le caractère nécessaire de la société (expression de la volonté de Dieu ou de la nature), c'est poser la nécessité de relier constamment le présent au passé par la chaîne ininterrompue des traditions, la nécessité d'obéir à l'autorité, c'est assurer le triomphe de la société sur l'individu, de la volonté générale sur les volontés particulières, des devoirs sur les droits. Là, dit Bonald, résumant sa pensée sur la révélation, « là est la preuve de l'existence de Dieu, le motif des devoirs de l'homme, la nécessité des lois et de la société; là est la raison du pouvoir religieux, du pouvoir civil, du pouvoir domestique, en un mot la raison du monde moral et social, que l'art de la parole a tiré du néant de l'ignorance et du chaos de l'erreur. »

(1) Sur cet appel au *Décalogue*, voir I, 505 et suiv. (*Théorie pouv.* IIe livre III); I, 1004 et suiv. (*Essai anal.* IV); I, 1215 et suiv. (*Légis. prim.* Ie. livre II, chap. I), I, 1263 (id. chap. XX). — Il y trouve, en termes formels, l'affirmation de la souveraineté de Dieu (« Je suis le Seigneur votre Dieu »), la loi du pouvoir (« Tu honoreras ton père et ta mère, etc. ») la division des personnes sociales, les devoirs qui s'ensuivent (« Vous ne tuerez point, etc. »), en un mot, tous les grands principes dont le détail de l'organisation sociale doit être la stricte application et la suite nécessaire.

(2) I, 1076 (*Légis. prim.*, Disc. prél.).

Mais ce ne sont pas seulement les vérités morales et sociales, que la révélation contient et que l'homme a reçues de Dieu avec la parole. Ce sont encore (en vertu même du rapport qui unit la pensée à la parole) toutes les vérités, toutes les vérités philosophiques et scientifiques, peut-on dire, toutes les vérités générales ou nécessaires (deux termes synonymes, pour Bonald), toutes celles qui portent sur des rapports ou sur des objets incorporels et qui ne sauraient venir des sens et trouver leur expression dans des images. Si la parole est d'invention humaine, dit-il (1), il n'y a plus de vérités *géométriques*, car c'est seulement par la parole et par le raisonnement que nous savons qu'il y a des lignes absolument droites, des cercles absolument ronds, etc., tandis que nos sens ne nous montrent jamais que des lignes relativement droites, des cercles relativement ronds; il n'y a plus de vérités *arithmétiques*, car nos sens ne voient que des unités et notre parole seule compte et forme des valeurs qui ne sont jamais tombées et ne tomberont jamais sous les sens; il n'y a même plus de vérités *historiques*, car sans la parole l'homme ne sait que ce qu'il voit et ce qu'il touche, et, s'il saisit des êtres, il ne peut en tout cas, « combiner leurs rapports ». Toute vérité est donc bien renfermée dans la révélation, et nous pouvons toujours la retrouver soit à sa source même, dans le Livre de la foi, soit dans la transmission qui en a été faite d'âge en âge et qui est comme une révélation continuée.

Telles sont les conséquences auxquelles, logiquement d'ailleurs, Bonald paraît conduit : qu'avec le don de la parole, l'homme a reçu la vérité, toute vérité, morale, politique, religieuse, scientifique même, qu'en dehors de l'enseignement de la religion ou de la société, qui ont gardé le dépôt du don divin, il est incapable, par sa seule raison, de s'élever à ces vérités, et qu'il n'a d'autre garantie de leur certitude que la tradition.

Ces conséquences sont graves. Nous allons voir quelles sont entachées d'hérésie et que l'Église a dû les condamner; et nous devons rechercher dans quelle mesure cette condamnation atteint notre philosophe. Mais auparavant, et pour compléter ce que nous avons à dire de la théorie du langage, il nous

(1) I, 1075 (id.).

faut présenter certaines applications assez originales que Bonald en fait à la littérature et à la société.

VI

ANALOGIES ENTRE LA LANGUE ET LA LITTÉRATURE D'UN PEUPLE ET LA NATURE DE SA CONSTITUTION

De même que chaque écrivain a son style, qui est l'expression particulière de sa manière de penser et de sentir, qui est proprement sa langue, et auquel on le reconnaît même lorsqu'il se cache, de même, pour Bonald (1), chaque nation a sa littérature, qui est aussi son style et où l'on reconnaît l'empreinte propre de son caractère. Autrement dit, la littérature est l'expression de la société, comme le style est l'expression de l'homme. Le style exprime l'homme « intellectuel », l'homme dans son esprit et son caractère; la littérature exprime la société dans sa partie morale, dans sa constitution, qui est son âme, son esprit, son caractère. Or la constitution est domestique ou publique, de famille ou d'État. En correspondance, la littérature est du genre familier ou du genre noble : dans la comédie, dans le roman, dans la pastorale, elle représente les aventures de la famille; dans la tragédie, dans l'épopée, dans l'ode, elle retrace ou elle chante les événements de la société publique, les actions des hommes publics, les faits mémorables de la religion et de la politique. C'est le genre *familier* qu'ont dû naturellement cultiver avec le plus de succès les anciens, plus près que nous de l'état purement domestique, et ils ont même dû en introduire la naïveté, dit-il, jusque dans le genre noble; tandis que les modernes, plus avancés dans l'état public, et chez qui même l'État s'est constitué aux dépens de la famille, ont dû atteindre un plus haut degré de perfection dans le genre noble et même en transporter l'élévation et la dignité dans le genre familier. Bonald note encore que, pour chacune de ces deux formes de constitution, domestique et politique, la littérature exprime leur état plus ou moins avancé ou rétrograde, c'est-à-dire qu'elle est plus ou moins naturelle ou perfectionnée dans ses productions, selon que la

(1) III, 245 (*Rech. philos.* IX) Cf. *Théorie pouv.* I, liv. IV, chap. V; *Principe const.*, introduction (I, 12) et *Du style et de la littérature*, août 1806. (III, 975 et suiv.).

société est elle-même plus ou moins perfectionnée ou plus ou moins naturelle dans ses lois.

Cette idée d'un rapprochement entre l'état des arts et de la littérature d'un peuple et la nature de sa constitution, Bonald l'avait formulée dès sa *Théorie du pouvoir* : il avait même tracé le canevas d'un ouvrage qu'on pourrait composer en s'en inspirant. On trouverait peut-être, disait-il, dans la mollesse des institutions politiques des Etats d'Italie le motif de *l'afféterie* qui domine dans leurs arts; dans l'imperfection des institutions despotiques, aristocratiques, presbytériennes des peuples du nord, le principe du peu de goût et de naturel de leurs productions littéraires du genre noble; dans la constitution mixte de l'Angleterre, la cause des inégalités bizarres de ses chefs-d'œuvre; dans la perfection de la constitution française, la raison de la perfection de ses beautés artistiques et littéraires, comme aussi inversement, au XVIII[e] siècle, dans l'abandon des principes monarchiques, dans la dissolution des liens publics, et dans le retour à un certain état primitif des sociétés domesques, la raison d'une littérature qui s'éloignait de la nature noble et élevée pour descendre à une nature « simple, champêtre, enfantine, familière ». Ce canevas, Bonald le développe plus tard dans un opuscule où il fait l'application de son principe à la littérature des principales sociétés antiques et modernes. Il reprend encore son idée, quoique sommairement, dans les *Recherches Philosophiques* et dans le *Principe constitutif*, montrant ainsi toute l'importance qu'il y attache. Et il faut reconnaître que, si dans le détail ses explications prêtent à la critique, et si certains rapprochements paraissent forcés, la conception ne laisse pas d'être originale.

Dans la langue même que parle chaque peuple, et jusque dans les *idiotismes* et dans la structure des phrases, Bonald trouve une parfaite harmonie avec la constitution politique et avec l'esprit national de ce peuple.

On peut diviser les langues en *analogues* et en transpositives, les premières conformes, les secondes contraires à l'ordre naturel des éléments du discours, et par suite des êtres (1) : c'est,

(1) Sur les langues *analogues* et *transpositives*, voir *Legis. prim.*, Disc. prél. (I, 1058 et 1077 note 1); liv. I, chap. II et IX (I, 1166; 1204 note 1); *Etat natif et état naturel* (III, 452); *Divorce*, III, (II, 59); *Rech. phil.*, IX, (III, 247 note 2).

pour lui, d'une part le langage vrai et d'autre part le langage faux, ou encore, ici le langage de la raison, et là le langage de la passion. Le français est une langue analogue : les termes sont placés dans la phrase, comme ils le sont eux-mêmes dans la pensée. Le grec et le latin sont des langues transpositives ; l'ordre des termes y est bouleversé, tourmenté, et l'on ne peut retrouver la pensée que grâce aux désinences propres aux noms suivant les cas, c'est-à-dire grâce aux déclinaisons qu'on a été forcé d'inventer, dit Bonald, pour se reconnaître et « qui ne sont que le signe du rang que le mot devrait naturellement occuper dans la phrase. » (1)

Cette division des langues traduit celle des sociétés en sociétés constituées et non constituées, c'est-à-dire en sociétés qui ont et en sociétés qui n'ont pas une constitution conforme à l'ordre naturel des éléments qui la composent. La syntaxe est comme le reflet de la vie sociale. Trois personnes constituent la société : le *pouvoir* qui commande, le *ministre* qui exécute et le *sujet* qui obéit; le premier est en tête, le troisième au dernier rang, et le deuxième au milieu, comme intermédiaire entre les deux autres; de même en correspondance, trois éléments constituent le discours et y occupent la place qui leur revient : le *régissant* qui en régit toutes les parties, le *régime* ou l'attribut qui est régi par le régissant, et le verbe qui marque le rapport du régissant au régime, qui lie l'un à l'autre et qui est comme moyen entre les deux extrêmes (2). Inversement dans les sociétés non constituées ou mal constituées, les trois personnes ne se retrouvent ni distinctes ni à leur véritable place, et en correspondance nous avons la construction de phrase transpositive, où l'ordre naturel des termes est interverti. Langue analogue et société constituée, langue transpositive et société non ou mal constituée vont donc de pair. Chez les Grecs, chez les Latins, chez les païens en général, dit Bonald, partout où les peuples ont vécu ou vivent encore dans un état de société contraire à la nature, où les personnes sociales sont mal distinguées les unes des autres, ou n'ont pas de place fixe, et sont dans une mobilité continuelle, la langue est transpositive : les mots sont sans fixité dans la phrase comme

(1) I, 1166 note 1.
(2) I, 1204, note 1.

les personnes dans le corps social. Partout, au contraire, où les peuples obéissent à des lois naturelles (domestiques, religieuses, politiques), et où les personnes sociales sont dans leurs vrais rapports (chez les Hébreux et les Chrétiens en général), la langue est analogue : même fixité des éléments du discours et des éléments de la société. Et selon que les sociétés s'éloignent ou se rapprochent davantage de la perfection, la langue est plus ou moins transpositive ou plus ou moins analogue. La langue allemande, par exemple (en raison même de son état « populaire ») (1), est plus transpositive que la langue espagnole ou la langue française, et si celle-ci, déclare Bonald, a été longtemps moins analogue que celle-là, c'est qu'en revanche l'Etat français a été constitué plus tard que l'Etat espagnol. Une fois fixée et devenue à son tour plus analogue que la langue espagnole, la langue française a étendu et affermi sa domination en Europe. Elle est, pour Bonald, la plus vraie et la plus analogue des langues. Il lui attribue ce mérite en partage avec la langue hébraïque dans l'antiquité, et il proclame tout naturellement, par suite, qu'elles correspondent, l'une et l'autre, aux deux sociétés les mieux constituées de tous les temps, primitifs et présents. Aux Hébreux, conclut-il, avait été confié, avec la parole de Dieu, le dépôt des vérités; à la France, par sa langue, qui est la mieux faite de toutes (2), en appartient la garde : puisse-t-elle ne pas perdre cette noble prérogative!

Le mode de construction de la langue est si bien, pour Bonald, l'expression du mode de constitution de la société, qu'il croit possible de retrouver le contre-coup de toute modification, ou de tout bouleversement de l'une dans une modification ou une altération de l'autre. Le moindre détail lui paraît significatif à ce sujet. Ainsi, il voit dans le tutoiement des parents par leurs enfants, introduit par la Révolution française (3), le signe extérieur manifeste de la grande atteinte portée à l'ordre naturel des relations dans la famille et dans la société en général.

Ainsi se précise et se réalise jusque dans le détail ce que

(1) « Vraie démocratie de princes, de villes, de nobles, d'abbés, etc. »
(2) I, 1077, note 1.
(3) I, 86 (*Princ. const.*, XV).

Bonald appelle une *théorie du discours* considéré comme l'expression de l'homme social (1) et dont il avait tracé l'esquisse dans son traité du *Divorce*. « La différence des sexes, disait-il, est exprimée dans les substantifs; la distinction des personnes dans les verbes; l'espèce de société, domestique ou publique, dans le nombre singulier ou pluriel *je*, *tu*, ou *nous*, réservés l'un au langage de la famille, l'autre à celui du pouvoir public; et la construction même de la société formée d'un pouvoir, d'un sujet, d'un ministre, se trouve à découvert dans la construction de la phrase,... *analogue* ou *invertie* ». Mais, ajoutait-il, après avoir ébauché ce plan, « je m'arrête; cette théorie m'entraînerait trop loin »; et il en réservait les développements « pour d'autres temps ». Ces développements que nous avons essayé de réunir ici, il ne les a nulle part présentés en un corps de doctrine : ils restent épars dans toute son œuvre, où, sous la forme d'appel à la linguistique, à la grammaire, à la syntaxe, au vocabulaire, voire même à l'étymologie (2), ils constituent à ses yeux autant de preuves objectives, et par suite certaines, de la vérité de ses conceptions politiques, religieuses et philosophiques.

Bonald a une grande foi dans la valeur de ce procédé. Il s'étonne qu'on puisse mettre en doute sa portée philosophique (3) et il s'indigne qu'il ait pu se trouver un professeur, et un professeur de l'Ecole Normale encore (4), pour ne voir là qu'un calembour : cette légèreté dans une matière aussi grave ne fait honneur, assure-t-il, ni à la philosophie du professeur ni à celle de l'Ecole Normale. Quelle n'eût pas été sa douloureuse stupéfaction, s'il avait su qu'un philosophe, et un grand philosophe, et par surcroît un de ses amis politiques, Maine de Biran (5), traitait de « grimoire métaphorique » sa façon de présenter la philosophie. Le jugement est dur, mais peut-être pas complètement immérité, si l'on considère l'usage abusif que Bonald fait trop souvent des analo-

(1) II, 58-59 (Divorce, III). Cf. *Essai anal.* disc. prél.; *Légis. prim.* I, I, chap. IX; *Princip. const.*, XV.

(2) Cf., par exemple, *Princ. const.*, II et *Divorce* II (*personnes* sociales, *de quia per se sonant*).

(3) I, 85-86 (*Princ. const.*, XV). Cf. I, 29 (id. Introd.).

(4) Loyson (Voir Damiron, *Histoire de la pilosophie*, 267).

(5) *Œuvres inédites* (Naville), III, 259 (voir le parag. suiv. de ce chapitre).

gies grammaticales et des explications étymologiques, et sa prétention de dériver des expressions les plus générales et « universellement entendues » (1) les éléments constitutifs de l'univers, de la société et de l'homme. Ces abus mêmes et cette prétention mettent en relief l'importance croissante qu'il attache à sa théorie du langage et la place de plus en plus grande qu'elle tient dans sa doctrine.

VIII

BONALD ET LA DOCTRINE TRADITIONALISTE CONDAMNÉE PAR L'ÉGLISE (2)

En faisant du langage la condition nécessaire de la manifestation et presque de l'existence de la pensée, en dérivant de la Révélation la connaissance de toute vérité, en faisant de l'enseignement, au sein de la société dépositaire de la tradition et de la Révélation, le seul mode d'acquisition des connaissances, en n'accordant ainsi à la raison humaine qu'un rôle tout passif de réception et en lui refusant tout pouvoir d'invention, Bonald ne doit-il pas être tenu pour le fondateur de cette doctrine traditionaliste qui, plus tard et à plusieurs reprises, sera solennellement condamnée par l'Eglise? Lui qui, sa vie durant, fut le zélé défenseur de la Religion et qui lutta sans trêve pour la faire rentrer dans les droits dont la Révolution l'avait dépossédé dans l'Etat, n'a-t-il pas la responsabilité de l'hérésie où, dans les meilleures intentions d'ailleurs, quelques esprits d'élite du milieu du XIX^e^ siècle se sont laissé entrainer?

L'Eglise distingue deux sortes de vérités : les vérités religieuses d'ordre naturel, comme l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, et les vérités religieuses d'ordre surnaturel, c'est-à-dire les mystères de la religion ; et elle enseigne que pour celles-ci la révélation est absolument nécessaire, tandis que, pour celles-là, qui sont accessibles à la raison humaine, elle est seulement utile, en ce qu'elle confirme la raison et lui donne une certitude et une plénitude de connaissance à laquelle, sans cela, elle n'atteindrait peut-être pas. Le traditionalisme, au contraire (3), soutient que, tant pour les vérités naturelles

(1) Cause, moyen, effet, (I, 87) : c'est à ce sujet que Loyson taxe sa sophie de calembour.

(2) Voir dans la *Conclusion*, I, le Traditionalisme politique.

(3) Voir Vacant, *Etudes théologiques* sur les constitutions du Concile du Vatican (Lyon, 1895).

que pour les vérités surnaturelles, la raison est par elle-même absolument impuissante, et que, dans un cas comme dans l'autre, il lui faut le secours de la révélation, telle qu'elle a été faite immédiatement ou renouvelée à l'humanité, ou telle qu'elle a été conservée par la tradition. C'est, en sa rigueur, la doctrine de Lamennais qui, dans l'*Essai sur l'indifférence*, s'inspire si manifestement de Bonald (1) : pour défendre la religion contre les attaques de la raison, il s'en prend vigoureusement à celle-ci, et, montrant par une critique impitoyable son impuissance à rien connaître, il établit le critérium de la vérité, au-dessus de l'individu et de sa vaine raison, dans la raison générale de l'humanité, dans la société, dans le consentement universel, c'est-à-dire, en définitive, dans la longue chaîne de la tradition dont il suspend le premier anneau à la Révélation divine. En méconnaissant ainsi absolument les droits de la raison, quelque excellente que fût son intention, il ne pouvait qu'encourir le blâme de l'Eglise. Ce blâme vint bientôt, en 1834, lorsque, il est vrai, par son attitude politique et par l'éclat d'un livre retentissant, il eut pris lui-même les devants de la rupture avec Rome : l'encyclique de Grégoire XVI frappait, avec les *Paroles d'un croyant*, les théories de l'*Essai*. Peu de temps après (2), à Strasbourg, l'abbé Bautain, qui soutenait la même théorie que Bonald sur les rapports de la parole et de la pensée (3), et qui avait, comme Lamennais, placé le critérium de la vérité dans la foi et proclamé qu'en dehors de la parole révélée il n'y avait pas de connaissance possible, était sommé par son évêque et pressé par Rome de signer six articles qui étaient la rétractation de sa doctrine (4). Deux conciles régionaux, à Rennes et à Amiens (5), durent rappeler en cette matière les principes de l'orthodoxie.

(1) Sur Bonald et Lamennais, voir ci-dessus Ire partie chap. I, parag. VI et ci-dessous *Conclusion*, parag. II, 2°.

(2) En 1840.

(3) Cf. Ferraz, *Traditionalisme*, 527 et suiv. (citations de Bautain, qui montrent que, pour lui comme pour Bonald, c'est la parole qui produit la pensée, c'est le mot *Dieu* qui éveille en nous l'idée de Dieu. 537 et 543).

(4) Voir ces propositions dans *Enchiridion Symbolorum*, par Denzinger, p. 552 (Leipsig, 1900) : 1. Ratiocinatio potest cum certitudine probare existentiam Dei. 5. Ratio fidem praecedit, debet que ad eam nos conducere.

(5) Tenus, le 1er en 1850, le 2e en 1855. D'autres conciles régionaux (Avignon, 1849; Périgueux, 1856; Poitiers, 1868,) rappelèrent également plus tard les principes qui étaient la condamnation du traditionalisme.

« Que l'homme, était-il dit dans les résolutions de ce dernier, que l'homme jouissant de l'exercice de sa raison puisse, par l'application de cette faculté, concevoir et même démontrer plusieurs vérités métaphysiques et morales, telles que l'existence de Dieu, la spiritualité, la liberté et l'immortalité de l'âme, la distinction essentielle du bien et du mal, etc., etc., c'est ce qui résulte de la constante doctrine des écoles catholiques. Il est faux que la raison soit tout à fait impuissante à résoudre ces questions... Il est faux que l'homme ne puisse admettre naturellement ces vérités qu'autant qu'il croit d'abord à la révélation divine par un acte de foi surnaturel, etc. » (1). En 1855, Bonnety dut, comme Bautain, signer des propositions venues de Rome et qui étaient une nouvelle condamnation du traditionalisme qu'il avait soutenu dans les *Annales de philosophie*, dont il était le directeur. En 1861, pour le même motif, Ubags et trois de ses collègues de l'Université de Louvain furent désapprouvés par un bref de Pie IX. Enfin, le concile du Vatican (2) vint mettre le sceau à toutes ces décisions en définissant le principe de la foi catholique qui, par contradiction, exclut la doctrine traditionaliste. « Anathème, proclame le premier canon, à qui dirait que le Dieu unique et véritable, notre Créateur et notre Seigneur, ne peut être connu avec certitude par la lumière de la raison humaine, au moyen des êtres créés. » Et que le traditionalisme (quoiqu'il ne soit pas expressément nommé) est bien visé ici au même titre que le rationalisme, qui refuse lui aussi à la raison, mais pour d'autres fins, la connaissance de la cause première, c'est ce que précise, afin qu'il n'y ait point de doute, le *Schéma* élaboré par la Députation de la foi. « Quant à ce qui regarde le traditionalisme, y est-il dit (après qu'il a été traité de l'erreur rationaliste), il a paru suffisant de poser un principe qui l'exclut efficacement..... Si quelqu'un disait qu'il est complètement impossible à l'homme d'arriver à une connaissance certaine de Dieu, *sans un enseignement positif transmis sur Dieu*, il nierait ce principe ». Voilà donc qui est formel : il n'y a

(1) Cité par Chastel, *De la valeur de la raison humaine* (1854) p. 597-598 (Cf. 521-525).

(2) V. in Vacant, le texte des deux constitutions qu'il a promulguées : 1° *Dei filius*, qui condamne les doctrines rationalistes 2° *Pastor æternus*, qui définit l'autorité infaillible du pape, pages 285, 286-287.

pas moins d'hérésie à soutenir, avec les traditionalistes, qu'on ne peut connaître Dieu que par la révélation ou par un enseignement reçu par la tradition, qu'à soutenir avec les « athées et les positivistes » qu'il n'y a aucun moyen pour nous de connaître Dieu.

Cette condamnation atteint-elle la doctrine de Bonald, soit directement, soit en raison de son influence sur les traditionalistes nommément visés dans les décisions antérieures au Concile du Vatican?

Un des adversaires les plus acharnés du traditionalisme fut le P. Chastel. Dans une série d'articles, publiés par le *Correspondant* (1) en 1851 et en 1852, il reproche à des catholiques « plus zélés que prudents » d'exagérer les droits de l'autorité en philosophie et de continuer ainsi, malgré les condamnations répétées de Grégoire XVI, le système de Lamennais; et comme s'il ne faisait remonter qu'à ce dernier la doctrine qu'il combat, il ne met pas en cause Bonald. Mais dans un ouvrage qu'il publie en 1854 — *De la valeur de la raison humaine* (2) — et où, reprenant ses attaques contre le traditionalisme, il veut extirper le mal dans sa racine, c'est à Bonald qu'il s'en prend : il le donne comme le vrai fondateur de la doctrine, et malgré le respect qu'il professe pour son caractère et pour son action en politique et en religion, il dirige contre lui les armes de sa critique. Jugeant sans indulgence la théorie du langage qui est à la base de la doctrine, il dénonce le manque de solidité de cette base et fait ressortir les conséquences nettement traditionalistes qui y sont contenues (3) : nécessité de l'enseignement pour les premières connaissances et la première formation de la raison; nécessité d'un enseignement traditionnel pour la connaissance de Dieu, de la religion naturelle, de l'immortalité de l'âme, de la loi naturelle, des vérités morales, des vérités sociales, des vérités intellectuelles de tout genre, etc.. Peut-être, se demande-t-il, l'expression a dépassé la pensée de l'au-

(1) 25 juillet, 10 octobre, 10 novembre, 25 décembre 1851 et 25 janvier 1852 (*La philosophie et les conciles; Le Traditionalisme et les conciles.*)

(2) Ou *Ce que peut la raison par elle seule*, par le P. Chastel S. J. (Méquignon, Paris, 1854). Quatre parties : ce que peut la raison 1° sans le secours de la société; 2° dans une société sans tradition; 3° dans une société civilisée sans la révélation; 4° dans une société chrétienne.

(3) Voir I, chap. III et IV; II, chap. III et IV. Nous n'avons eu connaissance de l'ouvrage qu'après avoir écrit ce chapitre : les textes qu'il cite sont à peu près les mêmes que nous avons donnés (parag. III-IV).

teur ; peut-être a-t-il voulu simplement montrer les avantages que l'homme trouve dans la société pour l'acquisition des connaissances, et non affirmer expressément qu'il doit recevoir de la société non seulement les premières idées de son enfance, mais encore toutes les idées qu'il acquerra dans tout le cours de la vie. Mais les affirmations sont trop absolues et trop décisives pour laisser place au moindre doute; elles disent trop catégoriquement que toute connaissance vient de l'enseignement et de la tradition, donc que l'homme ne peut rien inventer (1). Et ce que l'homme ne peut faire, la société, l'humanité ne le peut pas davantage : elle peut déchoir, elle ne peut pas progresser par elle-même, elle ne peut rien acquérir ; pour qu'elle acquière une seule idée, une seule connaisance nouvelle, il faut que cette idée lui vienne du dehors, et comme l'idée est impossible sans le mot, qu'elle ne peut être reçue qu'avec lui, c'est dire qu'elle n'est possible que par une révélation. Toute idée nouvelle sur la terre est donc révélée de Dieu, au même titre que les premières idées de l'humanité naissante. Toute vérité étant révélée vient donc de l'autorité, et non de la raison, et l'on est conduit à cette conséquence que la foi précède la raison. « Pour toute connaissance, même profane, dit Bonald, la foi précède la raison pour la former, et la raison suit la foi pour l'affermir.... Il ne faut pas commencer l'étude de la philosophie morale par dire : je doute; mais il est au contraire raisonnable, il est nécessaire, il est surtout philosophique de commencer par dire : *je crois... Il faut croire sur la foi du genre humain* les vérités universelles. » (2) L'affinité avec la doctrine de Lamennais est manifeste : c'est de part et d'autre, pour donner un fondement à la certitude, le même appel à la foi, à l'enseignement, à la société, au genre humain; et ce sont presque les mêmes expressions. Ecoutons, en effet, l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence* (3) : « L'enfant n'a d'abord, ainsi que l'animal, que des sensations obscures et sourdes; nulle idée avant qu'il les reçoive d'autrui, nulle connaissance, nul sentiment; tout lui viendra du dehors... Son intelligence lan-

(1) Voir *Légis. prim.*, I, 63, 64, 67, 220-225; II, 20, 58, 59; *Essai*, 110, 111, 133, 287, 289; *Rech. philos.* I, 102-108; II, 74, 90; *Divorce*, 84 (cités par Chastel).

(2) *Légis. prim.* II, 143 et *Rech. philos.* I, 116-117.

(3) II, 295-297; cf 308, 318, 319, 335.

guirait dans un sommeil éternel *si la parole ne l'éveillait;* elle la tire peu à peu de son assoupissement.... La raison se développe, l'amour naît, et cet être, qui n'appartient qu'au monde des corps, est transformé soudain... Et comment? Il a entendu, il a cru, il a obéi. La foi a pour ainsi dire créé cette âme, elle lui a donné la conscience d'elle-même... Nul esprit fini n'a en soi le principe de la certitude. Elle n'existe que dans la société, dépositaire des vérités que l'homme reçut de Dieu à l'origine, et qu'elle conserve et transmet par la parole. *Les idées naissent en nous avec leur expression*, et apprendre à parler, c'est apprendre à penser; comme *apprendre à penser, c'est apprendre à croire*... Quel est l'enfant qui ait dit : je sens Dieu, avant de le connaître? *On le lui nomme, il en a l'idée*... Dans son orgueil, l'homme... oublie que son intelligence, purement passive à l'origine,.... ne possède que ce qu'elle a reçu... Comment parviendrait-il à découvrir avec certitude la vraie religion par le raisonnement?.. Qu'on nous explique par quelle industrie il aurait suppléé à l'enseignement primitif, à la parole qui lui révéla sa propre existence, alors que sa pensée, sa volonté, tout dormait en lui? » Avec l'influence de la théorie du langage de Bonald sur la pensée de Lamennais, on saisit ici la filiation entre les deux doctrines traditionaliste; et c'est à juste titre, semble-t-il, que le P. Chastel voit dans l'auteur de la *Législation primitive* le vrai fondateur de la doctrine.

L'ouvrage du P. Chastel provoqua la protestation du fils de Bonald (1), qui, sans l'avoir d'ailleurs encore lu, mais d'après l'annonce qu'en avait faite l'*Ami de la raison*, prit la défense de son père et, dans une lettre au *Correspondant* (2), chercha à le laver du reproche de traditionalisme. Il reconnaît que, par quelques expressions inexactes, par quelques idées qui n'avaient pas été suffisamment éclaircies, Bonald a pu donner *occasion* à ce système; mais il ne saurait admettre qu'il en ait été le véritable fondateur : bien loin de là, au contraire, il prétend montrer qu'il n'a pas été, en fait, traditionaliste. Que disent, en effet, les traditionalistes? Que la foi doit précéder la raison, que l'ordre naturel est subordonné à l'ordre surnaturel, que la raison doit prendre son point de départ dans une vérité

(1) Victor de Bonald, l'ancien recteur de Montpellier.

(2) N° du 25 nov. 1854 (la lettre est datée de Montpellier, 14 octobre).

révélée. Or, réplique-t-il, on ne trouve rien de semblable dans les écrits de Bonald. N'invoque-t-il pas précisément les lumières de la raison pour combattre les athées et les rationalistes? Ne s'est-il même pas exposé (de la part de l'évêque de Bausset) au reproche de s'être trop servi de la raison? Il était donc, dans *sa méthode*, formellement opposé au traditionalisme. D'après celui-ci, rien ne serait naturellement en nous, tout y aurait été porté par l'enseignement. Telle ne fut pas l'opinion de Bonald : il l'a mal exposée quelquefois, il est vrai, surtout dans ses premiers écrits, mais cependant sa pensée ne s'est jamais égarée à ce point; il a plus d'une fois corrigé son langage et il s'est exprimé de manière à ne donner lieu à aucune mauvaise interprétation. N'a-t-il pas dit formellement (1) que les idées existent dans l'âme avant la parole, que celle-ci est comme la lumière qui vient les éclairer? N'a-t-il pas ainsi expressément reconnu qu'il y a en nous quelque chose *d'antérieur* à toute instruction, que toutes les vérités morales sont écrites dans le cœur et non *révélées*, enfin que l'homme n'est pas uniquement un être *enseigné?* L'auteur de la lettre croit donc pouvoir conclure que, pour Bonald, et contrairement aux thèses du traditionalisme et du « Lamennaisisme » en particulier (2), ni la révélation, ni la société, ni le langage n'apportent les idées dans l'entendement, et qu'en conséquence il n'appartient même pas à la doctrine dont on veut qu'il soit le fondateur.

Entre les deux thèses en présence, entre l'attaque et la défense, faut-il opter? ou ne faut-il pas plutôt chercher la solution dans les contradictions que nous avons déjà relevées chez Bonald au sujet des rapports de la pensée et de la parole? Tantôt, avons-nous vu, il dit expressément que la pensée, vide jusque-là de toute idée, n'apparaît qu'avec la parole et est créée par elle, et tantôt qu'elle préexiste en fait à la parole mais qu'elle a besoin de son secours pour se manifester. Tantôt, par suite il admet la nécessité de l'enseignement pour faire

(1) Voir ce que nous avons dit au parag. II et III de ce chap.

(2) Victor de Bonald ajoute que son père, que Lamennais avait cherché à attirer à sa doctrine, n'avait vu dans celle-ci que les idées sur lesquelles, du point de vue social, qui seul l'intéressait, il était d'accord avec l'auteur, et qu'ayant lu plus tard une réfutation des « erreurs du Lamennaisianisme » par l'abbé Boyer, et éclairé enfin sur ces erreurs qu'il n'avait point aperçues, il comprit ce qui en était. Cf. ci-dessus p. 56-58.

apparaître toute connaissance, tantôt, à la façon de Platon, il ramène son rôle à aider l'esprit à retrouver la vérité qu'il contient déjà en puissance. Tantôt il pose la foi avant la raison, et tantôt la raison avant la foi, suspendant ici toutes les vérités au fait extérieur de la parole révélée, et là se servant de la raison pour démontrer la nécessité de la révélation et de la foi. Tantôt il donne le décalogue comme l'abrégé des principes éternels de la constitution et de l'administration de la société, et il paraît borner la tâche du philosophe à remonter à la source d'où la vérité s'est répandue sur l'humanité; tantôt il démontre par le raisonnement la nécessité d'avoir foi dans les Livres Saints, qui contiennent la révélation, et il fait remarquer qu'il ne part pas de la Bible mais qu'il y aboutit et y trouve la confirmation de ce qu'il avait avancé par le pur raisonnement. Tantôt, en un mot, c'est à la tradition et tantôt à la raison qu'il accorde toute autorité, donnant raison ici à ceux qui, comme le P. Chastel, voient en lui le fondateur du traditionalisme, et là à ceux qui, comme son fils, s'étonnent qu'on puisse même le ranger dans cette école.

La contradiction est formelle. Il serait toutefois inexact de dire qu'il y est tombé, faute d'avoir aperçu le problème. Il le pose, au contraire, en termes très précis, et, par la solution qu'il en présente, il pense sans doute aller au-devant du reproche de s'être contredit. Après avoir rappelé dans une note de la *Législation primitive* (1) qu'il a prouvé non l'existence de la révélation, mais sa nécessité, qui emporte la certitude de son existence, « on peut voir à présent, dit-il, à quels termes simples se réduit la célèbre question, si la raison fournit des preuves suffisantes de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme, etc., ou si ces vérités fondamentales ne peuvent être prouvées que par la révélation. » Car, ajoute-t-il, comme il n'y a que deux espèces d'êtres, les êtres intellectuels et les êtres matériels, et deux manières de les connaître, par les idées et par les images, tout ce qui ne peut pas être connu par une *image*, ne peut être connu que par une *idée*, et réciproquement. Or, l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, ne peuvent être l'objet d'aucune figure ou image, elles ne sont donc perceptibles que par leur idée. Mais comme l'idée n'est

(1) Liv. II, chap. IV, parag. VII, note 1.

perceptible que par son expression ou la parole, il est par là-même prouvé que la parole est *révélée*, et qu'en conséquence toutes les vérités morales ne nous sont connues que par la révélation orale ou écrite, comme l'existence des corps ne nous est connue que par leur image. Pour ceux-ci mêmes, lorsqu'ils sont absents et ne peuvent pas ou ne peuvent plus transmettre d'*image directe*, force est bien de s'en rapporter à l'autorité d'une révélation (sais-je autrement que par voie d'autorité que César et Alexandre ont existé, etc.? et l'on dit : je *crois* qu'ils ont existé, comme on dit : je *crois* que Dieu existe). Bonald conclut par ces mots : « Ainsi, demander si l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, nous sont connues par la simple raison ou par la révélation, ce n'est pas proposer d'alternative, parce que la connaissance des vérités morales, qui forme notre raison, est une *révélation orale*, et que la révélation proprement dite est la *raison écrite*. » Si nous comprenons bien son raisonnement, il trouve la solution dans l'identification de la raison et de la révélation (1). Le problème est peut-être supprimé. Mais en est-il de même des contradictions où Bonald paraît tomber? Au fond, il semble bien qu'en affirmant, comme il le fait si nettement à tant de reprises, la primauté de la révélation sur la raison, Bonald n'ait pas aperçu toutes les conséquences de sa doctrine. Il ne les a pas davantage aperçues chez Lamennais, en qui, au contraire, il en a suivi le développement avec le plus grand intérêt. Elles ne semblent s'être révélées à ses yeux qu'avec la condamnation portée par l'Eglise contre celui qu'il avait pu considérer comme un disciple. Et c'est de très bonne foi et en toute tranquillité de conscience qu'en raison même de son effort d'argumentation pour rétablir la nécessité de la révélation, il n'a pas dû se sentir atteint par cette condamnation.

APPENDICE

LA DOCTRINE PHILOSOPHIQUE DE BONALD

La théorie du langage nous a fait pénétrer au cœur même de la philosophie de Bonald. Elle implique, avons-nous vu,

(1) Cf. *Pensées* I, 291 « on conduit les enfants par la raison de l'autorité, et les hommes par l'autorité de la raison — c'est au fond la même chose, car la raison est la première autorité, et l'autorité la dernière raison ».

une théorie de la connaissance (1) où se révèle manifestement l'influence de Platon et de Malebranche combinée avec celle de Condillac et du P. Gerdil, et qui se donne comme une sorte de conciliation entre les idées innées et la table rase. Descartes et Condillac, pense-t-il, ont aperçu chacun une partie de la vérité, mais une partie seulement : l'un a bien vu que les idées ne sauraient venir des sens, l'autre qu'elles sont impossibles sans le secours des mots. Il les concilie en tenant les idées à la fois pour innées et pour acquises. Innées, elles le sont en tant qu'elles existent, pour ainsi dire, de toute éternité dans l'esprit de l'homme, où elles n'attendent que leur expression pour se manifester; et acquises, en tant que l'esprit, qui les contient à l'état virtuel, n'en prend connaissance que par la parole qui les lui révèle, par la parole qui n'a pu être inventée et qui a été reçue de la société et, par elle, de Dieu même.

Par la révélation, dont elle établit la nécessité, la théorie du langage de Bonald suspend, comme nous venons de le voir, toutes les vérités à un point d'appui fixe et elle donne à la philosophie, dans un critérium objectif, un fondement assuré. Il se défie de la raison personnelle. Aussi cherche-t-il pour garant de la pensée, à laquelle il refuse d'ailleurs le moyen de se connaître par la réflexion intérieure, un fait extérieur et sensible, qui par sa nature même soit au-dessus de toute interprétation personnelle, un fait qui par son évidence s'impose à tous, un fait absolument primitif, absolument général, un fait commun et même usuel; et ce fait c'est la parole, la parole révélée, c'est, comme il dit, l'impossibilité physique et morale que l'homme ait pu inventer la parole. Hors de la révélation, il peut y avoir des opinions ou des systèmes de philosophes, c'est-à-dire des doctrines particulières, mais pas de philosophie, de vraie philosophie.

Mais qu'entend-il par la vraie philosophie? C'est, nous le savons, la philosophie d'autorité par opposition à la philosophie d'évidence rationnelle, la philosophie religieuse, comme il l'appelle, et même, semble-t-il, la religion elle-même (dont on ne voit pas trop comment il l'en distingue) par opposition à la philosophie proprement dite, à ce qu'on appelle com-

(1) Cf. ci-dessus, ch. II, par. I, et par. III et suiv. du présent chap..

munément la philosophie. Et alors, est-on en droit de se demander, n'est-ce pas seulement par un abus de langage qu'on peut parler d'une *philosophie*, d'une *doctrine philosophique* de Bonald? C'est l'avis de Maine de Biran, dont nous savons le peu de sympathie qu'il a pour notre auteur. Exaspéré par ses jugements sur la philosophie et les philosophes, il avait, au lendemain de la publication des *Recherches philosophiques*, rédigé, sous la forme d'une lettre à Bonald, des notes qui ne virent le jour qu'après sa mort et où se révélait son irritation (1). « Il me semble, Monsieur, lui disait-il, que vous avez commis une grande erreur et causé, sans le vouloir, beaucoup d'injustices graves, faute d'avoir fait une étude suffisante de la philosophie, ou de vous être fait une idée un peu nette de la nature et de l'origine des questions qu'ont élevées en divers temps ceux qui ont mérité, et à qui nous conservons encore justement le nom de philosophes » (2). Il attire son attention sur la nécessité de fixer les bornes de la raison et de la foi, de la philosophie et de la révélation, de la science et de la croyance, limites « que votre ouvrage tend à confondre entièrement ». C'est que, ajoute-t-il, « la philosophie ne commence pour l'homme qu'à l'instant où il fait usage de sa réflexion, de sa raison, de toutes les facultés intuitives que Dieu lui a données... Faites que ce que l'homme pense ou croit par évidence de la raison, à la suite d'un grand travail de l'esprit, il le croie ou le voie immédiatement par l'évidence même de l'autorité, et vous aurez ôté la matière d'une science, d'une philosophie quelconque ». On ne peut plus catégoriquement dénier à Bonald le titre de philosophe.

Il est certain, en effet, qu'en tant qu'il suspend ou prétend suspendre sa pensée à la Révélation, Bonald n'est philosophe à aucun degré. Mais, et c'est la contradiction que nous venons de relever dans son *traditionalisme*, en même temps qu'il paraît user de cette méthode, il cherche par le pur raisonnement à établir la nécessité même de la Révélation, et il témoigne dans tous ses écrits, et par le titre même qu'il leur

(1) Ecrites en 1818, ces notes, qu'il conçut le projet de réunir en un corps d'ouvrage, ont été publiées en 1859 par Ernest Naville dans le 3e volume des *Œuvres inédites* (chez Dezobry et Magdeleine), sous le titre *Examen critique des opinions de M. de Bonald*, avec la triple division suivante : I Défense de la philosophie; II Définition de l'homme; III Origine du langage.

(2) *Œuv. inéd.* III, 96 et suiv.

donne, d'un souci croissant de fonder en raison sa doctrine. Par là, il est vraiment philosophe. Mais il l'est, peut-on dire, de façon intermittente : il ne sait jamais prendre son parti de n'écouter que la foi seule ou que la seule raison; trop souvent il veut faire en même temps appel à l'une et à l'autre. Nous avons pu nous en convaincre par sa façon de poser et de résoudre le problème de l'origine des connaissances. Nous pourrons en trouver un nouveau témoignage en suivant, dans les *Recherches philosophiques*, les principales questions qu'il agite et qu'il groupe, sans qu'on voie toujours bien le fil qui les y rattache, autour du problème de la parole et de son origine. Ces questions se rapportent à l'homme, à Dieu, à l'âme et aux causes finales (1). Sur chacune d'elle, c'est l' « école physiologiste et matérialiste », c'est Cabanis (2) et Saint-Lambert (3) qu'il prend particulièrement à partie. A ces théories « abjectes » et « monstrueuses », comme il les appelle, à ces « tristes systèmes » il oppose la saine et réconfortante doctrine du spiritualisme.

A la définition que Saint-Lambert donne de l'homme (c'est aussi, sinon textuellement, du moins telle qu'elle résulte de son système, celle de Cabanis), « L'homme est une masse organisée qui reçoit l'esprit de tout ce qui l'environne et de ses besoins », Bonald oppose sa célèbre définition : « L'homme est une intelligence servie par des organes. » A la différence des physiologistes, qui mettent au premier plan ce que l'homme a en commun avec l'animal et même le végétal, auquel de proche en proche ils l'identifient, et qui placent la masse organisée avant l'esprit (qui d'ailleurs sort de cette masse), il pose d'abord la partie distinctive de l'homme et la plus noble, l'intelligence, dont il assure ainsi et la prééminence absolue et l'irréductibilité à la matière, et il rejette en un rang inférieur cette matière qu'il a en partage avec le reste de l'univers. (Semblable reproche, fait-il observer, peut être adressé à la définition usuelle : l'homme est un animal raisonnable; ne met-elle pas en première ligne « l'animal », et au second plan le caractère qui le sépare des autres animaux?) Ici l'homme

(1) Voir *Rech. philos*, chap. V, VI, IX et suiv.

(2) D'après les *Rapports du physique et du moral*.

(3) D'après le *Catéchisme philosophique*.

est un esprit qui a des organes, et là, au contraire, des organes qui reçoivent de l'esprit. C'est une énigme, pour Bonald, de dire, avec Saint-Lambert, que ces organes reçoivent l'esprit de tout ce qui environne l'homme et de ses besoins. Les besoins, dit-il, pourraient sans doute pousser l'homme, comme l'animal, à accomplir certains actes, mais non à inventer et à développer les arts. De même les objets qui l'environnent ne suffisent pas à expliquer le parti que l'homme tire de ces objets. Il faut un esprit qui ait déjà l'idée des arts et du plus important de tous, l'art de la parole, et nous savons que cette idée il l'a reçue et n'a pu la recevoir que de la tradition, ou — directement, à l'origine — du Créateur. Loin que l'homme reçoive l'esprit de tout ce qui l'entoure et de tous ses besoins, il reçoit dans son esprit les moyens de faire servir tout ce qui l'environne à satisfaire à ses besoins.

Un rapprochement entre la constitution de l'homme et la constitution de la société et de l'univers lui-même, atteste, pour lui, l'exactitude de sa définition, comme inversement la fausseté de la définition de Saint-Lambert. Un triple élément forme la constitution de la société : le pouvoir qui commande, le ministre qui agit sous la direction du pouvoir, et le sujet qui est la fin de l'action du pouvoir et du ministre; de même dans l'homme, l'intelligence a le pouvoir, les organes sont ses ministres, et les objets destinés à satisfaire ses besoins sont comme les sujets sur lesquels les organes agissent. Poussant plus avant le parallèle, Bonald ajoute que de même que l'âme n'agit pas sur certaines fonctions vitales, qu'elle ne peut détruire, de même le roi n'agit pas sur certains organes, les familles, dont il n'a qu'à protéger l'existence et à favoriser le développement. (Il rapproche aussi le « dogme religieux » de l'immortalité de l'âme, qui découle de sa définition de l'homme, et le « dogme politique » de la perpétuité du pouvoir public : le roi ne meurt ni dans la *monarchie* de l'homme ni dans la *monarchie* de la société!) Quant à l'univers, il est, du point de vue physique, un ensemble de forces matérielles au service d'une intelligence suprême, et du point de vue moral, un ensemble de créatures intelligentes ou de causes secondes au service du pouvoir suprême : de toutes façons, c'est la même constitution que l'homme. Cet accord de la nature de l'homme avec la nature de l'univers et avec la nature

de la société témoigne à l'évidence, pour Bonald, de la justesse de sa définition, qui exprime si exactement cette nature. Au contraire, l'analogie de la définition matérialiste avec la conception « populaire » de la société et avec la conception athée de l'univers est, à ses yeux, preuve manifeste d'erreur : dans le système populaire, le souverain est comme la *masse* du peuple *organisée* en un nombre infini d'autorités et de fonctions, masse qui reçoit l'esprit de tout ce qui l'environne et de tous ses besoins; dans le système athée, l'univers n'est qu'une masse organisée en minéral, en végétal, en animal, et qui trouve en elle-même l'intelligence qui dispose et la Providence qui conserve. Les erreurs s'enchaînent donc aux erreurs, comme les vérités aux vérités. Ici, nous avons le matérialisme, le populariste et l'athéisme, et là le spiritualisme, le monarchisme et le théisme. L'hésitation n'est pas permise entre deux définitions qui sont liées à de telles doctrines. Et si l'on objecte à Bonald que sa définition, par le pouvoir qu'elle attribue à l'intelligence, risque de donner à l'homme une idée trop haute de lui-même, il répond qu'il ne s'agit pas de l'individu, qui n'a, en effet, que trop de penchant à l'orgueil, mais de l'humanité : si une haute philosophie, dit-il, recommande à chaque homme en particulier de s'estimer peu lui-même, elle inspire à tous les hommes la plus haute dignité de l'espèce humaine.

L'âme, dans le système de Cabanis, est le résultat de notre organisation corporelle, elle ne paraît pas ainsi se distinguer, à proprement parler, de cette organisation, et son sort semble lié au sien. Bonald réplique qu'il est aussi légitime de considérer le cerveau comme l'instrument que comme l'organe de la pensée. L'âme a besoin du cerveau pour se manifester (il le concède), mais non pour exister; la faculté de penser, en elle-même, est indépendante des organes, mais l'exercice de cette faculté, — qui n'est possible que par la parole, extérieure ou intérieure, — paraît exiger le ministère du cerveau. On peut comparer la pensée à une lumière dans un vase de cristal : supposons les parois de plus en plus opaques, la lumière sera de moins en moins visible, mais ne cessera pas de briller à l'intérieur; de même l'âme, par l'affaiblissement ou la dissolution des organes qui la manifestent, peut devenir invisible, mais elle ne cessera point, pour cela, d'exister. Bonald déplore « la manie de recourir à la physiologie » pour

expliquer les opérations de l'esprit; et contre ces explications « matérialistes », il invoque les incertitudes des savants eux-mêmes (Pinel, Gall, Spurzheim). La dépendance de l'esprit à l'égard du corps n'est pas telle que l'affirme Cabanis, ni en particulier l'influence du sexe, de l'âge et du climat, aussi grande qu'il le dit. Que l'esprit ne dépend point invariablement du corps, il en croit trouver la preuve dans ce fait que les hommes les mieux organisés physiquement ne sont pas toujours les plus intelligents, et qu'au contraire une intelligence supérieure peut être unie à une constitution faible (l'esprit, par exemple, au rachitisme). Et pour le climat, l'âge, le sexe, il accorde leur action sur les goûts, les humeurs, les habitudes, les besoins, etc., mais non sur les idées, sur les idées morales, dont le fonds, sous des latitudes diverses, ne varie guère. (Si d'ailleurs, il varie — et il varie, puisqu'on trouve ici le polythéisme, et là la polygamie, ou le despotisme —, cela tient à des causes purement morales et non physiques : aux institutions politiques et surtout religieuses).

On peut donner des preuves directes de l'indépendance de l'âme et de son existence propre et spirituelle. En outre du consentement universel, on en peut trouver une, et Bonald la tient pour éminemment démonstrative, dans ce fait que l'âme puisse vouloir, dans certains cas, la destruction du corps. « Comment expliquez-vous, dit-il, en s'adressant à Cabanis et à ses disciples, comment expliquez-vous, je ne dis pas la pensée de la mort, dont tout ce qui finit autour de nous offre l'image, mais l'idée de mort volontaire, mais le désir, la volonté de mourir, mais l'action active ou passive qui suit cette volonté, le suicide ou le sacrifice? Si nos organes, comme vous le dites vous-même, ne peuvent *transmettre à notre centre cérébral que des impressions et des déterminations conformes à leur nature*, leur nature est la vie, leur pensée naturelle est de la désirer, leur détermination naturelle est de la vouloir, leur action naturelle est de la conserver » : comment donc pouvons-nous vouloir nous donner la mort? L'explication est aisée dans l'hypothèse de « l'intelligence servie par des organes », c'est-à-dire de l'âme distincte du corps et ayant pouvoir sur lui : l'âme détruit le corps ou le laisse détruire, et elle exerce ainsi sur les organes qui lui sont soumis « l'empire naturel du fort sur le faible, du pouvoir sur le sujet, de la

cause sur l'effet » ; mais, « dans le système de l'organisation à la fois voulante et agissante », on aboutit à cette contradiction évidente et à cette impossibilité que c'est l'organisation qui se détruit elle-même, « alors qu'elle ne peut avoir d'autre volonté, ni faire d'autre action, que la volonté et l'action de se conserver. » Et ce n'est pas seulement la spiritualité, c'est aussi l'immortalité de l'âme qui est contenue dans cette preuve, que Bonald se plaît à développer et qu'avait déjà esquissée Platon dans le *Phédon* : si l'âme, en effet, ne devait pas survivre au corps, elle ne voudrait pas le détruire, car, dit-il, un être qui veut ne peut pas vouloir cesser d'être.

De l'âme, principe intelligent qui anime et dirige le corps, Bonald s'élève à Dieu principe intelligent, qui organise et dirige le monde et qui l'a créé. Dans la parole même il trouve la preuve de son existence : puisque l'homme n'a pu l'inventer, puisqu'il faut qu'il l'ait reçue d'un être supérieur, il s'ensuit nécessairement que cet être existe (1). Le langage fournit d'ailleurs d'autres preuves qui corroborent celle-ci. Le seul fait qu'il se trouve, chez tous les peuples, une expression pour désigner la divinité est un témoignage irrécusable de l'existence de Dieu. S'il n'existait pas, dit-il, jamais cette grande idée ne se serait montrée à l'esprit de l'homme, jamais le terme qui l'exprime ne se serait trouvé dans son langage, et ce langage que l'homme n'a jamais pu inventer, est « tout seul une preuve décisive de l'existence d'un être supérieur à l'homme » (2). De plus, par un raisonnement qui paraît calqué sur l'argument ontologique, il croit pouvoir démontrer que *nommer* Dieu, c'est le prouver, que le nom seul de Dieu implique son existence. On ne peut, dit-il, nommer un objet qui n'existe pas ou ne puisse pas exister. Sans doute, on peut faire des fictions et leur donner un nom; mais ces êtres fictifs, quels qu'ils soient, existent, déclare-t-il, d'une existence possible. Dieu, par cela seul qu'il est nommé et que les hommes s'entendent entre eux en parlant de lui, Dieu existe au moins d'une existence possible. Mais en Dieu la possibilité détermine l'existence. Si je dis : *Dieu est possible*, il faut que j'ajoute aussitôt : *donc Dieu est*, puisque, s'il n'existait pas actuelle-

(1) Cf. I, 973 (*Essai*, II).

(2) Cf. I, 115 (*Princip. const.* XXI).

ment, il ne serait pas possible qu'il fût jamais, vu qu'aucun être, aucune cause, ni en lui, ni hors de lui, ne pourrait le faire passer de l'existence possible à l'existence actuelle; et si Dieu n'est pas actuellement, il est impossible qu'il soit, et jamais on ne pourrait penser ni dire : Dieu est possible ». Dans le nom même de Dieu est donc bien contenue la preuve de son existence.

Non seulement Dieu existe, mais encore, contrairement à ce qu'affirment Cabanis et ses disciples, il est connu. Et qu'il est connu, c'est ce dont nous avons le témoignage et dans le nom qui partout le désigne, et dans les images ou les figures que partout les hommes se sont faites de la divinité, et dans les actions qui expriment le sentiment qu'on en a (actions *personnelles* d'expiation, de dévouement et de consécration, et actions *publiques* de sacrifice). L'assertion de ceux qui déclarent que la cause première échappe à notre connaissance vient de ce qu'ils ne distinguent pas la faculté d'*idéer* et la faculté d'*imaginer* et qu'ils demandent à celle-ci ce qu'il ne faut demander qu'à celle-là. Ce sont les idées générales de cause, d'ordre, de raison, de premier moteur, de législateur suprême, que tous les peuples mettent en Dieu. Or ces idées, nous les tenons de l'entendement et non des sens. En demander la connaissance aux sens, à l'imagination, c'est vouloir que la cause première devienne « sensible et par conséquent finie, bornée, etc. », c'est-à-dire ne soit plus la cause première. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire pour penser Dieu et par conséquent pour l'affirmer que nous pensions actuellement à lui, à ces idées générales qui l'expriment : lorsque nous cherchons une cause, ou désirons un bien, ou pensons à l'ordre en quelque chose, on peut dire que nous pensons à la divinité, parce que nous faisons à un objet déterminé l'application de l'idée générale de la Divinité, qui est cause première, bien suprême, etc. « Nous pensons l'être de Dieu, dit Bonald, dans les idées générales, même lorsque nous ne pensons pas à son existence, ou même que nous la nions par nos idées particulières. »

De la connaisance universelle de la Divinité qui ne saurait tromper (car, par son universalité, elle traduit la loi même de la nature ou de son auteur), il faut distinguer les opinions locales et particulières à quelques peuples, qui peuvent être, en tant que précisément locales et particulières, des erreurs et

une invention humaine. L'idée générale de la divinité, on la trouve partout : c'est donc la vérité. Certaines applications ne se trouvent que dans certaines sociétés : c'est là que peut être l'erreur. Et comment distinguer les applications vraies des applications fausses? En ce qu'elles sont les plus conséquentes et que d'autre part elles se rencontrent chez les peuples les plus civilisés; mais si elles s'y rencontrent, c'est que c'est précisément grâce à elles, autrement dit grâce à leur religion, que ces peuples sont devenus les plus civilisés.

De nos jours, ce qui a contribué à obscurcir dans l'esprit de beaucoup l'idée de Dieu, c'est, pour Bonald, les progrès des sciences de la nature. Autrefois, les hommes ne connaissant pas les causes immédiates des faits les attribuaient directement à la Divinité. Aujourd'hui, ils s'arrêtent aux causes « moyennes » et ne remontent plus à la cause première, que cependant elles supposent. Les croyances des premiers hommes, qui sont encore celles de la foule, n'étaient qu'incomplètes : elles méconnaissaient les moyens par lesquels Dieu agit. Celles de certains savants sont fausses, puisqu'elles érigent en cause de simples moyens et méconnaissent la cause véritable.

Rejeter les causes finales est une autre façon de nier Dieu. C'est ce que font Cabanis et les matérialistes. Dans les rapports qui lient les moyens à la fin, les organes à la fonction, ils ne voient que des rencontres fortuites. Au lieu de penser, « avec le genre humain », que l'œil est fait pour voir et l'oreille pour entendre, ils préfèrent dire, « avec Lucrèce », que nous voyons et que nous entendons parce que nous nous trouvons « par hasard » avoir des yeux et des oreilles. Ils proclament, selon le mot de Bacon, les causes finales stériles. Mais à l'autorité de Bacon, Bonald oppose celle de Leibniz et de Newton. D'après Cabanis, il n'est rien de plus naturel et de plus simple que ces rapports entre les facultés et les fonctions, qu'on admire tant en général : facultés et fonctions, dit-il, dépendant également de l'organisation et découlant de la même source, il faut également qu'elles soient liées par d'étroits rapports. A quoi Bonald répond qu'il ne suffit pas qu'on soit organisé de manière à posséder une certaine faculté pour que cette faculté fonctionne; il faut encore certains agents extérieurs qui rendent possible le passage de la puissance à l'acte : la lumière est nécessaire pour permettre à l'œil de voir, l'air pour per-

mettre à l'oreille d'entendre. Comment ces agents se trouvent-ils là à point nommé? Ne sont-ils pas la preuve qu'une intelligence a présidé à cette coordination de moyens à fin, sans laquelle l'exercice de la fonction eût été impossible. Et si, avec Cabanis, on ne veut voir là que de simples faits, qui sont les conditions nécessaires de chaque existence, Bonald réplique que de n'y voir que des *faits*, cela n'empêche pas d'admirer ces faits et de leur chercher une cause intelligente. Quand j'admire un tableau, dit-il, un édifice, un ouvrage littéraire, blâmerez-vous mon admiration, parce que ce sont des faits? J'admire, et je remonte à leur auteur. De même pour toutes les merveilles de l'organisation. — Sur ce terrain, évidemment il ne saurait y avoir accord entre l'auteur des *Rapports du physique et du moral* et l'auteur de la *Législation primitive* : l'un s'en tient aux faits et à leur liaison, l'autre s'élève d'emblée à la cause première; ils ne parlent pas la même langue.

Sur d'autres questions encore,— l'apparition de l'homme sur la terre, la génération spontanée, l'évolution des espèces, la psychologie des bêtes, — Bonald poursuit le matérialisme de ses attaques.

A ces doctrines « abjectes », qui prétendent faire sortir l'homme de l'énergie de la matière et du mouvement spontané des molécules, il oppose les croyances immémoriales des peuples qui ont été à la fois les plus voisins de l'origine de l'humanité et les plus éclairés en philosophie morale qui furent jamais », c'est-à-dire des Juifs et des Chrétiens. Consignées dans la Bible, ces croyances nous apprennent, dit-il, que l'intelligence suprême a voulu que l'homme fût, et que l'homme a été, et qu'il a été formé à l'image et à la ressemblance de son Créateur. Parler de génération spontanée, de production spontanée de vie et de mouvement en général, c'est aller contre la raison, c'est admettre un effet sans cause, un mobile sans moteur. La spontanéité, déclare-t-il, n'existe nulle part dans la nature, pas plus au physique qu'au moral : ce n'est que déroulement, ici de « mouvements communiqués », et là (conséquence d'ailleurs de la théorie du langage) de pensées toujours déterminées « par quelque expression entendue ou rappelée », par quelque sensation actuelle ou précédente; tout est succession qui a une origine, progression qui a un premier

terme, génération qui a un auteur. Bonald conteste d'ailleurs la valeur des expériences sur lesquelles on prétend s'appuyer pour établir la génération spontanée (l'apparition, sans germe, d'animalcules microscopiques). Ces expériences, dit-il par un raisonnement semblable à celui que fera Pasteur contre Pouchet, sont toujours et nécessairement incomplètes, « parce qu'il n'est au pouvoir d'aucune industrie humaine de soustraire la matière en fusion ou en dissolution à l'influence de l'air, véhicule de beaucoup de germes, de manière à être assuré qu'elle n'en contienne aucun, précédemment à l'expérience, que l'action de l'air ou de tout autre agent puisse développer après qu'elle est faite. » (1) Pourquoi d'ailleurs, ajoute-t-il, si la génération de l'homme et des animaux a été spontanée au début, la nature a-t-elle changé leur mode de production? C'est contraire aux lois générales qu'elle suit constamment. Ce qui n'est pas moins contraire aux lois de la nature, qui montre partout la fixité et la distinction des espèces, c'est de supposer que végétaux et animaux ont pu dériver d'un végétal ou animal prototype et même, par une « sorte de gravitation vitale », sortir du minéral lui-même. — Enfin dans les études, fort en vogue, sur la psychologie des bêtes, dont il déplore qu'on y attache une si grande importance et dont il conteste l'utilité, il ne voit, de la part de ceux qui s'y livrent, qu'un moyen d'effacer toute différence entre l'animal et nous, donc une nouvelle façon d'affirmer le matérialisme.

Telle est, en substance, la doctrine philosophique de Bonald. C'est un réquisitoire passionné contre le matérialisme. Sainte-Beuve, qui est en général mieux inspiré, y voit même sa condamnation définitive. « Les physiologistes, dit-il, de l'école de Lucrèce et de Lamarck qui pourront et oseront lui répondre (car la querelle est à mort entre eux) sont encore à naître. » (2) Le pronostic, il faut avouer, n'est pas heureux, surtout au moment où il est formulé, à l'heure même où, avec Darwin et Spencer, le transformisme et l'évolutionnisme allaient s'imposer à l'attention des savants et des philosophes! Mais, pour nous, il s'est agi moins de rechercher si Bonald a apporté quelque argument nouveau dans le débat toujours ouvert entre

(1) III, 340 (chap. XII).

(2) Lundis, IV 446.

le matérialisme et le spiritualisme que de mettre en lumière la nature même de son argumentation. Dans toutes les questions où nous l'avons suivi et qu'il fait graviter plus ou moins manifestement autour de sa théorie du langage, nous l'avons vu invoquer tantôt la raison proprement dite, tantôt le consentement universel, tantôt aussi la révélation et la foi. Nous l'avons vu lier étroitement les doctrines philosophiques aux doctrines politiques et sociales, et chercher dans celles-ci la justification de celles-là. Il y a là, pour lui, une considération de la plus haute importance : c'est au nom de la morale et de l'intérêt politique et social qu'il juge le plus volontiers de la vérité d'un système philosophique. Au fond, la philosophie ne l'intéresse pas en elle-même, mais seulement par ses effets sur la société; le politique domine en lui le philosophe : il n'est philosophe (si l'on peut dire qu'il l'est) que parce qu'il s'intéresse aux faits de la société et dans la mesure où les théories philosophiques lui paraissent liées aux théories sociales.

CHAPITRE V

LA DOCTRINE POLITIQUE

LES PRINCIPES CONSTITUTIFS DE LA SOCIÉTÉ ET LES DIVERS ETATS DE SOCIÉTÉ

I

LES PRINCIPES CONSTITUTIFS DE LA SOCIÉTÉ

« Il existe une et une seule *constitution* de société politique, une et une seule *constitution* de société religieuse; la réunion de ces deux *constitutions* et de ces deux sociétés *constitue* la société civile; l'une et l'autre constitution résultent de la nature des êtres qui composent chacune de ces deux sociétés, aussi *nécessairement* que la pesanteur résulte de la nature des choses. Ces deux *constitutions* sont nécessaires dans l'acception métaphysique de cette expression, c'est-à-dire qu'elles *ne pourraient être autres qu'elles ne sont sans choquer la nature des êtres qui composent chaque société.* » (1)

C'est par ces mots que Bonald ouvre son premier ouvrage, la *Théorie du pouvoir*, posant ainsi immédiatement le caractère naturel et nécessaire de l'organisation sociale, tant religieuse que politique. Mais à quels signes reconnaître et comment déterminer les caractères constitutifs de la société? Un raisonnement, malaisé parfois à suivre, quoique d'apparence fort serré, nous l'apprendra (2).

Bonald part de ce principe, qu'il tient pour indiscutable, qu'on ne peut traiter de la société sans parler de l'homme, ni parler de l'homme sans remonter à Dieu. C'est donc de Dieu même qu'il partira; et, par une série de propositions qu'il déduit les unes des autres, il pose tour à tour que Dieu échappe

(1) 122-123 (*Théor. pouv.* Préf.).

(2) Voir les premiers chap. de la *Théor. pouv.*

à nos sens, qu'il est donc intelligence, et intelligence infinie; qu'il se *connaît* lui-même d'une connaissance infinie; qu'il *s'aime* lui-même d'un *amour* infini; qu'il *veut* se conserver, ou être heureux, d'une *volonté* infinie; qu'il *peut se conserver* d'une *force* ou d'une *puissance* infinie; qu'il est donc *volonté*, *amour*, *force* ou *puissance* infinie. C'est dans l'amour de soi (pour sa conservation et son bonheur) qu'est le principe de la production des êtres, c'est dans l'amour de ces êtres (pour leur bonheur) qu'est le principe de leur conservation. Ces êtres ne pourront être qu'à l'image du Créateur : c'est l'homme, semblable à Dieu (*semblable* mais non *égal* à Dieu : distinction capitale). L'homme est donc, comme Dieu, *intelligence* et *volonté*, *amour*, *force* ou *puissance*. Intelligence, il connaît Dieu, « ou le *produit* dans sa pensée »; amour, il l'aime, il veut le conserver, c'est-à-dire en conserver la connaissance; force ou puissance, il peut le conserver (il conserve Dieu, en tant qu'il en fait le sujet de ses pensées et l'objet de son amour). Dieu et l'homme sont donc l'un à l'égard de l'autre dans certaines manières d'être, c'est-à-dire dans certains *rapports*. Ces rapports sont des rapports de volonté à volonté, d'amour à amour, de force à force. Ils dérivent donc de la nature de l'être infini ou créateur et de la nature de l'être fini ou créé. Ils sont donc *nécessaires*, c'est-à-dire « tels qu'ils ne pourraient être autres sans choquer la nature des êtres. » Donc, et selon les définitions même de Montesquieu et de Rousseau, ils sont des lois. Donc il existe des lois entre Dieu et l'homme, des *lois* ou des *rapports nécessaires* dérivés de leur nature. Donc il y a société entre Dieu et l'homme : c'est la société naturelle religieuse ou *religion naturelle*.

Etant, comme Dieu, *Volonté*, *amour* et *force*, l'homme, comme Dieu, veut produire et conserver des êtres semblables à lui : et de même qu'en Dieu l'amour de soi est le pouvoir qui produit des êtres semblables à lui, et l'amour de ces êtres le pouvoir qui les conserve, de même en l'homme l'amour de soi (agissant par la force ou par les sens) est le pouvoir producteur d'êtres semblables à lui, les hommes, et l'amour de ses semblables, le pouvoir de conservation des hommes. Il existe donc entre l'homme et l'homme des *lois* ou des rapports nécessaires dérivés de leur nature physique et morale, rapports de *volonté* commune et *d'amour réciproque* pour la fin de leur produc-

tion et de leur conservation mutuelle. Il y a donc *société* entre l'homme et l'homme : c'est la société naturelle physique ou la famille.

Physique ou religieuse, la société est naturelle ou publique. Naturelle, c'est la famille et le culte privé; publique, c'est l'Etat et la religion révélée. Elle peut toujours être définie une réunion d'êtres semblables pour leur production et leur conservation mutuelles. Mais de ces deux fins, c'est surtout la première — la production — qui est réalisée dans les sociétés naturelles (physiques ou religieuses). Trop souvent, en effet, l'amour de soi l'emporte sur l'amour des êtres sociaux, c'est-à-dire de Dieu et des hommes. Or, l'homme doit aimer Dieu plus que tous les autres êtres, et il doit aimer les hommes ou son prochain autant que lui-même, puisque tous les hommes, semblables à Dieu, sont également bons, c'est-à-dire également aimables. La conservation mutuelle des êtres ne sera assurée que dans la société publique ou générale : dans la religion révélée, dont la religion naturelle, accomplie ou généralisée, sera l'élément, et dans la société politique, dont la famille, accomplie ou généralisée, sera l'élément. Là seulement, *l'amour général* des autres l'emporte sur *l'amour particulier de soi.*

Ainsi, *volonté* générale, *amour* général, *force* générale forment la constitution de la société politique ou société de conservation. Mais il n'y a de général que ce qui est *extérieur* ou *public.* La volonté se manifeste extérieurement dans les lois, qui sont l'expression de la volonté générale (1); l'amour, dans le monarque, qui personnifie la société ou le prochain en général à l'égard de chaque homme en particulier; la force, dans les corps ou les hommes physiques, sur lesquels s'exerce l'action du monarque. *Volonté* générale, ou volonté de la société, c'est-à-dire volonté même de Dieu ou de la nature, *pouvoir* général, qui est l'agent de cette volonté, et *force* générale, qui est l'action du pouvoir général, autrement dit encore, le *souverain* (Dieu, la nature, la société), le *ministre* ou *l'agent* (le roi), le *sujet* ou *l'instrument* (les hommes physiques) forment la constitution de la société de conservation ou de la société politique ou générale. Cette société, remarque Bonald, naît comme l'univers : dans l'une et dans l'autre, une *volonté*

(1) Sur la volonté générale, voir ci-dessus chap. I parag. I.

dirigeant un *amour*, agissant par une *force*, tire l'ordre du sein du chaos et fait cesser la confusion parmi les éléments et la guerre entre les hommes; et dans cette trinité d'éléments, dans ce rapport d'une *volonté* qui ordonne, d'un *amour* qui dirige, d'une *force* qui exécute, il aperçoit comme une image d'un dogme fondamental de la religion chrétienne.

Hors de cette trinité d'éléments, ou bien s'ils ne sont pas de la nature et dans le rapport qui viennent d'être dits, il n'y a pas de constitution; il y a, si l'on veut, les caractères extérieurs de la société, mais il n'y a pas à proprement parler société, du moins société constituée.

De ces principes sort la première loi fondamentale de la société : *l'unité* du pouvoir. La société se détruit vite elle-même, si le pouvoir appartient à plusieurs; mais en fait, là même où il semble être entre les mains de plusieurs, il est réellement à un seul, au plus fort, au plus habile, au plus intrigant, à celui dont les conseils l'emportent. C'est une formule chère à Bonald, et il l'érige en axiome, que là où tous les hommes veulent dominer avec des volontés égales et des forces inégales, il est nécessaire qu'un seul domine ou que tous se détruisent. De l'unité du pouvoir découle une deuxième loi fondamentale, sa perpétuité. L' « homme-pouvoir », le monarque, doit être immortel ou perpétuel; car, s'il cessait d'être, l'exercice du *pouvoir* général de la société cesserait : c'est-à-dire, précise-t-il, que la *volonté* générale, conservatrice de la société, se trouverait sans *pouvoir* général qui pût l'accomplir, et la *force* générale sans pouvoir qui pût la diriger. Or une volonté sans pouvoir n'est pas une volonté libre et éclairée, et une force sans pouvoir n'est pas une force dirigée. La société sans volonté et sans pouvoir se trouverait livrée à une *force* aveugle et sans frein. La volonté générale, conservatrice de la société, exige que la succession du pouvoir ne soit pas interrompue, même un seul instant, c'est-à-dire que le monarque soit perpétuel. Or le monarque ne peut être rendu perpétuel que par la transmission héréditaire du pouvoir dans une famille.

La perpétuité du ministère de la force publique n'est pas moins nécessaire que la perpétuité du pouvoir : autre loi fondamentale, qui découle de la précédente. Du moment, en effet, que la *volonté* générale qu'un être a de parvenir à sa fin est

perpétuelle et que par suite son *pouvoir* d'y parvenir doit être perpétuel, sa *force* d'y parvenir doit l'être aussi; car un pouvoir ne peut pas plus exister sans force que l'être ne peut exister sans la volonté de parvenir à sa fin. « Force est action; action suppose des agents ou ministres. Donc les agents ou les ministres de la force publique, générale ou sociale (ces expressions sont synonymes), seront perpétuels. » (1) Comme pour le pouvoir, c'est par la famille que sera assurée la perpétuité du ministère de la force publique : par la transmission héréditaire des fonctions publiques et des professions sociales.

Loi constitutive fondamentale exprimée dans le rapport de la volonté générale, du pouvoir général et de la force générale, loi politique fondamentale de l'unité et de la perpétuité du pouvoir, et de la permanence des distinctions sociales, tels sont, en résumé, les principes que Bonald formule dans les premières pages de la *Théorie du Pouvoir*, ne craignant pas, pour les mieux fixer dans l'esprit du lecteur, de les reprendre maintes fois et presque dans les mêmes termes. Montrer que ces principes sont l'œuvre même et comme le « système » de la nature, les illustrer et les justifier par l'exemple des sociétés anciennes et modernes, suivre leur influence sur la durée, la prospérité, le perfectionnement, le caractère national des peuples, fait l'objet du reste de l'ouvrage, qui d'abord un peu sec, froid et aride, s'anime au contact de l'histoire et souvent même s'échauffe au souffle de passion contenue que le souvenir des événements récents fait monter au cœur de l'auteur.

Les principes exposés dans la *Théorie du pouvoir* sont repris dans les ouvrages qui suivent : sous une forme abrégée (il nous le dit lui-même) (2) et dégagée de toute application historique, dans l'*Essai analytique* et dans le *Divorce*, de façon systématique et comme en un traité de mathématiques (documents historiques à l'appui) dans la *Législation primitive*, en un nouvel et dernier abrégé dans la *Démonstration philosophique* du principe consécutif de la société. On ne peut dire toutefois, nous le savons, qu'il ne fait que se répéter. Il continue, sans doute, à mettre à la base de la société une trinité d'éléments; mais d'une part, il ne la désigne plus exacte-

(1) I, 181 (chap. VI).

(2) I, 1097 (*Légis. prim.* Disc. prél.).

ment comme dans la *Théorie du pouvoir*, et d'autre part, il finit par lui donner une telle importance qu'il paraît concentrer et résumer en elle toute la science de la société.

Les expressions de *volonté* générale, *d'amour* ou *pouvoir* général et de *force* générale font place à celle de *pouvoir, de ministre* et de *sujet*. Il s'était, il est vrai, déjà servi des mots de *souverain*, de *ministre* et de *sujet;* mais le souverain, c'était la volonté même de Dieu; le ministre, le monarque ou l'agent de cette volonté; et le sujet (ou l'*instrument*, comme il disait encore), la force publique ou le moyen d'action du monarque. Maintenant, il n'est plus question du souverain, en tant que volonté générale; mais comme s'il ne voulait considérer que les éléments visibles de la société (les « personnes sociales », selon son expression), il traite du *pouvoir* ou personnification de la société (il était, tout à l'heure, ministre du véritable souverain), du ministre ou agent d'exécution du roi (c'était le sujet ou la force publique de la *Théorie du pouvoir*) et du sujet, qui est la fin de la volonté du premier et de l'action du second. De ce qu'il y a de plus profond dans l'organisme social et qui en est comme l'âme, de la volonté de la société, il passe à sa manifestation extérieure et sensible.

C'est dans la *Législation primitive* (1) que la détermination de cette « trinité de personnes » sociales est présentée avec le plus de développement et de rigueur. Elle y est déduite d'une trinité plus vaste qui embrasse l'univers entier, la trinité de la *cause*, du *moyen*, et de l'*effet* (qui sont, dit-il, les expressions les plus générales de toutes les langues). De ces éléments et des rapports qui les unissent nécessairement entre eux, Bonald retrouve partout l'image : en Dieu et dans ses relations avec le monde, dans la religion et dans son dogme fondamental, dans la famille, dans l'État, dans la constitution de l'homme et, comme nous savons, jusque dans les personnes du discours.

De sa théorie du langage qui se mêle ici étroitement à sa théorie de la société, Bonald déduit que l'homme, tenant nécessairement la parole d'un être supérieur, et en conséquence le connaissant et se connaissant lui-même, connaît ainsi et la cause la plus universelle, Dieu, et l'effet le plus

(1) Dans la I^re^ partie et particulièrement dans le liv. I. Cf. *Essai*, Disc. prél.; *Divorce* Disc prél. et chap. III; *Princ. const.* Début.

universel, l'homme (il est, en effet, le plus universel, parce qu'il est matière et esprit, hors de quoi il n'est rien dans l'univers, et parce que tout se rapporte à lui, comme objet de ses pensées ou sujet de son action). Mais la connaissance de ces deux extrêmes ne lui donnait pas des lumières sur la nature de ses rapports avec Dieu? Un *moyen*, un intermédiaire était nécessaire (l'Homme-Dieu, le Médiateur), qui, proportionné à la perfection de l'un et à l'infirmité de l'autre, établit une relation entre eux. Cette relation peut se formuler en une proportion (1) : la cause est au moyen ce que le moyen est à l'effet, ou l'effet est au moyen ce que le moyen est à la cause; ce qui veut dire, encore, que la cause agit sur le moyen pour le déterminer, comme le moyen agit sur l'effet pour le produire. Les termes *cause*, *moyen*, *effet* comprennent tous les êtres; la proportion qui les unit comprend tous les rapports. Il n'y a pas d'ordre en dehors de ces termes et de cette proportion.

Si de l'ordre général des êtres, nous passons à des ordres moins généraux, les termes de cause, moyen, effet, prennent des noms particuliers, et la proportion qui les unit de générale devient particulière. Or l'ordre général du monde se subdivise en monde physique et en monde moral ou social. Dans le premier, la cause est le premier moteur, le mouvement le moyen, et les corps l'effet. Dans le monde des êtres qui veulent et qui agissent, *cause*, *moyen*, *effet*, prennent les noms généraux de *pouvoir*, *ministre*, *sujet* et les appellations particulières — dans la société de l'homme avec Dieu : de Dieu, Homme-Dieu et homme, — dans la société religieuse : de Dieu, prêtres et fidèles,— dans la société politique : de roi, noblesse et peuple, — dans la famille : de père, mère et enfants. En chacune de ces sociétés se retrouve, avec les trois éléments qui forment bien ainsi les *personnes* sociales, le rapport qui unit entre eux ces éléments et qui peut s'exprimer sous les formes suivantes : le pouvoir est au ministre, comme le ministre est au sujet; Dieu est au médiateur, comme celui-ci est à l'humanité; le médiateur est au prêtre, ce que le prêtre est aux fidèles; le roi est à la noblesse, ce que la noblesse est au peuple; le père est à la mère ce que la mère est aux enfants. En chacune,

(1) Voir ci-dessus, chap. III, parag. II.

le moyen tient de la nature des deux extrêmes : ainsi l'Homme-Dieu participe de la divinité et de l'homme; le prêtre par sa consécration, tient du pouvoir divin et, par ses besoins, de l'état de dépendance des fidèles; la noblesse participe de la dépendance du peuple et de l'autorité du roi; la mère, de la force du père et de la faiblesse de l'enfant.

Ces êtres et ces rapports forment donc, pour Bonald, la constitution de la famille, de l'Etat, de la religion, de l'univers. Il les retrouve, nous le savons, jusque dans l'homme lui-même, intelligence (cause) servie par des organes (moyen) qui agissent sur des objets (effet), et dans les personnes du discours. Partout il aperçoit la *trinité dans l'unité* (1), il finit par avoir véritablement la hantise (2) de cette trinité, image du mystère divin, et le culte du nombre trois (3), où il n'est pas éloigné de voir le symbole de toute vérité.

Homme, famille, Etat, religion, univers, forment les degrés d'une hiérarchie, qui a Dieu à son sommet. Ce sont, peut-on dire, comme des anneaux qui s'emboîtent les uns dans les autres : l'homme est contenu dans la famille, la famille dans l'Etat, l'Etat dans la religion, la religion dans l'univers, et l'univers dans l'immensité de Dieu, de Dieu « centre unique auquel tout se rapporte, circonférence infinie qui embrasse tout, principe et fin, *alpha* et *oméga* des êtres » (4). On peut se les représenter « comme autant de cercles concentriques qui, commençant par l'homme et finissant par l'univers, s'embrassent mutuellement et sont tous embrassés par le grand cercle sur lequel serait écrit *cause*, *moyen*, *effet*. » C'est bien là, comme nous le verrons, le symbole de la relation qui, pour lui, unit l'homme à la famille, la famille à l'Etat et l'Etat à la religion.

Ces principes étant posés, suivons-en l'application aux divers états de société.

(1) I, 1251 (*Légis. prim.* II, chap. IV).

(2) Cf. Faguet. *Politiques et Moralistes* XIX^e^ siècle p. 76 et suiv. « Il a un triangle dans le cerveau et y applique tout ce qui tombe en sa pensée. »

(3) Cf. I, 1251 note 1, I, 89 et 59 note 1.

(4) I, 1252, note 1. Cf. I, 1262 et I, 88 (*Princip. const.*, XV).

II

LES DIVERS ÉTATS DE SOCIÉTÉ

Bonald distingue, avons-nous vu, deux sortes générales de sociétés : la société de l'homme avec son semblable, ou société humaine, et la société de l'homme avec Dieu, ou société divine ou religieuse. Etablies entre des êtres *semblables* (semblables, a-t-il toujours soin de préciser, mais non *égaux*), elles ont une même fin, la production et la conservation des êtres : production et conservation des hommes, production et conservation, dans l'homme, être fini, de la connaissance de Dieu, être infini. Dans chacune d'elles, il distingue deux états : un état originel ou natif et un état naturel ou accompli (1) : c'est, pour la société humaine, l'état domestique et l'état politique, pour la société divine, la religion naturelle ou patriarcale et la religion révélée. L'union de l'état accompli de la société humaine et de l'état accompli de la société religieuse forme ce qu'il appelle la société civile. Nous considèrerons donc tour à tour la famille, l'Etat, la religion et la société civile.

§ 1. — *La société domestique* (2)

C'est par la société domestique, déclare Bonald, que le genre humain a commencé. Trois êtres la composent, trois êtres semblables (puisqu'ils appartiennent tous à l'humanité), mais non égaux (puisqu'ils diffèrent en sexe, en âge et en fonctions), père, mère, enfant : c'est là sa constitution naturelle et nécessaire. Mais il faut distinguer la famille en quelque sorte physique et la famille morale ou sociale, la famille qui est un simple rapprochement d'êtres physiques pour la production d'un être semblable à eux, et la famille qui est une société d'êtres à la fois physiques et moraux, unis non seulement pour la production, mais encore pour la conservation d'êtres semblables à eux. La première est propre aux animaux, qui ne s'unissent que pour la production, et se séparent une

(1) Sur *natif et naturel*, *voir* ci-dessus chap. I, parag. I début.

(2) Voir *Théor. pouv.*, Ie, I, chap. III; IIe, liv. II, chap. I et liv. V, chap. VII; *Divorce*, II suiv.; *Légis. prim.* I, chap. IX; liv II, chap. VII et VIII; *Princ. const.* II-IV.

fois qu'elle est assurée, la seconde est la propre de l'homme. Père, mère, enfant, expriment les êtres de l'une : ils conviennent à la brute comme à l'homme; pouvoir, ministre, sujet, expriment les êtres de l'autre (1). D'un côté ce sont des personnes physiques et des rapports physiques et de l'autre des personnes morales ou sociales et de rapports moraux ou sociaux. Ce sont ces personnes et ces rapports d'ordre moral et social qui constituent la famille. Dans le père est le *pouvoir*, c'est-à-dire la volonté et l'action de produire et de conserver. La mère est le *moyen* ou le *ministère* par lequel le père exerce cette volonté et cette action. L'enfant est le terme ou le *sujet*.— Considérons les caractères de chacune de ces personnes de la société domestique.

Le pouvoir domestique est *un* ; il ne peut être deux (son essence serait détruite). Il est *indépendant* (des autres membres de la famille) : dépendant, il ne serait plus pouvoir; il est immuable et *perpétuel* : non seulement il dure toute la vie (l'enfant est toujours mineur à l'égard de ses parents, même lorsqu'il est majeur dans l'Etat), mais il peut survivre au père dans ses dernières volontés. Les fonctions du pouvoir se ramènent à deux : juger et combattre; *juger* ce qui est utile ou nuisible à la conservation de la société dont il est le chef et *combattre* les obstacles qui s'opposent à sa conservation (ces obstacles, c'est l'infertilité du sol ou la malveillance de ceux qui voudraient lui enlever le fruit de son travail). Mais dans l'exercice de ces fonctions (exercice absolu, tant que, bien entendu, la formation de la société publique ne l'a pas limité), dans les lois qu'il porte et dans leur exécution, le père de famille ne peut agir de façon arbitraire, capricieuse; *pouvoir* vis-à-vis de la société domestique, il ne doit pas oublier qu'il est ministre à l'égard de la Divinité : tout ce qu'il ordonne ou qu'il fait doit être conforme à la fin tracée par la volonté de Dieu et dérivée de la nature des êtres. Il ne peut porter des lois que comme des conséquences naturelles des lois fondamentales, ni employer les personnes ni les propriétés de la

(1) I, 41 cf. 46-47 (*Divorce* II) : les expressions de père, etc. « ne présentant que des rapports de sexe et d'âge, les sophistes en ont abusé pour ne nous considérer que comme des mâles, des femelles et des petits », tandis que les expressions de *pouvoir* etc. « portent avec elles l'énoncé des fonctions et des devoirs de chaque membre de la société ».

famille que pour des fins de reproduction et de conservation. Ses volontés seront obéies comme celles de Dieu, dont son pouvoir émane, lorsqu'elles ne sont pas évidemment contraires à des lois d'un ordre supérieur à l'ordre domestique.

La mère, placée par la nature entre le père et les enfants, entre le pouvoir et le sujet, est le *moyen* par lequel s'accomplit l'action productive et conservatrice : elle est le *ministère* de la société domestique. Dépendante du pouvoir, indépendante du sujet, elle doit être homogène à l'un et à l'autre, afin de pouvoir remplir la double fonction d'obéir et de commander, de recevoir et de *transmettre* : aussi participe-t-elle de l'homme par la raison, et de l'enfant par la délicatesse de ses organes, l'irritabilité de ses nerfs, la mobilité de son humeur : on pourrait l'appeler *l'homme-enfant*. Son autorité est semblable (mais non égale) à celle du père, et lui est subordonnée : elle doit être *honorée* comme le père, et ses ordres respectés comme ceux de son époux.

L'enfant est *sujet* dans la société domestique. Il n'a que des devoirs à remplir ; et ces devoirs sont *d'honorer* ses parents ou ceux qui les représentent, et de leur obéir en tout ce qui n'est pas évidemment contraire à des lois d'un ordre supérieur. Il n'a point de fonctions qui lui soient propres; mais toutes les fonctions des deux autres personnes se rapportent à lui, et les travaux du père, et la sollicitude de la mère, et les soins des serviteurs; pouvoir et ministre sont comme au *service* du sujet.

Telles sont les personnes de la famille, leurs caractères et les relations qui les unissent naturellement entre elles : telle est en un mot, la constitution de la famille. Que cette trinité d'éléments fasse défaut, ou que ces éléments soient confondus, ou qu'ils n'aient pas ces caractères, ou bien encore qu'ils ne soient pas dans la proportion définie, et il n'y a plus à proprement parler de société domestique; elle est contre l'ordre naturel des choses, elle n'est pas constituée.

Le divorce (1) est, pour Bonald, la plus grave atteinte qui puisse être portée à la constitution naturelle de la famille. Nous avons même vu, à propos de la Réforme, à laquelle il

(1) Cf. ci-dessus, Ie partie, ch. II, parag. I et IIe partie, ch. II, parag. II. Voir *Divorce* et *Résumé* sur la question du divorce. Cf. *Théor. pouv.* IIe liv. V, chap. VI; *Princip. const.* II et suiv.

reproche de l'avoir introduit dans la chrétienté, qu'il le met plus bas encore que la polygamie, dont elle n'est d'ailleurs, à ses yeux, qu'une modalité (polygamie éventuelle, sinon réelle). Le divorce, en effet, permet non seulement, comme la polygamie, l'union — successive, sinon simultanée — d'un homme avec plusieurs femmes, mais encore, ce qui est bien plus contraire à la nature et à la pudeur, l'union d'une femme avec plusieurs hommes. De plus, le divorce sépare les enfants du père ou de la mère, ce que ne fait pas la polygamie. Enfin, le divorce exalte la passion dans les deux sexes, en lui donnant les voies légales de se satisfaire; il ôte tout frein à la force de l'homme et toute défense à la faiblesse de la femme; il permet de désirer la femme de son prochain en donnant la possibilité de l'obtenir : il répand ainsi la division et le scandale et déchaîne dans la société les plus affreux désordres. La polygamie, sans doute, qui met en réalité plusieurs familles dans une même famille et plusieurs intérêts dans une même maison, suscite des jalousies, des rivalités, des discussions, mais, renfermée dans le secret de la vie domestique, elle a au moins l'avantage de se pratiquer sans trouble.

Le divorce est inférieur aussi, pour Bonald, à la répudiation (1), dont il paraît cependant fort voisin, mais dont il diffère profondément en réalité. La répudiation, le renvoi de la femme pour cause de stérilité ou même de déplaisance, va, sans doute, contre la famille, mais non contre la nature, tandis que le divorce va à la fois et contre la nature et contre la famille. La loi qui permet la répudiation est certainement, dit-il, une loi imparfaite : elle considère le mariage comme le rapprochement des corps plutôt que comme le lien des cœurs, elle dissout pour des infirmités corporelles, c'est même une loi fort dure : elle punit une femme des torts de la nature, elle lui ôte son existence sociale dans l'espoir incertain d'une union plus féconde, elle rejette sur elle seule la faute de la stérilité qui pourrait aussi bien être imputée au mari. Mais cette loi n'est pas contre la nature des êtres en société, c'est-à-dire qu'elle ne détruit pas les rapports naturels du pouvoir et des subordonnés, puisqu'elle laisse exclusivement dans l'homme l'attribut essentiel du pouvoir, le droit de discuter

(1) Voir *Divorce*, chap. VI : De la société chez les Juifs.

les actions de la femme et de la juger, en la renvoyant, et qu'elle ne sépare pas les enfants de leur père. Cet ordre naturel des êtres, le divorce le viole : il sépare les enfants du père et il donne juridiction à la femme sur le mari, en lui attribuant le pouvoir de le juger et de le condamner (ce qu'elle fait, soit en provoquant le divorce soit simplement en le ratifiant); il brise l'unité du pouvoir en opposant pouvoir à pouvoir, volonté à volonté au sein de la famille. Dieu, dit-il, a pu tolérer chez les Juifs la répudiation, qui n'était qu'une loi imparfaite, qui n'était que pour un temps, comme tout ce qui est imparfait; il n'aurait pas permis le divorce, qui est contre nature, tel « un père qui ferme les yeux sur les légèretés d'un enfant, mais punit sa désobéissance ».

Le divorce transgresse la loi fondamentale du mariage, la seule conforme à sa véritable nature : l'indissolubilité du lien conjugal. Qu'est, en effet, le mariage (1) ? C'est l'engagement que prennent deux personnes de sexe différent de former une société appelée famille, et cela suffit à le distinguer radicalement de toute union qui n'aurait pour fin que le bonheur des époux, c'est-à-dire les plaisirs du cœur et des sens. Par cet engagement les époux ne s'appartiennent plus, ils appartiennent à la société qu'ils fondent. Il leur impose des devoirs; et ce sont ces devoirs que la religion, dans le sacrement, et l'Etat, dans le contrat civil, consacrent solennellement. Dès lors que l'engagement est pris, et qu'il n'est vicié ni par la contrainte, ni par l'impuissance, il est valable pour toujours, et il ne peut y avoir de raison de le dissoudre.

En faveur de l'indissolubilité du lien conjugal Bonald invoque des motifs d'ordre domestique et d'ordre public (domestique dans son principe, le mariage est public dans ses effets). Au nom de la famille, peut-on dire, la raison du mariage est la production des enfants : il ne peut donc être rompu, s'il a atteint sa fin; il ne le peut pas davantage, s'il ne l'a point atteinte, s'il n'est pas survenu d'enfants : quelle garantie, en effet, a-t-on, d'abord qu'il n'en surviendra pas, puis qu'une seconde union sera plus féconde que la première, à laquelle on enlèvera ainsi la possibilité de le devenir? A force d'assimiler, avec nos philosophes modernes, l'homme à la brute, s'écrie-t-il

(1) Voir *Divorce*, IV, cf. *Résumé*, II.

avec indignation, voudrait-on en arriver à soutenir que, dans les mariages humains, on doive, « comme dans les haras, procéder par *essai* »? Au nom de la société publique, des raisons plus fortes encore s'opposent au divorce. Il prie le lecteur de bien suivre son raisonnement. Le pouvoir politique, dit-il, n'intervient par ses officiers dans le contrat d'union des époux, que parce qu'il représente l'enfant à naître, seul objet social du mariage, et qu'il accepte l'engagement qu'ils prennent, en sa présence et sous sa garantie, de lui donner l'être. Il y stipule l'intérêt de l'enfant, puisque la plupart des clauses matrimoniales sont relatives à la survenance d'enfants et quelquefois même assurent certains avantages particuliers à l'enfant à naître suivant l'ordre de naissance ou le le sexe : témoin du lien qui doit lui donner l'existence, il en garantit la stabilité qui doit assurer sa conservation. L'engagement conjugal est donc en réalité formé entre trois personnes, dont deux présentes, les deux époux, et la troisième représentée, l'enfant (représentée par le pouvoir public, qui représente toujours, dans la famille, la personne absente, soit l'enfant avant sa naissance, soit le père après sa mort). Formé entre ces trois personnes, l'engagement ne peut donc être rompu par deux d'entre elles au préjudice de la troisième, étant donné surtout que cette troisième personne, l'enfant, est, sinon la première, du moins la plus importante, que c'est à elle seule que tout se rapporte et qu'elle est la *raison* de l'union sociale des deux autres, « qui ne sont pas plus père ou mère sans l'enfant, que lui n'est fils sans elles. » Les parents n'ont donc pas le droit de divorcer : ce serait comme une coalition des deux plus forts pour dépouiller le plus faible. L'enfant de son côté n'a pas le droit de donner son acceptation au divorce de ses parents, à la dissolution de la société qui lui a donné l'être : car, comme il a été dit, il est toujours *mineur* dans la famille, même lorsqu'il est majeur dans l'État, et, en conséquence, il est hors d'état de rien consentir à son préjudice. Le pouvoir public n'a pas non plus le droit d'acquiescer au divorce : il a représenté l'enfant dans la formation du lien conjugal, il ne peut le représenter dans la rupture de ce lien; ce serait manquer à son devoir de tuteur, qui est d'empêcher le pupille de consentir à ce qui lui nuit. Donc, tant sous le rapport public de société que sous le rapport

domestique, le mariage est indissoluble, et il l'est *naturellement*. « Car, dit Bonald, le naturel ou la nature de l'homme se compose à la fois de l'état domestique et de l'état public. » Donc le divorce est contraire à la nature, il est contraire au principe de la société.

Contre le principe de l'indissolubilité du lien conjugal, ainsi fondé en nature, viennent se briser toutes les raisons qu'on invoque en faveur du divorce. A quoi se réduisent-elles, d'ailleurs, ces raisons? A l'intérêt ou à l'agrément des époux. Mais c'est oublier la fin même du mariage, qui est le bien de la société et non le bonheur des individus; c'est placer les intérêts particuliers avant l'intérêt général; c'est ne voir que des individus et des droits là où il n'y a plus que société et devoirs : toujours l'insurrection de l'esprit individualiste contre les contraintes sociales! Les partisans du divorce partent d'une conception erronée du mariage et de la famille. Ils voient dans le mariage un contrat analogue aux autres contrats et, naturellement, ils reconnaissent aux parties qui l'ont formé le droit de le rompre à leur mutuelle convenance. Ils voient dans la famille une association de même nature que les associations de commerce, et ils trouvent très légitime que les associés conservent le droit de se retirer en reprenant, en quelque sorte, leur mise. Mais, répond Bonald (1), le mariage n'est pas un contrat ordinaire, la famille n'est pas une association commerciale : un contrat peut être résilié, une association de commerce peut être dissoute, parce que les parties qui veulent cette résiliation, cette dissolution, se remettent ou peuvent se remettre dans le même état où elles étaient avant d'avoir formé le contrat ou l'association : chaque associé reprend ce qu'il a apporté. Il n'en peut être ainsi pour des époux qui se séparent : les reprises sont inégales. Le mari prend sa force et son autorité. Mais la femme, de tout ce qu'elle a apporté, pureté virginale, beauté, fécondité, considération, fortune, ne retire guère que son argent. N'est-il pas profondément injuste qu'elle soit mise ainsi hors de l'état domestique, qui est le seul qui lui convient (puisque l'état public est réservé à l'homme), à un âge où la nature ne lui permet plus de fonder une autre famille? Non, la famille n'est pas une asso-

(1) II, 96 et suiv. (*Divorce*, XI) et 143 et suiv. (*Résumé* III) Cf. **200.**

ciation commerciale; c'est une société, une société naturelle, et la première des sociétés, c'est-à-dire non un simple rapprochement d'individus, mais un corps où l'individualité des parties qui le composent disparaît, s'absorbe, s'anéantit en une fin commune, la production et la conservation des êtres en vue desquels il s'est constitué. Cette société ne peut être dissoute au gré de ceux qui l'ont formée et qui ne s'appartiennent plus. Voilà ce que méconnaissent tous les partisans du divorce : ils continuent à voir des individus là où il n'y en a plus, et ils invoquent des droits qui ont disparu avec les individus.

Rien ne sert, pour justifier le divorce, d'en limiter la faculté. Tous les obstacles qu'on pourra lui opposer le rendront difficile, d'accord; mais qu'importe? Il faut rendre le mariage honorable, et seule l'indissolubilité le peut. Ce ne sont pas des difficultés qu'il faut présenter aux désirs des hommes, mais des impossibilités. Il suffit, en effet, qu'on ait la possibilité de rompre l'union conjugale pour que ce qui ne serait que fâcheux (dans le mariage indissoluble) devienne insupportable : les époux sont alors comme de malheureux captifs qui ont entr'ouvert la porte de leur prison et qui s'occupent sans relâche à l'élargir pour s'y pratiquer une issue. Dans l'union indissoluble la femme, dit Bonald, est *de* l'homme, dans l'union dissoluble la femme est *à* l'homme; et l'homme, fort quand elle est faible, jeune quand elle ne l'est plus, a pour la renvoyer autant de moyens que de désirs. On dira, sans doute, qu'à maintenir à jamais unis des époux qui ne peuvent plus supporter la vie commune, on les induit à l'adultère ou même à l'homicide. C'est vrai, peut-être, répondra-t-il; mais, mieux vaut tolérer l'adultère et l'homicide, que de détruire la société pour les punir. On reconnaît qu'en lui-même le divorce est un dérèglement, mais on prétend par ce dérèglement en prévenir un plus grand encore. Mais, réplique-t-il, quel plus grand dérèglement dans la société, que la dissolution même de la société! Le remède est pire que le mal. D'ailleurs qu'on ne dise pas que le divorce est un remède. C'est le mariage qui en est un contre l'inconstance de nos désirs; mais le divorce, qui rompt le mariage, détruit à proprement parler le remède et est, en conséquence, un mal. Si l'on veut, à tout prix, un remède aux unions trop malheureuses, on l'a dans la séparation : elle suffit. C'est toujours un

malheur, mais un malheur parfois nécessaire et qui a du moins l'avantage, sans dissoudre le lien conjugal, de remédier à tous les désordres de la désunion des cœurs. La raison s'en contente; il ne faut pas céder aux passions, qui demandent davantage.

Tels sont les principaux arguments que Bonald fait valoir pour l'indissolubilité du mariage : c'est là que viendront puiser, de nos jours, les adversaires du divorce (1). Son argumentation, — et c'est ce qui en fait l'intérêt — se ramène en définitive à plaider les droits et le bien de la société contre les droits et le bonheur des individus : mieux vaut, pense-t-il, que quelques-uns souffrent plutôt que la société entière.

Toutes les atteintes portées au mariage viennent de la même source que le divorce : on perd de vue l'unité du corps social pour en considérer séparément les parties et leur donner, au détriment du tout, une valeur propre. Ainsi en a-t-il été de l'autorité paternelle, qui était si grande jadis dans l'intérêt même de la famille et qu'on s'est attaché à tant restreindre au nom de prétendus droits de l'enfant, qui n'a en réalité d'autre fonction que d'obéir. On s'est attaqué, en particulier, au pouvoir de tester du père : on l'a limité et on a décrété le partage égal de ses biens après sa mort. Bonald fait ici encore entendre sa protestation, qui trouvera un écho chez bon nombre de penseurs du siècle dernier et d'aujourd'hui (2).

Ce n'est point pour le père, pense-t-il, un pouvoir arbitraire et comme individuel de régler, comme il veut, sa succession, mais, au contraire, un pouvoir naturel et, pourrait-on dire, social, grâce auquel il lui est permis de pourvoir à la perpétuité de la famille. Tout ce que la loi naturelle ordonne au père, avait dit Montesquieu avec qui il est ici en parfait accord, c'est de nourrir les enfants, mais non de les faire héritiers : il est de l'intérêt de la famille qu'il garde l'entière disposition du patrimoine. Ce n'est pas non plus pour l'aîné des enfants un droit arbitraire et personnel d'hériter, à l'exclusion de ses frères, de la terre paternelle (3), mais un droit nécessaire dé-

(1) Cf. en particulier P. Bourget, *le Divorce*.

(2) Cf. Balzac, Comte, Le Play, Bourget, etc.

(3) Sur le droit d'aînesse, voir *Théor pouv.*, Ie, liv. VII, chap. VI, note 1, et IIe liv. III, chap. III; *Princip. const.*, II. Cf. *De la famille et du droit d'aînesse* (11, 235).

rivé de la nature même de la famille, dont il assure la perpétuité. Et cela est si vrai, qu'il ne dépend que du père de transporter ce droit au plus jeune de ses enfants (ce qui montre le lien du droit d'aînesse et du droit, pour le père, de tester). Certainement des intérêts particuliers seront lésés, des individus pourront en souffrir (les puînés de la famille), mais il faut toujours se souvenir que le bien de la société passe avant le bien de l'individu, il ne faut voir l'homme que dans la famille : il n'y a pour la société d'autre individu que la famille.

Bonald fait un sombre tableau des effets du partage égal de la propriété entre tous les enfants. Ce n'est pas, dit-il, sans un profond sentiment de douleur que le chef de famille songe que la terre qu'il a reçue de ses pères, et qu'il a cultivée sa vie durant, va, dès qu'il ne sera plus, se partager et se dissiper et passer peut-être en des mains étrangères, peut-être même à un voisin jaloux ou à un ennemi : il ne se souciera point de l'améliorer ou de l'accroître. Aucun de ses enfants n'a plus un intérêt particulier à rester auprès de ses parents pour travailler gratuitement à améliorer un bien dont ses frères, à la mort du père, retireront autant que lui. Dès que l'âge le leur permettra, ils quitteront donc la maison paternelle pour aller chercher ailleurs de forts salaires; les parents restés seuls, atteints bientôt par les ans et les infirmités, ou vendent pièce à pièce, à mesure de leurs besoins, la terre qu'ils ne peuvent plus cultiver, ou la laissent dépérir; et à leur mort, les enfants reviennent pour se partager ce qui reste, qui ne peut les faire vivre, et le plus souvent plaident entre eux et se divisent pour ce partage. La quotité disponible ne remédie pas entièrement à ce malheur; car celui qui la reçoit, l'aîné en général, a la charge onéreuse et improductive des bâtiments d'exploitation, qui ne peuvent être divisés et ne sont plus en rapport avec la propriété amoindrie : il les laisse tomber en ruines, il ne peut acheter la portion de ses frères; ceux-ci la vendent à des voisins; et la famille périt sans retour. Si la mère survit à son époux, veuve de son mari, veuve de ses enfants, qui ont déserté le foyer, elle assiste à la vente de la maison où elle avait pensé finir ses jours, et elle reste isolée, sans considération, ni dignité. L'égalité de partage n'est pas profitable, comme on pourrait le croire, aux enfants eux-mêmes, aux puinés. Sans doute, dans

les familles opulentes, les premières parts peuvent être fortes; mais chaque enfant veut faire sa famille, et ce sont, de génération en génération, de nouvelles divisions, et le morcellement va croissant en raison géométrique (chez les petits propriétaires, c'est dès la première génération que ce mal se fait sentir). Sur la propriété ainsi morcelée à l'infini, la famille ne peut bientôt plus vivre et se disperse (1).

L'abolition du droit d'aînesse est donc, pour Bonald, un coup mortel porté à la propriété, et par là même à la famille et à la société, dont la propriété est inséparable, à ses yeux. Sous prétexte d'égalité de droits, l'égalité de partage ne produit, en réalité, qu'une égalité de misère et aboutit finalement à la vente et à l'expropriation. La société « hachée menue » (2) n'existe plus à proprement parler; à chaque génération, elle finit et recommence : plus de continuité, plus de tradition.

L'importance que Bonald attache au droit d'aînesse montre bien (il a d'ailleurs soin de le dire) (3) qu'il n'a en vue que la famille propriétaire et agricole, la seule, dit-il, qui soit indépendante. Il n'admet pas qu'on mette sur le même pied l'industrie ou le commerce et l'agriculture, la famille industrielle ou la famille commerciale et la famille agricole. Commerce et industrie ont besoin de l'agriculture, dont ils échangent ou transforment les produits, tandis que l'agriculture peut se suffire à elle-même. La famille agricole peut ainsi ne travailler que pour elle, sans avoir besoin, pour vivre, de vendre son temps et son travail; et par là, elle est vraiment une société, ce que ne sont pas, ou ne sont qu'imparfaitement, les deux autres familles.

Telle est la famille, pour Bonald. Monogame, indissoluble, propriétaire, perpétuelle, elle est (elle, et non les indivdus dont elle se compose) la cellule, l'élément simple de la société publique, qui sortira peu à peu d'elle. Type primitif de toute société, elle présente les éléments essentiels et la constitution fondamentale, qui devront nécessairement se retrouver dans

(1) II, 255 et suiv. A ces raisons se joignent encore pour lui des raisons politiques. Cf. chap. *Parlementaire* par. II et ci-dessous, chap. VII, par. I, 2°.

(2) I, 447 note 1.

(3) I, 46 (*Princip. const.* V). Cf. II, 255 et suiv.

toutes les formes sociales, des plus simples aux plus complexes. Entre la société domestique et la société politique, il y a ainsi une étroite correspondance, l'une reflète l'autre : c'est en vertu d'une harmonie naturelle et par une sorte d'attraction réciproque que la polygamie, sorte de despotisme domestique, va de pair avec le despotisme politique des peuples de l'Orient; que le divorce, le partage égal des biens, l'affaiblissement du pouvoir du père, sont le lot des démocraties, où l'on ne voit que l'individu et ses droits; que l'indissolubilité du lien conjugal, le droit d'aînesse, la fixité et la perpétuité du pouvoir paternel, sont l'apanage de la monarchie, qui, ne considérant jamais que la famille, ne reconnaît à l'individu que des devoirs. Et comme, d'autre part, le lien le plus étroit unit la société religieuse à la société politique, il est naturel de retrouver un parallélisme semblable entre les modalités de la famille et les diverses sortes de religion : une intime affinité lie la polygamie au mahométisme, le divorce au protestantisme, l'indissolubilité du mariage au catholicisme.

Cette conception de la famille ressemble, par beaucoup de traits, à celle qu'expose Auguste Comte dans son *Système de politique positive* (1). Comme Bonald, Comte voit dans la famille (et non dans les individus) la véritable unité sociale et l'élément-type de la société. Un groupement quelconque, dit-il ne peut être formé que d'éléments semblables à lui, mais seulement moindres; et par suite une société ne peut pas plus être décomposée en individus qu'une surface géométrique en lignes ou une ligne en points. La société moindre, c'est-à-dire la famille, est donc l'élément sociologique, d'où dérivent ensuite des groupes plus composés, tels que les classes et les cités, qui sont les équivalents des tissus et des organes biologiques, et finalement, par le rapprochement de ces tissus et de ces organes, les organismes sociaux les plus vastes et les plus complexes. Une fois la synthèse formée, ce n'est que par un effort d'abstraction qu'on peut séparer la partie du tout, et la fusion est si intime que, si d'abord l'élément a permis de comprendre l'organisme qui est formé sur son modèle, l'organisme à son tour permet de comprendre l'élément en lui assurant les meilleures conditions de son perfectionnement et de sa conso-

(1) Tome II, chap. III.

lidation. Comme Bonald, Comte proclame la nécessité de la continuité et de la tradition dans la famille, la survivance du passé dans le présent. Nous subissons, dit-il, le joug du passé, avant que le présent nous affecte, et il dénonce les tendances subversives de ceux qui, concentrant la sociabilité dans les existences simultanées, méconnaissent l'empire nécessaire des générations antérieures. Comme Bonald, il tient pour une loi nécessaire de la famille l'unité du pouvoir au foyer domestique, et l'indissolubilité du lien conjugal : il va même, en cas de dissolution naturelle par la mort du mari, jusqu'à interdire à la veuve de contracter une nouvelle union. — Sur l'hérédité des fonctions sociales et sur le droit d'aînesse qui en est la suite naturelle, Comte, sans doute, diffère profondément de Bonald. Il veut que les enfants, une fois qu'ils ont reçu l'éducation complète à laquelle ils ont droit, n'aient plus à attendre de leurs parents, quelle que soit leur fortune, que les secours indispensables à l'entrée dans la carrière qu'ils ont choisie; il réprouve toute largesse ultérieure qui, en dispensant du travail, constitue un véritable abus d'une richesse « toujours confiée tacitement pour une destination sociale, sans aucune vaine prédilection personnelle ». Mais, comme Bonald, il demande pour le père la libre disposition des biens, et tout en condamnant le droit d'aînesse, il estime que, pour le développement moral de la vraie fraternité, il vaut mieux, en réalité, que « l'anarchique égalité » qui lui a succédé.

Le fondateur du positivisme rend d'ailleurs hommage au représentant du traditionalisme. Il lui sait gré, au même titre qu'à Joseph de Maistre, d'avoir percé à jour les théories anarchiques et antidomestiques de la métaphysique négative du XVIIIe siècle sur la famille; il lui est reconnaissant des lumières décisives qu'il a su projeter sur sa nature, sa place, son rôle dans la société, et qu'il a tirée, dit-il, du spectacle de la constitution familiale en Egypte et à Rome en opposition à l'anarchie domestique des Grecs. il déplore que ces vues nouvelles, dictées par l'expérience des faits, n'aient pas été adoptées jusqu'ici par l'ensemble des « penseurs progressistes » qui, dans leur zèle pour le progrès, ont méconnu la nécessité de l'ordre et de la tradition. Mais cet hommage rendu à Bonald, dont il s'est rapproché par une haine commune de l'individualisme, il s'en éloigne irrévocablement par l'esprit nouveau

qu'il fait pénétrer dans les vieux cadres de la famille : Bonald qui, à la différence des révolutionnaires, ne voit que l'ordre et méconnaît le progrès, veut rétablir de toutes pièces l'institution familiale dans ses formes passées et même surannées; Comte, avec un égal respect du passé, n'entend la conserver que pour la mieux adapter aux conditions nouvelles de la société (1).

§ 2. — *La Société Politique.*

C'est de la famille, forme primitive de la société, qu'est sortie la société publique ou l'Etat. L'une est une société de production et de conservation des individus, l'autre une société de production et de conservation des familles.

La famille (c'est toujours la famille propriétaire que Bonald a en vue, parce que seule elle est indépendante), la famille forme par elle-même une société naturellement indépendante de toute autre famille dans ses personnes et ses propriétés. Mais telles sont les passions des hommes et la force des circonstances que cette indépendance naturelle est souvent troublée par quelque autre famille. D'où des divisions, des luttes, l'état de guerre. Cet état aboutirait inévitablement à la destruction des familles, « s'il ne s'élevait au-dessus d'elles, en vertu des lois générales et nécessaires de la conservation du genre humain, un être qui eût le *pouvoir* de soumettre à un ordre général de devoirs, c'est-à-dire aux lois d'*une* constitution et à l'action d'*une* administration, ces sociétés partielles et divisées. » (2) Ainsi apparaît l'état général ou public de société, qui est formé de plusieurs sociétés particulières ou domestiques.

C'est naturellement que s'est fait le passage de l'état domestique à l'état public. On peut sans doute s'étonner qu'entre des familles jusque là indépendantes, qu'entre des hommes jusque là étrangers les uns aux autres, un pouvoir public se soit élevé et ait été accepté. On peut se demander si ce fut l'effet de la force ou l'effet d'un contrat. Ni l'un ni l'autre, répond Bonald, dont nous savons avec quelle énergie il combat l'idée d'une for-

(1) Voir ci-dessous *Conclusion* III : Bonald et Comte.

(2) I, 1242 (*Légis. prim.* I, chap. IX). Cf. *Princip. const.*, VI.

mation volontaire ou forcée de la société (1) : l'établissement du pouvoir fut *nécessaire*, c'est-à-dire conforme à la nature des êtres en société, et les causes et l'origine en furent toutes naturelles (2). Au milieu de ces familles réunies par un danger commun, dans cette foule sans conseil ni direction, qu'il s'élève, dit-il, un homme fort en paroles et en actions, qu'il soit écouté, qu'il entraîne la multitude, « *voilà le pouvoir* »; que les hommes les plus habiles et les plus courageux après lui l'aident de leurs conseils et agissent sous ses ordres et par sa direction, « *voilà les ministres du pouvoir* »; que le reste, grâce à la protection qu'ils trouvent dans l'intelligence et le courage des ministres et du pouvoir, servent à l'action du pouvoir en portant des vivres, des armes, des matériaux, suivant qu'il faut combattre ou travailler, « *voilà les sujets* ». Et *voilà*, ajoute-t-il, *toute la constitution de la société* »; « et dans toute société, même à son dernier âge, nous ne trouvons ni d'autres personnes, ni d'autres rapports entre elles, ni d'autres fonctions. »

Le pouvoir est l'être qui *veut* et qui *agit* pour la conservation de la société. Sa volonté s'appelle *loi* et son action *gouvernement*. Il veut par lui-même, il agit par ses ministres qui *servent* à éclairer la volonté du pouvoir, à exécuter son action envers le sujet pour l'avantage général, qui doit être le terme de la volonté du pouvoir et du service du ministre (3).

Ainsi, de même que le pouvoir domestique se rapporte au bien des enfants, le pouvoir public se rapporte au bien des sujets, qui est comme sa raison d'être : il est un *service*, il n'est qu'un service (4). L'Ecriture sainte ne dit-elle pas que le Fils de l'homme lui-même n'est pas venu pour commander, mais pour servir? Cette expression de « servir » ou de « service » ne désigne-t-elle pas, « dans toutes les langues chrétiennes », les plus hautes fonctions politiques, judiciaires et militaires? Elle convient donc naturellement au pouvoir le plus élevé de la société.

D'où procède le pouvoir? De Dieu, répond Bonald : *omnis*

(1) Voir ci-dessus chap. I, parag. I.
(2) I, 47 (*Princ. const.*, VI).
(3) I, 1098 (*Légis. prim.* disc. prél.).
(4) III, 659 (*Médit. polit.*, tirées de l'Evangile).

potestas ex Deo (1); la souveraineté est en Dieu seul, et le pouvoir n'est que le délégué de cette souveraineté. Mais précisant sa pensée, il fait, en réalité, de « droit divin » ou de « pouvoir divin » le synonyme de « droit naturel » ou de « pouvoir naturel ». A quel signe, se demande-t-il, pourra-t-on distinguer le pouvoir émané de la souveraineté de Dieu et un pouvoir usurpé, qui ne serait que le délégué de la souveraineté de l'homme? Voici sa réponse : « J'entends par pouvoir émané de la souveraineté de Dieu et conforme à sa volonté, le pouvoir constitué sur et par des lois politiques,.... lois qui sont le résultat des rapports *naturels* entre les êtres de la société, par conséquent l'expression des volontés de l'Etre créateur des êtres, et auteur des rapports naturels qui les conservent. Car la société humaine est *naturelle* à l'homme..., elle est donc dans la volonté de l'auteur de toute la *nature*. » (2) Et, réservant au pouvoir de la société religieuse l'épithète de divin, « appelons, dit-il, le pouvoir politique *naturel*, lorsqu'il est constitué ou établi sur des lois naturelles; car il n'y a d'*établi* que ce qui est conforme à la nature. » La réponse montre bien, comme nous l'avons déjà dit, que les expressions de « Dieu » et de « nature » sont à peu près synonymes, à ses yeux : le pouvoir vient de Dieu, en tout ce qui est conforme à la nature, comme inversement il vient de l'homme, en tout ce qui est contraire à la nature. Voici qui précise encore sa pensée : « Le pouvoir considéré en général est-il de droit divin? » (3) « Oui, sans doute, répond-il, puisque le pouvoir domestique est de droit *naturel*, et le pouvoir public de droit *nécessaire*, et que l'auteur de la *nature* est l'auteur de toutes les *nécessités* des êtres, et qu'il ne pourrait anéantir les *nécessités* qui font durer les êtres sans anéantir les êtres eux-mêmes qui composent la nature. » Ailleurs, précisant encore sa pensée et passant des principes à l'application, il reproche à M^me^ de Staël de parler de la doctrine du pouvoir divin « comme si ceux qui la professent croyaient que la divinité avait, par une révélation spéciale, désigné telle ou telle famille, pour gouverner un Etat, ou que l'Etat lui appartînt comme un troupeau appartient à son maître »; il est facile, dit-il, d'avoir rai-

(1) I, 994 (*Essai*, III).

(2) I, 1025 (*Essai*, VI).

(3) III, 1341 (*Pensées*).

son contre ses adversaires, « lorsqu'on leur prête gratuitement des absurdités. » (1) La théorie du droit divin ne perd-elle pas ainsi le caractère mystique sous lequel on est ordinairement porté à se la représenter, et ne se prête-t-elle pas à une interprétation naturaliste?

Le pouvoir politique a naturellment les mêmes caractères que le pouvoir domestique. D'abord, il est *un;* et c'est précisément parce qu'il ne peut être « un objet de partage » qu'il est entre les hommes un si grand sujet de division (2). Les fonctions du pouvoir peuvent êtres multiples, selon que son action s'applique à divers objets; mais son essence est d'être *un*. S'il y avait deux pouvoirs, il y aurait en réalité deux sociétés : partout où le pouvoir est divisé, il se forme des partis, qui sont comme autant de sociétés au sein du même Etat et qui l'acheminent à sa perte. Le Maître ne nous dit-il pas que tout *pouvoir divisé en lui-même sera désolé?* Mais, observe Bonald (3), il faut prendre garde à cette expression *divisé en lui-même*. La guerre civile elle-même, dit-il, ne divise pas le pouvoir *en lui-même*, puisque chaque parti le veut, et le veut tout entier. La division du pouvoir en *lui-même*, c'est la division légale de l'unité du pouvoir, c'est la simultanéité effective de deux ou plusieurs pouvoirs; et c'est cette division, cette simultanéité de pouvoirs, qui est contraire à la nature de la société et qui doit entraîner sa destruction. En fait, d'ailleurs, et malgré les apparences contraires, l'unité du pouvoir existe même dans les Etats d'où elle paraît le plus absente, dans les démocraties, là où règne la loi du nombre. La direction des affaires n'y appartient-elle pas, en effet, à la moitié plus *une* des voix, et cette voix, appelée ainsi à trancher les questions d'une façon absolue, n'est-elle pas le pouvoir du jour ou plutôt du moment? Et lorsque, à l'égalité de partage dans une délibération, la voix du Président est prépondérante, fait-on autre chose que supposer, par une fiction, la présence d'*un* votant qui n'existe pas, et qui n'en est pas moins le pouvoir de la circonstance? Dans une assemblée quelconque, dans une commission, un comité, n'est-ce pas toujours l'opinion d'*un* de

(1) II, 628 (*Obs. sur ouv. de Mme de Staël.*)

(2) I, 54. « C'est la tunique sans couture qui ne peut être divisée, et se tire au sort, et *toujours entre les soldats.* »

(3) III, 646. (*Médit. polit.*).

celui qui l'a émise ou soutenue, qui finit par l'emporter et qui est, en cela, le pouvoir? (1) Ne nomme-t-on pas, dans la plupart des Etats populaires, un premier magistrat, qui n'est sans doute pas un pouvoir permanent, mais qui n'en est pas moins une image et comme une fiction de l'unité du pouvoir. N'y a-t-il pas là autant de preuves que l'unité du pouvoir est dans la nature de l'homme et les besoins de la société, qu'elle est naturelle et nécessaire.

Soumis à Dieu seul, le pouvoir doit être *indépendant* des hommes; car un pouvoir dépendant de quelqu'autre ne serait plus un pouvoir. Pouvoir et dépendance, dit-il, s'excluent mutuellement comme rond et carré (2). Mais l'indépendance, le pouvoir, dans l'Etat comme dans la famille, ne peut la trouver que dans la propriété. Il doit donc être *propriétaire* et, précise-t-il, propriétaire du sol : sans propriété territoriale, il n'y a pas d'indépendance politique, puisque toute autre richesse, mobilière ou commerciale, dépend des hommes et des événements.

Le pouvoir doit être *définitif* et *absolu;* s'il ne pouvait exiger définitivement l'obéissance, il ne serait pas indépendant, il ne serait pas pouvoir, puisqu'il y aurait un pouvoir plus grand que lui, celui de lui désobéir. Mais il ne faut pas confondre le pouvoir absolu, comme on le fait souvent afin de le rendre odieux, avec le pouvoir arbitraire (3). « Absolu » et « arbitraire » sont, pour Bonald, deux termes opposés : ils expriment, l'un l'absence de toutes conditions autres que celles qui dérivent de la nature même des choses ou des êtres, l'autre l'affranchissement de toute règle (l'homme ne dépend que de la volonté ou du caprice de l'homme). Avec Bossuet, il définit le pouvoir absolu celui où un seul agit, mais par des lois fondamentales contre lesquelles tout ce qu'on fait est nul de soi ; et avec Montesquieu, le pouvoir arbitraire : celui où un seul entraîne tout par sa volonté ou par ses caprices. Le pouvoir absolu est indépendant des hommes sur lesquels il s'exerce : ainsi le pouvoir du père est indépendant des en-

(1) I, 73-74 (*Princip. const.* XII.) Cf. *Essai*, III.

(2) II, 625 *Obs.* sur Mme de Staël). Cf. I, 55 et suiv.

(3) I, 55. Sur cette distinction, voir II, 625 et suiv. (*Obs.* sur ouv. de Mme de Staël, V); III, 1398 (*Pensées*); I, 55-56 (*Princip. const.* VII).

fants, le pouvoir du maître est indépendant des serviteurs, le pouvoir du roi est indépendant des sujets, le pouvoir de Dieu est indépendant des hommes. Le pouvoir arbitraire est indépendant des lois en vertu desquelles il s'exerce : ainsi, le despote qui n'agit qu'à sa guise; ainsi encore, pour Bonald, le peuple souverain, puisque, suivant le mot si souvent cité de Rousseau, il a toujours le droit de changer ses lois, même les meilleures. L'un n'a aucun moyen légal de changer les lois fondamentales de l'Etat, l'autre au contraire, a un moyen légal et toujours permanent de les changer. L'un obtient l'obéissance par l'ordre naturel des choses, l'autre par la contrainte. L'un est synonyme de liberté, et l'autre de tyrannie. Sans doute le pouvoir absolu peut tomber dans l'arbitraire et s'exercer en violation des lois que trace la nature des êtres sur lesquels s'étend son autorité : ainsi, la première loi du pouvoir public est de défendre les sujets contre l'oppression, et il peut les opprimer; il doit veiller aux lois politiques ou religieuses qui constituent la société, et il peut les violer. Mais faut-il, en ce cas, le déférer au jugement de ses sujets, comme le demandent les philosophes? Ce serait mettre son pouvoir sous la dépendance des hommes et par là le nier. Il n'est justiciable que de Dieu, juge suprême des rois, qui les punit par les propres passions qu'ils ont déchaînées. Ce serait pour les sujets, il faut l'avouer, et quoi qu'en dise Bonald, une maigre garantie. Aussi leur reconnaît-il une action, ce qu'il appelle la résistance *passive*, par opposition à la résistance *active* (1). Celle-ci, c'est la révolte : elle est le propre des gouvernements despotiques ou populaires; il y est naturel que des volontés s'opposent à des volontés, des pouvoirs à des pouvoirs. La résistance passive est comme l'effort d'inertie que les sujets opposent au monarque, elle est, pour eux, un devoir : les rois eux-mêmes, dit-il, avaient plus d'une fois prescrit cette résistance à leurs volontés injustes et contraires à la constitution de l'Etat. Elle n'a rien de commun avec l'obéissance passive, à laquelle les adversaires du pouvoir absolu prétendent la ramener : elle est même juste le contraire. L'obéissance passive est la soumission absolue et sans réserve; elle est faite de crainte et le plus souvent de haine; elle est imposée par la violence : elle est l'effet naturel de la tyrannie (tyran-

(1) Voir II, 628-629; III, 1519-1520 et 1598 (*Pensées*).

nie d'un seul ou du nombre). L'obéissance active est éclairée, elle s'accompagne de conseils ou même de remontrances, elle est faite d'affection et de respect : elle est propre à la monarchie. Obéissance active et résistance passive vont toujours de pair, comme inversement obéissance passive et résistance active. Elles sont les unes et les autres les limites du pouvoir, ici, du pouvoir absolu, là du pouvoir arbitraire (car arbitraire ou absolu, le pouvoir est toujours limité : de pouvoir illimité il n'en existe nulle part, dit Bonald, pas même en Dieu, dont l'action sur l'univers est bornée par les essences des choses qu'il a créées). Mais on voit la différence de ces limites : d'un côté des existences indépendantes auxquelles se heurte le pouvoir absolu, de l'autre, après la plus servile soumission, la révolte, la révolte armée, contre laquelle se brise le pouvoir arbitraire.

Un, indépendant, définitif, absolu, le pouvoir doit être encore *perpétuel*. La mort ou la suspension du pouvoir serait la fin de la société, puisqu'une société sans pouvoir n'est plus une société. Il faut donc que le pouvoir de l'Etat ne meure point. L'hérédité fait la force de l'Etat, comme elle fait la force des familles : elle met l'individu au second plan, et au premier le corps social auquel il appartient, et, par celui-ci elle donne à celui-là une valeur qu'il n'aurait pas par lui-même, elle peut même le dispenser de toute valeur propre.

Perpétuel, le pouvoir doit être, en conséquence, continuellement et réellement présent à la société, pour en régler les mouvements et en diriger l'action; sinon, faute de pouvoir législateur et régulateur, la société, qui ne peut vivre sans pouvoir, serait livrée au désordre, et du désordre elle ne tarderait pas à passer au despotisme, qui est — mais sous une forme *négative* — le retour au pouvoir : il n'y a plus alors ni ministres, ni sujets, ni véritable pouvoir, mais un *despote*, des *satellites* et des *esclaves*.

Le véritable pouvoir est celui dont émane toute volonté et toute direction, celui qui commande, celui qui fait la loi. Nous savons que Bonald combat la théorie des trois pouvoirs chère à Montesquieu; il se refuse à distinguer un pouvoir exécutif et un pouvoir judiciaire : il n'y a qu'un pouvoir, mais ce pouvoir a différentes fonctions qu'on peut considérer séparément. Ces fonctions, étant donnée la nature du pouvoir qui est volonté et action, sont éminemment de juger et de

combattre : *juger* tout ce qui peut éclairer sa volonté, et *combattre* tout ce qui, soit au dedans soit au dehors, peut faire obstacle à son action. Dans les sociétés primitives, c'étaient les rois eux-mêmes qui s'acquittaient de ces fonctions; dans les sociétés plus civilisées, ils sont obligés de les déléguer. Mais ceux auxquels ils les délèguent, (noblesse, magistrats, guerriers, fonctionnaires, etc.), ne sauraient, à aucun titre, être considérés comme des pouvoirs : ce sont seulement des *autorités*, (ainsi appelés, dit-il, parce qu'ils ont besoin d'être *autorisés* à ces fonctions (1), autrement dit de les tenir du pouvoir qui peut seul les leur confier). Dans la société, comme dans l'univers, il n'y a qu'un pouvoir, le pouvoir conservateur, et les puissances législative, exécutive, judiciaire, ne sont que des modifications ou des fonctions de ce pouvoir. Les fonctions peuvent se déléguer, mais non le pouvoir.

De même que le pouvoir domestique agit pour la production et la conservation de ses sujets, qui sont ses enfants, par le *moyen* ou le *ministère* de la mère, de même le pouvoir public agit pour la production et la conservation de ses sujets par le *moyen* et le *ministère* de ses agents, qui maintiennent l'ordre dans l'Etat, le défendent contre l'étranger, protègent les familles, jugent et appaisent leurs différends, et contribuent ainsi à accroître et à conserver la population. Mais tandis que le pouvoir est naturellement un (parce que la volonté est simple et ne peut être divisée), ses agents ou ministres sont nécessairement *plusieurs* (nécessairement, puisque son action peut être appliquée à un grand nombre d'objets). Homogène au pouvoir et au sujet, le ministère tient de la nature de l'un et de l'autre. Homogène au pouvoir, il en suit toutes les vicissitudes. (En France, par exemple, il est viager tant que le pouvoir est viager et que la succession héréditaire n'est pas réglée, puis il devient plus fixe à mesure que la succession héréditaire au pouvoir est plus régulière et mieux établie, héréditaire enfin et perpétuel, lorsque le pouvoir est lui-même héréditaire et perpétuel). Comme le pouvoir, le ministère doit avoir une certaine indépendance, et il ne peut la trouver que dans la propriété territoriale : il doit être propriétaire. Mais cette indépendance, il ne l'a qu'à l'égard du sujet. Homogène au sujet,

(1) I, 57.

il est, comme lui, vis-à-vis du pouvoir, dépendant, et même, dit Bonald, plus dépendant que le sujet (1), puisqu'il est d'abord sujet lui-même et, comme tel, soumis à toutes les lois communes à tous les membres d'une même société, et qu'il est, de plus, soumis aux devoirs spéciaux qui incombent à sa tâche et qui sont d'autant plus étendus qu'il occupe un rang plus élevé dans la hiérarchie sociale.

La tâche du ministère, qui est de servir d'intermédiaire entre le pouvoir et le sujet, de recevoir de l'un pour transmettre à l'autre, correspond à la double fonction du pouvoir de juger et de combattre. Il est *conseil* pour éclairer le jugement du pouvoir et *service* pour seconder son action. Primitivement, il est l'un et l'autre en même temps; plus tard, il se partage la fonction qui serait trop lourde pour un même corps de personnes. Conseil et service doivent s'exercer pour le bien de l'Etat et pour le bien des sujets : ceux qui en assument la charge et qui, dit-il, ne sont élevés au-dessus des autres que pour être mieux aperçus, doivent se considérer comme les « serviteurs des serviteurs » du pouvoir (2).

Telle est, pour Bonald, la nature et tel est le rôle du *ministère* dans la société publique. Il trace par là, dans ses grandes lignes, la fonction dévolue à la noblesse dans la monarchie. En traitant, à propos de cette forme de gouvernement, de la place qu'y occupe ce grand corps intermédiaire entre le roi et le peuple, nous ne ferons que suivre dans le détail l'application des principes généraux qu'il pose ici.

Les *sujets* publics, ou le peuple, sont le terme de la volonté du pouvoir et de l'action du ministre : c'est à leur utilité que tout se rapporte dans la société. C'est pour eux que le pouvoir fait les lois, que les magistrats jugent, que les guerriers combattent. Aussi n'ont-ils proprement rien à faire dans la société publique. Ils n'ont de pouvoir et de fonction que dans la société domestique, petit Etat où ils sont rois, où ils sont ministres et où ils doivent veiller au maintien de l'ordre et de la paix. Ils n'y sont pas toutefois à jamais rivés. Comme nous le verrons en parlant de la noblesse, ils peuvent

(1) I, 59. Cf. I, 1024 (*Essai* V) : « Les ministres sont donc plus sujets que les sujets eux-mêmes. »

(2) I, 61 Cf. I, 1025.

et ils doivent aspirer à s'élever à l'état public du ministère : le travail et la fortune leur en donnent le moyen.

§ 3. — *La Société Religieuse* (1).

Les mêmes personnes qui constituent la société publique, comme aussi la société domestique, constituent également la société religieuse. De part et d'autre, ce sont les mêmes éléments, avec les mêmes caractères et dans les mêmes rapports.

La société religieuse apparaît, dit Bonald, avec la société humaine, dont elle est inséparable : la connaissance de Dieu commence avec l'existence de l'homme; la religion naît avec l'humanité. « Et j'entends par religion, dit-il, une connaissance plus ou moins distincte et raisonnable d'un être invisible et tout-puissant, créateur des êtres subordonnés, à qui l'homme attribuait les biens et les maux de la vie, et dont il s'efforçait de mériter les bienfaits ou de fléchir le courroux. » (2)

La religion commence dans la famille et en a les caractères : elle est d'abord purement domestique. Son *pouvoir* est Dieu, qui est adoré dans l'enceinte du foyer; le père de famille est le prêtre, ou le *ministre;* les *sujets* ou fidèles sont les membres de la famille, dont le père offre à la divinité les vœux et les hommages.

Cette religion a son sacrifice : le père de famille offre à la divinité les prémices de ses champs et de ses troupeaux, seules richesses des sociétés primitives. Le sacrifice n'est d'ailleurs pas propre à la société religieuse : c'est un caractère essentiel de toute société (3). On peut le définir le « don de soi que le ministre fait au pouvoir, au nom et dans l'intérêt de ses sujets, et par lequel il offre la société toute entière, en offrant l'*homme* et la *propriété*, qui composent toute la société. » Le sacrifice existe dans la famille, où la femme se donne corps et bien à son époux, pour ne faire qu'un avec lui. Il existe dans l'Etat, où le ministère, la noblesse, se donne corps et bien au pouvoir dans l'intérêt de la défense de la société. Il existe enfin

(1) Voir *Théorie pouv.*, IIe partie (Le pouvoir religieux); *Légis. prim.*, Ie, liv. II, chap. IV et IIe partie, chap. I, IV; *Princip. const.* XVI et suiv.).

(2) I, 89 (*Princip. const.* XV).

(3) I, 91. Sur le sacrifice, voir *Théorie pouv.* IIe liv. I, chap. II; liv. II, chap. III; liv. IV, chap. VI; *Rech. philos.*, X; *Vie de Jésus-Christ*, IV; *Princip. const.*, XVII.

et surtout dans la religion : c'est le sacrifice de la propriété, c'est le sacrifice de l'homme, depuis le sacrifice affreux des peuples barbares jusqu'au divin sacrifice de la religion chrétienne, c'est le sacrifice des plaisirs et des biens de cette terre.

Lorsque les familles se rapprochèrent pour devenir des cités et des nations, la religion, de domestique, de naturelle qu'elle était primitivement, devint publique, tour à tour religion de la cité, religion de l'Etat, et religion universelle. Le ministre du pouvoir, le ministre de Dieu, le prêtre, qui ne faisait qu'un à l'origine avec le père de famille, se confondit d'abord avec le chef de la cité, avec le chef de la nation, avec le roi, qui avait hérité, avec le pouvoir du chef de famille, le sacerdoce, et qui, au nom de la cité ou de la nation, offrait le sacrifice. Le peuple tout entier était le sujet de cette société, qui se manifestait par un culte extérieur public. Puis le sacerdoce se sépara peu à peu de la royauté. Enfin, au dessus des cités et des peuples, s'éleva une société religieuse, qui les embrassait tous et qui apportait, ou plutôt rendait, à l'humanité, la vérité *révélée* dès l'origine par la parole de Dieu, mais trop longtemps obscurcie et altérée par les erreurs et les passions des hommes. Dieu, intelligence suprême, fut le *pouvoir* universel de toutes les intelligences; à ce pouvoir universel répondit un *sujet* universel ou l'universalité des hommes; et à ce pouvoir universel et à ce sujet universel répondit aussi un *ministre* universel. « Et voilà, dit Bonald, la société universelle formée des trois personnes *pouvoir*, *ministre*, *sujet*, qui embrassent l'universalité des êtres intelligents. Cette société est le christianisme ou la religion universelle. » (1) Qu'est ce ministre universel de la société universelle? La nature même des deux extrêmes entre lesquels il sert de trait d'union permet de déterminer ses caractères. Intermédiaire entre Dieu et l'homme, recevant de l'un pour transmettre à l'autre, passif à l'égard du premier, actif à l'égard du second, il doit tenir de chacun il doit participer de la nature divine et de la nature humaine : c'est l'*Homme-Dieu*, le Médiateur attendu depuis l'origine des siècles (2). Homme par la naissance, par la vie et par la mort,

(1) I, 99 (*Princip. const.*, chap. XIX).

(2) Sur le Médiateur, voir *Théorie pour.* IIe, IV, chap. II, III, *Législ. prim.*, Ie, liv. I, chap. V et IX; IIe partie, chap. II et suiv., *Princip. const.*, XVI-XIX; *Vie de Jesus* (nécessité, besoin, attente, venue, bienfaits ou effets du Médiateur).

Dieu par son origine et par sa mission, incarnation de l'humanité (1) et incarnation de la divinité, l'Homme-Dieu était *nécessaire* pour unir Dieu à l'homme et donner à la créature la parfaite connaissance du Créateur. Le Médiateur était nécessaire pour réconcilier le juste courroux de la divinité avec le pardon de l'humanité pécheresse : il devait être la victime expiatoire en qui Dieu tout à la fois détruirait et conserverait l'homme. En lui, devait s'accomplir le sacrifice de l'humanité toute entière, sacrifice qui ne pouvait qu'être universel dans une société où tout, pouvoir, ministre, sujet, est universel; et ce sacrifice, constamment renouvelé sous une forme mystique et commémorative, devait perpétuer, avec le salut de l'humanité, le maintien des rapports naturels et nécessaires qui constituent la société de l'homme avec Dieu.

Ainsi le Médiateur, par sa nature, par ses caractères, par le rapport nécessaire qui l'unit au pouvoir et au sujet, *fait* la constitution de la société religieuse. Aussi peut-on dire qu'une religion qui n'a pas de Médiateur, une religion où la volonté de Dieu n'a pas son expression visible, où Dieu n'est pas constamment présent, une telle religion n'est pas *constituée*, elle n'est pas véritablement une religion. « Il y aura, dit Bonald, connaissance de Dieu et de l'homme partout où le Médiateur sera connu, et ignorance de Dieu et de l'homme partout où le médiateur sera ignoré. » (2) « *Il y a oubli de Dieu et oppression de l'homme*, dit-il, encore, *partout où il n'y a pas connaissance, adoration et culte de l'Homme-Dieu.* Toute la science de la société, toute l'histoire de l'homme, toute religion et toute politique sont dans ce passage sérieusement médité. »

Mais si, d'une façon générale, le Médiateur et l'Humanité sont, à l'égard de Dieu, dans le rapport de ministre à sujet, ils sont aussi l'un vis-à-vis de l'autre (en tant que le Médiateur incarne la volonté divine et ne fait qu'un avec elle, en tant qu'il est Dieu) dans le rapport de pouvoir à sujet. Un *moyen* est alors nécessaire entre eux, qui reçoive de l'un pour transmettre à l'autre : c'est le sacerdoce. Médiateur (ou Fils de Dieu, ou Jésus-Christ), Prêtres et Fidèles, sont ainsi, sous de

(1) Cf. un passage, souvent cité, sur *Ecce homo*, qui se termine par ces mots : « Voilà l'homme, me dis-je à moi-même, et tous les hommes; voilà l'humanité. » (I, 549-550).

(2) *Légis. prim*, I, chap. V. Cf. II, chap. IV et chap. II.

nouveaux noms, le triple élément de la société religieuse; et, de même que Dieu est au Fils ce que celui-ci est à l'humanité, de même Jésus-Christ est aux Prêtres ce que ceux-ci sont aux Fidèles.

Intermédiaires entre le Fils de Dieu et l'homme, homogènes à l'un et à l'autre, de nature humaine par la naissance et de caractère divin par la consécration, les Prêtres sont les ministres par le moyen desquels l'Homme-Dieu exerce sa double mission de *juger* et de *combattre*, qui est la fonction de tout pouvoir dans toute société. Ils forment comme la noblesse de la religion. Institués par le pouvoir divin, ils sont le *conseil* et le *service* de la religion, comme la noblesse est le conseil et le service de l'Etat : conseil qui éclaire l'Eglise, service qui repousse l'erreur.

Comme le ministère de la société politique, le ministère de la société religieuse doit être indépendant, et, comme lui, il ne peut trouver l'indépendance que dans la propriété : il doit être propriétaire. (C'est au nom de ce principe que, par la plume et par la parole, dans les journaux et à la tribune du Parlement, Bonald demande qu'on rende au clergé et au chef de l'Eglise les biens qui leur ont été enlevés). Il doit aussi être perpétuel. La perpétuité sera assurée par les ordres et les vœux.

Si le sacerdoce est la noblesse de la société religieuse, s'il est la force ou l'action du pouvoir religieux comme la noblesse est la force ou l'action du pouvoir politique, il faut donc qu'il y ait, non plus seulement en Dieu, mais ici-bas parmi les hommes, un chef de la société religieuse, comme il y a un chef de la société politique; il faut une hiérarchie des ministres du culte, comme il y a une hiérarchie des fonctions sociales. Dans l'Etat, la direction, le commandement appartient au monarque, dans l'Eglise, au souverain pontife.

Toutefois, sous le rapport de l'indépendance, Bonald ne met pas les deux pouvoirs sur le même pied. L'un, le pouvoir politique, n'a aucune autorité au-dessus de la sienne, il est absolument indépendant, il ne relève que de Dieu. L'autre, le pouvoir religieux a une indépendance moins absolue, il a au-dessus de lui l'autorité des conciles, l'autorité de l'Eglise (1). L'infailli-

(1) I, 563-564. Cf. ci-dessous, fin du parag. 4.

bilité n'appartient pas au chef de l'Eglise, elle ne saurait être attribuée, dit-il, à aucun individu ni à aucune fraction de la profession sacerdotale; mais elle appartient au corps tout entier des ministres. C'est là, pour lui, un rapport naturel qui dérive des êtres, une conséquence nécessaire de la loi fondamentale du pouvoir général. On peut, d'ailleurs, le démontrer. Suivons son raisonnement. Une société constituée, dit-il, parvient nécessairement à sa fin, qui est la conservation des êtres qui la composent. Donc la volonté générale de cette société sera nécessairement conservatrice, son pouvoir général nécessairement conservateur, sa force générale nécessairement conservatrice. Or, les ministres du culte, ou la profession sacerdotale, sont la force publique conservatrice de la société religieuse. Donc la profession sacerdotale, réunie pour exercer un acte de la force générale, sera nécessairement conservatrice; donc l'Eglise, ou les ministres de la religion, assemblée en concile, est infaillible. Ou bien encore, « par une démonstration plus abrégée », une autorité irréformable, pourrait-on dire, est une autorité infaillible; car une autorité ne peut être reconnue faillible, qu'autant qu'une autorité supérieure peut lui faire apercevoir qu'elle a failli; or il n'y a aucune autorité supérieure à celle de la société, puisque la société comprend tous les êtres; donc la société ne peut être reconnue faillible, donc elle est irréformable, donc elle est infaillible. Tandis donc que, pour la société politique, l'unité du pouvoir est toute entière dans la personne du monarque, pour la société religieuse, elle est moins en réalité dans le chef de cette société, que dans la société elle-même prise dans son ensemble. Le pape est donc, dans la religion, moins que le roi dans l'Etat; il est plutôt comme le connétable, qui, dans l'Etat, avait la direction de toute la force publique et à qui la société ou son *pouvoir* ne pouvait interdire ses fonctions ou enlever sa dignité sans lui faire son procès (1).

Le raisonnement de Bonald et la conclusion où il aboutit sont à retenir. Mais pourquoi n'en pas faire l'application à la société politique et ne pas mettre, là aussi, le pouvoir dans le corps social, dans le ministère ou même dans le peuple? La-

(1) I, 615, note 1 (*Théor. pouv.*, IIe, IV, chap. V).

mennais (1), qui partira lui, de l'autorité absolue du chef de l'Eglise, ne sera-t-il pas parfaitement logique avec lui-même en transportant tour à tour cette autorité du pape dans la chrétienté et de la chrétienté dans l'humanité entière, et en faisant passer le pouvoir politique du roi au peuple? C'est une évolution inverse qui se fera chez Bonald. Sa conception de l'autorité du pouvoir dans la société religieuse, telle qu'il l'expose dans sa *Théorie du pouvoir*, dans son premier ouvrage, est conforme, il a soin de le faire observer, à la pure doctrine gallicane; mais peut-être, dans la suite, ne montrera-t-il pas la même déférence pour les célèbres déclarations de 1682 et n'appréhendera-t-il point de voir renforcer, au sein même de l'Eglise, l'autorité de son chef (2).

Telle est, en résumé, la constitution de la société religieuse. En tous points semblable à la constitution de la société domestique et à la constitution de la société politique, elle a les mêmes éléments que celles-ci, avec les mêmes caractères, et dans les mêmes rapports. Et comme la monogamie indissoluble est le type parfait, c'est-à-dire naturel et nécessaire, de la famille, comme la monarchie, la monarchie absolue, est le type parfait de l'Etat, ainsi le christianisme, ou plus exactement le catholicisme, dont nous venons de retrouver un à un tous les traits dans le tableau tracé par Bonald, est le type parfait de la religion. Le Judaïsme, qui lui a préparé les voies et qui dans la parole de Dieu contenait le dépôt de la vraie religion, n'a pas su reconnaître le Médiateur; le Mahométisme l'a rejeté; et la Réforme, tout en l'admettant, mais par le refus de son sacrifice constamment renouvelé, a supprimé sa présence réelle et permanente au sein de la société. Nous savons d'ailleurs la vigoureuse attaque menée par Bonald contre la religion protestante : sans unité, sans autorité, sans hiérarchie, œuvre d'individualisme et de démocratie, elle est à l'opposite de ce que doit être, selon ses principes, une religion (3).

(1) Voir ci-dessous *Conclusion*, II, 2°.

(2) Voir ci-dessus, chap. *Parlementaire*, parag. V. Cf. ci-dessous parag. suivant; chap. VII, l'administration religieuse; et *Conclusion*.

(3) Voir ci-dessus, chap. II, parag. II.

§ 4. — *La Société Civile* ou *L'Union de la Société Politique et de la Société Religieuse* (1).

En traitant successivement de l'Etat et de la religion, de la société humaine et de la société divine, nous avons séparé ce qui, en fait, pour Bonald, est inséparable. Il nous faut donc maintenant rapprocher ce que nous avons momentanément désuni. C'est ce que nous allons faire en parlant de la *société civile*, qui désigne l'union de la société politique et de la société religieuse, c'est-à-dire, dans la pensée de Bonald, la société des hommes dans sa perfection.

Que ces deux sociétés forment un tout indissoluble, c'est ce que proclame, à lui seul, le titre même de *Théorie du pouvoir politique et religieux*. L'ouvrage se présente comme la protestation de la nature contre l'œuvre des hommes. En séparant les institutions politiques des institutions religieuses, en laïcisant la société, la Révolution a brisé le lien que les siècles avaient cimenté. Il faut réparer ce travail de destruction, il faut rétablir l'union entre l'Etat et la religion.

Que cette union est naturelle et nécessaire, c'est ce que le raisonnement permet de démontrer. Rappelons-nous que Bonald déduit de la nature de Dieu et de la nature de l'homme les rapports qui lient naturellement Dieu à l'homme et les hommes entre eux et qui forment la société divine et la société humaine, et qu'il place ainsi la connaissance de Dieu à la base de toutes les relations sociales. L'homme, dit-il maintenant en substance, est tout entier dans la société; il y apporte les besoins de son corps et les facultés de son esprit : il y a apporté en particulier le sentiment d'un être suprême, la connaissance de ses rapports avec lui. Dieu est donc en société intellectuelle avec chaque homme, il est en société avec tous les hommes, « comme le centre avec tous les points de la circonférence ». Mais les hommes en société politique ne sont plus que les membres d'un grand corps, d'un corps général, d'un corps social. Donc Dieu est en société intellectuelle avec le corps social. Donc la religion, comme le reconnaissait d'ailleurs Rous-

(1) Cf. *Théorie pouv.* Ie, liv. I, chap. IV. (La société civile.) C'est le terme dont Bonald se sert constamment dans la *Théorie du pouvoir*. Il l'emploie plus rarement dans les autres ouvrages. (Dans l'*Essai*, il dit « corps civil ou social » pour désigner l'union des deux sociétés politique et religieuse).

seau lui-même, est à la base de l'État. Mais la société intellectuelle de Dieu avec le corps général ou social ne peut devenir générale ou sociale sans devenir extérieure ou publique : d'où la nécessité non seulement d'une religion, mais d'une religion publique, d'un culte public. Mais le culte public, ou la société de Dieu avec le corps général, n'a pas plus détruit la société particulière de Dieu avec l'homme ou la religion naturelle, que la société de tous les hommes entre eux, ou société politique, n'a détruit les sociétés naturelles ou les familles : les rapports se sont seulement étendus, ou bien de nouveaux rapports et de nouvelles lois se sont développés. De même que la société politique a fortifié les rapports de l'homme, membre du corps social, avec sa famille et developpé de nouveaux rapports entre les familles, de même la société intellectuelle de Dieu avec le corps social a fortifié les rapports intellectuels de Dieu avec l'homme, et a développé de nouveaux rapports entre les hommes, membres du corps social : car, dit Bonald, qui reprend sa comparaison, si Dieu est en société intellectuelle avec tous les hommes, tous les hommes sont en société intellectuelle entre eux, comme tous les rayons d'une circonférence se trouvent au centre en contact mutuel. Les rapports de Dieu avec l'homme, comme membre du corps social, forment les lois religieuses, les rapports de tous les hommes entre eux, comme membres du corps social, forment les lois morales; la religion est la réunion de ces deux sortes de rapports, elle est la réunion des lois religieuses et des lois morales. Ainsi se déduit, en même temps que la nécessité de la religion, la nécessité de la réunion de la société intellectuelle ou religieuse et de la société politique : c'est cette réunion qui forme la *société civile*.

Par ce double élément qui la compose, religieux et politique, la société civile, être collectif (1), est indispensable à la personne humaine et a, comme elle, une âme et un corps (2). Et pas plus qu'il ne peut y avoir un corps sans âme, pas davantage il ne peut exister d'État ou de gouvernement sans religion. Union de la religion, qui est son âme, sa partie inté-

(1) Cf. I, 709 (id. Ie, VI, chap. XI).

(2) Il assimile ainsi (et c'est à noter) la société à l'organisme humain : « ainsi que l'homme, dit-il, elle naît, elle croît, elle se développe au moral et au physique; comme lui elle décline, elle vieillit, elle meurt. » (I, 318).

rieure, et qui a pour fin la conservation de l'homme intelligent, et de l'État qui est son corps, sa partie extérieure, et qui a pour fin la conservation de l'homme physique, la société civile a la double fin de conserver Dieu et l'homme, l'homme intelligent et l'homme physique. Elle dérive de la nature même de Dieu et de l'homme, qui sont les éléments de toute société. On peut la définir : l'ensemble des rapports ou lois nécessaires qui lient entre eux Dieu et l'homme, les êtres intelligents et les êtres physiques pour leur commune conservation.

Toutefois, il ne suffit pas qu'à l'image de la personne humaine, la société civile offre l'étroite union du double élément, matériel et spirituel, qui doit la composer. Il faut encore que chacun de ces éléments soit à son plus haut état de perfection; il faut que la société religieuse et la société politique soient l'une et l'autre constituées, c'est-à-dire conformes à l'ordre naturel et nécessaire des êtres entre lesquels elles existent. Mais il peut arriver (1) que l'une des deux sociétés soit constituée et pas l'autre. Alors l'équilibre tend spontanément à s'établir entre elles. Normalement (tout être tendant vers sa perfection), c'est la société non constituée qui, sur le modèle que lui présente la société plus parfaite à laquelle elle est unie, s'harmonise avec elle et réalise sa propre constitution. Il peut aussi se faire, il est vrai, que la société constituée s'abaisse au niveau de celle qui ne l'est pas (c'est ce que nous avons vu pour la Réforme et la démocratie, qui s'appellent partout l'une l'autre). Les désordres, en ce cas, vont croissant et, au terme, est la déconstitution totale : la société marche à sa perte (telle, pour lui, la France de la Révolution qui, dans l'anarchie et l'athéisme, a atteint le dernier degré de déconstitution politique et de déconstitution religieuse). Il semble que la même force qui pousse les sociétés constituées à se constituer chaque jour davantage conduise irrésistiblement les autres à se déconstituer de plus en plus : ici, elle est principe de développement et là de dégénération. Mais une fois atteint le terme extrême de la décomposition, la société cédant à sa tendance naturelle, se reconstitue. C'est qu'en effet, la société est dans la nature de l'homme et la constitution est dans la nature de la société. L'œuvre de destruction n'a fait en quelque sorte que

(1) Voir 708 et suiv. (*Théor. pour.* IIe, liv. VI, chap. XI). Sur l'union des deux sociétés, voir le liv. VI en entier.

préparer l'œuvre de reconstruction. D'eux-mêmes, entre les êtres, s'établissent ou se rétablissent des rapports nécessaires qui dérivent de leur nature; d'elle-même la société se reconstitue, semblable, dit Bonald, à la pierre qu'une force étrangère a lancée dans les airs et qui, éloignée de sa tendance naturelle au centre de la terre, tend à y revenir, lorsque la force qui l'en éloignait est épuisée et qu'elle est au plus haut point de son éloignement du centre; de lui-même le double élément de toute société, intellectuel et physique, religieux et politique, progresse et se perfectionne en un développement parallèle et harmonique.

Formée d'une société politique constituée et d'une société religieuse constituée, la société civile parfaite aura donc une constitution semblable à la leur. Une religion publique, un pouvoir unique, des distinctions sociales permanentes, telle sera sa triple loi fondamentale : il n'y a jamais eu, dit Bonald, de sociétés sans dieux, de nations sans chefs, de dieux sans prêtres, de chefs sans soldats, c'est-à-dire qu'il n'y a jamais eu de religion sans ministres ni de force publique sans agents (1). Autrement dit, un pouvoir religieux et un pouvoir politique, et un ministère de l'un et l'autre pouvoir (sacerdoce et noblesse) forment la constitution de la société civile.

Mais dans quel rapport sont entre eux les deux éléments qui constituent cette société? Quelle est la nature du lien qui unit la société politique à la société religieuse? Y a-t-il dépendance, subordination de l'une à l'égard de l'autre? Comment, en un mot, Bonald résoud-il le grave problème des rapports de la religion et de l'Etat, du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel?

On attend une solution strictement théocratique, on attend la soumission complète du pouvoir politique au pouvoir religieux. Dans la société, comme dans l'homme, la partie spirituelle ne doit elle pas avoir le pas sur la partie matérielle? Ministre de Dieu, agent d'exécution de sa volonté, le chef de l'Etat ne doit-il pas une obéissance particulière au chef de la religion, qui est le représentant attitré de Dieu auprès de l'humanité? Mais en réalité, l'union qu'établit Bonald entre la religion et le gouvernement ne dépasse pas la forme d'une

(1) I, 166-167 (*Théorie pour.* 1e liv. I, chap. IV).

étroite collaboration et d'une intime alliance. Poursuivant en commun le même but, qui est la conservation de Dieu et de l'homme et de l'un par l'autre, le gouvernement et la religion se doivent naturellement une aide mutuelle. Le mode d'action diffère : celle-ci réprime les volontés et par là conserve l'homme intelligent, celui-là réprime les actes extérieurs, et par là conserve l'homme physique. Mais le résultat est identique : la répression des volontés empêche les actes extérieurs et la répression des actes extérieurs empêche les volontés, les rend impuissantes (1). Cette collaboration est nécessaire, car la religion ne peut réprimer toutes les volontés dépravées, ni le gouvernement arrêter tous les actes. Il y a là un double frein au service de la société civile : l'un est plus efficace sur la partie intelligente, cultivée de la nation, sur ceux qui doivent commander; l'autre agit davantage sur la partie en quelque sorte physique, sur ceux qui doivent obéir, sur le peuple. Ce sont les deux forces, les deux pouvoirs dont elle dispose pour atteindre sa fin; et l'un ne peut s'exercer utilement sans le secours de l'autre, ni s'affaiblir ou se détruire, sans que l'autre, à son tour, s'affaiblisse ou se détruise : si la religion, dit Bonald, périt chez ceux qui doivent commander, le pouvoir sera corrompu ou anéanti dans son principe, puisque les volontés dépravées de ceux qui commandent ne seront pas réprimées; et si le gouvernement est détruit pour ceux qui doivent obéir, la religion sera corrompue ou anéantie dans ses effets, puisque les actes extérieurs des volontés dépravées ne seront pas réprimés dans ceux qui obéissent. Mais gouvernement et religion ne devaient pas s'en tenir à une entr'aide spontanée : conscients de leur rôle, ils étaient conduits à se lier l'un à l'autre par un contrat solennel. Ils devaient prendre l'engagement réciproque de se défendre et de se protéger, l'un en veillant à l'observation des lois religieuses et au respect de la religion dans ses ministres et dans ses biens, l'autre en assurant l'obéissance et la fidélité des sujets. Ainsi en fut-il du catholicisme et de la monarchie; ainsi fut scellée l'alliance du trône et de l'autel.

Mais, qu'il y ait alliance effective ou simple collaboration entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux, chacun doit

(1) I, 167. Cf. I, 320 et 256.

rester absolument indépendant de l'autre, chacun doit rester maître absolu dans son domaine. A l'un le temporel, à l'autre le spirituel; à l'un l'organisation et la direction du corps social, l'administration des personnes et des biens; à l'autre l'organisation et la direction de la religion, l'administration de l'Église et du culte. Si l'un des deux pouvoirs était soumis à l'autre, il ne serait plus indépendant, et cesserait par là d'être pouvoir. Sans doute, les ministres de la religion, en tant qu'ils font partie du corps social, doivent obéir aux lois politiques, et, par leur personne et leurs biens, dépendent du chef de l'Etat; mais cette dépendance est d'ordre purement matériel : le spirituel est sauf. En tout ce qui concerne le dogme et la discipline, ils ne relèvent que du chef de l'Église. Sans doute, le monarque dans sa conduite et dans ses actes doit obéissance à la religion, mais cette obéissance purement spirituelle ne comporte aucune sanction temporelle : c'est l'obéissance à Dieu, de qui seul il relève, et non aux ministres de la religion; ceux-ci peuvent agir sur lui par des conseils, ou par des remontrances, et aussi, il est vrai, dans les cas extraordinaires, par des moyens extraordinaires, comme l'excommunication; mais le temporel leur échappe. Pas plus que le pouvoir politique ne doit intervenir dans les affaires de la religion, pas davantage le pouvoir religieux ne doit intervenir dans les affaires de l'Etat. Entre eux la séparation doit être complète.

Loin de subordonner le pouvoir politique au pouvoir religieux, Bonald s'attache à montrer qu'il lui est plutôt, en un sens, supérieur, qu'il est plus indépendant, et par là plus complètement *pouvoir* que lui. Nous avons vu (1), en effet, que dans l'Etat il ne place aucune autorité au-dessus du roi, tandis que dans la société religieuse il met l'autorité des conciles et de l'Église au-dessus de celle du pape. De plus considérant les rapports de la monarchie et de la papauté (2), il fait remarquer que la politique des Etats n'a pas toujours été et n'est même pas toujours encore entièrement étrangère à la nomi-

(1) Voir fin du parag. précédent.

(2) Voir I, 592-595 (*Théorie pouv.* IIe V, chap. I). Tant qu'il n'y avait qu'une société politique chrétienne, dit-il en substance, le choix du chef de l'Église intéressait le pouvoir politique; mais lorsque, après Charlemagne, l'Europe chrétienne se divisa en plusieurs royaumes indépendants, le choix du Souverain Pontife, n'intéressant plus le pouvoir d'une seule société, fut nécessairement plus indépendant des Etats.

nation du chef de l'Eglise : d'où pour les papes, non certes la dépendance, mais du moins une situation particulière. Sans doute, de son côté la religion sacrait le roi, mais elle ne faisait, en cela, que marquer d'un sceau particulier celui que la nature même appelait à exercer la volonté de la société.

Telle est, en substance, la doctrine, formulée par Bonald dans la *Théorie du pouvoir* sur la nécessité de l'union et sur la nature des rapports de la religion et de l'Etat au sein de la « société civile ». Il reprend les mêmes principes et aboutit aux mêmes conclusions dans l'*Essai analytique* (1), dans le *Divorce* (2), et plus particulièrement dans la *Législation primitive* (3). Il met toujours la religion à la base de la société et la souveraineté en Dieu, mais il reste toujours fidèle au principe de la séparation du domaine politique et du domaine religieux, du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel. Sans doute, entre Dieu et l'homme, entre la cause la plus haute et l'effet le plus humble, il établit une série de pouvoirs qui, du plus général qui les enveloppe tous au plus particulier, forment la chaîne et la hiérarchie des pouvoirs sociaux : au sommet Dieu, pouvoir souverain sur tous les êtres; puis l'Homme-Dieu, pouvoir sur l'humanité qu'il représente toute entière dans sa personne; puis l'homme-chef de l'Etat, pouvoir sur les hommes de l'Etat qu'il représente tous dans sa personne publique; enfin, l'homme-père, pouvoir sur les êtres de la famille qu'il représente tous dans sa personne domestique. Sans doute, par cette hiérarchie, il fait de la religion le *pouvoir* dont l'Etat et la famille sont les *ministres*, c'est-à-dire le moyen que la religion emploie pour conserver l'espèce humaine par la reproduction des individus, la connaissance de la vérité et la répression du mal. Il n'en entend pas moins que chaque pouvoir conserve son indépendance dans son domaine propre, le pouvoir domestique dans la famille, le pouvoir politique dans l'Etat, le pouvoir religieux dans l'Eglise; et lorsqu'il parle de la supériorité d'un pouvoir sur l'autre, c'est uniquement la supériorité de Dieu ou de la religion qu'il proclame. Dieu « peut seul, dit-il, par les événements qu'il permet ou qu'il dirige, changer dans un Etat un chef prévarica-

(1) Disc. prél. et premiers chapitres.
(2) Chap. III.
(3) Liv. I et II (en particulier I, chap. IX et II, chap. X et XIX).

teur », de même que le pouvoir public peut seul, par la force dont il dispose, ôter à une famille un père coupable. La domination du christianisme n'est que la domination des lois chrétiennes dans la société, où elles « doivent régler toutes les autres lois et affermir tous les autres pouvoirs »; mais elle n'est point la domination, dans l'ordre temporel, des ministres de la religion. On a pu commettre cette erreur « dans des siècles mal éclairés »; d'où les querelles entre l'autorité religieuse et l'autorité politique; Bonald le reconnaît, mais le déplore (1).

Dans la suite (2), il ne s'est jamais départi de ce double principe de l'étroite union et de la mutuelle indépendance de la religion et de l'Etat, du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. Même dans la mêlée politique et dans l'ardeur et la violence des luttes parlementaires, aux premiers jours de la Restauration ou plus tard pendant l' « affaire Montlosier », il continue à en proclamer la nécessité (3). Il s'attache toujours à distinguer la domination religieuse et la subordination à l'Eglise; et, tout en revendiquant pour le chef de celle-ci un royaume temporel, tout en faisant chorus avec les ultras, qui veulent rendre à l'Eglise ses privilèges et ses propriétés, tout en poussant de tous ses efforts à la mainmise de la Congrégation sur les administrations de l'Etat, il ne doute pas qu'il reste pleinement d'accord avec lui-même; il poursuit la *re-christianisation* de la France et sa *reconstitution* sur ses anciennes bases dont la Révolution l'avait arrachée; mais en cela, il n'entend point, sinon d'un point de vue tout religieux et moral, subordonner le gouvernement aux représentants de la religion. Il est même si loin de vouloir d'une telle subordination, que, dans sa réponse à Montlosier, non seulement il s'attache à disculper les ministres de Charles X du reproche d'ultramontanisme et de domination des prêtres, mais encore il condamne une politique qui s'inspirerait de tels principes : il proteste en particulier contre l'immixtion des prêtres dans les affaires de l'Etat et des particuliers. L'auteur du *Mémoire* avait exprimé le souhait que les prêtres ne pussent exercer des fonctions civiles et politiques. C'est aussi l'avis de Bonald, qui

(1) I, 1207 et suiv.. Cf. II, 502 (*Traité de Westphalie*).

(2) Voir *Unité religieuse* (1806) et *Réflexions* sur le mémoire de Montlosier (1826), III, 670 et 704.

(3) Voir ci-dessus Ire partie, chap. II, parag. V.

rappelle qu'il l'a déjà formulé plus de trente ans auparavant dans la *Théorie du pouvoir*. Il disait alors que les prêtres ne devraient être occupés que de fonctions religieuses, et que, semblables aux officiers supérieurs d'une armée qui sont hors des rangs pour mieux commander les manœuvres, ils devraient être hors de la société civile qu'ils ont mission de diriger. Aujourd'hui, il voudrait qu'au prêtre, jeune ou vieux, assuré d'une existence décente, il fût interdit de vendre, d'acquérir, d'hériter, de tester, même d'être propriétaire de biens personnels, en un mot qu'il fût séparé de la société civile, comme il l'est de la société domestique par la consécration et le célibat. Il serait ainsi défendu contre lui-même de tout esprit d'envahissement hors du domaine spirituel qui lui est réservé; il ne pourrait exercer d'autre domination que celle qui convient à la nature de sa fonction : une domination purement religieuse et morale.

Si des rapports de la religion et de l'Etat au sein de chaque société, nous passons aux rapports du chef de l'Eglise avec les chefs des Etats, nous pouvons, sans doute, relever quelques variations dans la doctrine de Bonald. Sous l'influence des événements politiques, il paraît bien revenu des pures doctrines gallicanes dont il s'était si hautement réclamé dans la *Théorie du pouvoir*. Le concordat de Napoléon lui a probablement ouvert les yeux sur ces fameuses « libertés » de l'Eglise Gallicane qui, selon le mot de Fleury (1), pourraient bien n'être en réalité que des servitudes, un moyen d'asservir la religion au pouvoir politique. Ces libertés, dit-il, « qu'on a exhumées de la poussière des écoles, et dont on fait tant de bruit, ont merveilleusement servi à tous ceux qui ont voulu opprimer l'Eglise, et aux magistrats jaloux du pouvoir du clergé et à Bonaparte *à cheval*, disait-il, sur les *quatre* articles, pour faire la guerre au Saint-Siège ». Il les abandonne d'autant plus volontiers maintenant, ces libertés, qu'au premier rang de leurs défenseurs il trouve ses adversaires politiques, les libéraux, c'est-à-dire tous les ennemis acharnés de l'Eglise, tous les partisans de ces libertés publiques qu'il combat : « Il existe, dit-il, et plus qu'on ne pense, une secrète analogie

(1) III, 786 (Réponse à Frénilly). Cf. II, 640 (*Observation sur ouv.* de Mme de Staël).

entre ce qu'on appelle les *libertés publiques* de l'Etat et les *libertés religieuses* de l'Eglise gallicane. » Mais s'il paraît ainsi disposé à faire bon marché des libertés gallicanes, il se garde bien, pour cela, de demander la suppression de toute borne à l'intervention, même spirituelle, du chef de l'Eglise, ni le sacrifice des droits du monarque dans la nomination des évêques. Le vieux fonds du gallicanisme qui sommeille toujours en lui le retient sur cette voie qui peut conduire à la pure théocratie, et l'écarter ainsi du but qu'il vise et qui est, non la suprématie absolue du pouvoir religieux, mais son alliance avec le pouvoir politique pour un mutuel appui et dans une indépendance réciproque. S'il ne veut pas d'un concordat qui fait des prêtres des salariés de l'Etat et lui livre leur indépendance, il est partisan d'un pacte où serait scellée à nouveau, par des gages réciproques, l'étroite alliance du trône et de l'autel.

Sur l'indépendance du pouvoir temporel, il demeure irréductible. Des conseils, des remontrances, des prières, des supplications et, dans des cas extraordinaires, l'excommunication, voilà, pour lui, tout ce qui est au pouvoir du chef de l'Eglise. Quant au châtiment, c'est de Dieu seul qu'il peut venir : sa main invisible s'abat sur les rois ou les peuples qui ont méconnu son autorité. C'est bien dire que, dans sa pensée, le pouvoir spirituel ne peut pas, ne doit pas intervenir dans les affaires temporelles des Etats et qu'en particulier, contrairement à la doctrine purement théocratique que soutiendront de Maistre et Lamennais, il ne doit pas déposséder les rois qui, même dans leurs actes les plus impies, ne relèvent que du Tribunal de Dieu.

Au fond, sa doctrine paraît se ramener à ceci : il est nécessaire qu'il y ait dans l'Etat une direction spirituelle et que cette direction appartienne à un pouvoir qui, tout en étant étroitement uni au pouvoir temporel, en reste distinct et indépendant. Telle quelle, elle a une grande analogie avec celle que professera plus tard le fondateur du positivisme, qui est, ici encore, à rapprocher du philosophe traditionaliste. Plus voisin, il est vrai, de de Maistre, pour lequel il a une admiration particulière, et comme de Maistre, mais au nom d'une fois démontrée et non plus révélée, poussant à sa rigueur le régime théocratique, Comte n'affirme pas avec moins d'éner-

gie que Bonald la nécessité d'une direction morale dans l'Etat, et cette direction, comme Bonald, c'est à la religion qu'il la confie. Il demande à la religion et à ses ministres exactement ce que Bonald en attend; il leur reconnaît dans la société le même rôle, la même autorité, la même force, tout en préconisant, comme lui, la séparation du spirituel et du temporel. Mais, et par là il semble n'avoir plus rien de commun avec l'auteur de la *Législation primitive*, c'est à la science qu'il demande les dogmes de la religion qu'il institue et c'est le corps même des savants qu'il érige en sacerdoce.

Si de la théorie nous passons à la pratique, de la région des idées à l'action politique où Bonald a été entraîné, peut-être constaterons-nous qu'il n'a pas toujours strictement observé le principe de l'absolue séparation du domaine politique et du domaine religieux. Tout en continuant à proclamer la distinction de la Religion et de l'Etat, mais emporté par l'ardeur de ses convictions religieuses, ne les a-t-il pas parfois confondues? En réclamant instamment la prédominance de l'esprit clérical dans le gouvernement, dans l'administration, dans la vie entière de la nation, ne paraît-il pas vouloir subordonner l'autorité politique à l'autorité religieuse? Sans doute, il dira que ce qu'il veut, c'est la soumission à la religion et non à ses ministres, et que cette soumission consiste, pour le gouvernement, à observer et à faire observer les lois religieuses, et de ces lois, qui sont nécessaires parce qu'elles expriment les rapports des êtres de la société religieuse, il distinguera soigneusement les lois ecclésiastiques (1), qui ne sont un lien qu'entre les fidèles et l'autorité religieuse (le pouvoir politique, dira-t-il, ne doit pas enfreindre les premières, par exemple, l'indissolubilité du mariage; mais il ne peut pas « porter » les secondes, par exemple le jeûne). Mais, dans l'application, fera-t-il toujours la distinction nécessaire entre ces deux domaines? Marquera-t-il toujours une séparation absolue entre ce qui est dû à la religion et ce qui est dû au clergé et au culte ? Au nom de la religion, il demandera l'abolition du divorce ; mais c'est aussi au nom de la religion qu'il réclamera la peine de mort pour la profanation des hosties et des vases sacrés, et qu'il mettra le bras sécu-

(1) Voir I, 1208 note 3 (*Légis. prim.* Ie I, chap. IX).

lier au service de l'Eglise. Il est vrai qu'en le faisant, il ne doutera point qu'il reste d'accord avec ses principes : l'Etat et l'Eglise pourrait-il dire se sont promis un mutuel appui, et c'est au nom de ce pacte que l'Etat doit châtier ceux qui portent atteinte à l'autorité de la religion, comme celle-ci doit condamner, au tribunal de la pénitence, ceux qui portent atteinte à l'autorité de l'Etat; et d'autre part, il n'y a pas d'empiétement du spirituel sur le temporel, puisque c'est ce dernier seul qui agit et qui frappe.

CHAPITRE VI

LA DOCTRINE POLITIQUE
(*suite*)

LES DIVERSES FORMES DE GOUVERNEMENTS

I

CONSTITUTION
ADMINISTRATION ET GOUVERNEMENT

Les principes, dont nous venons de suivre l'application dans la famille, dans l'Etat, dans la Religion, forment la *constitution* de ces diverses sociétés, c'est-à-dire leur manière d'être, qui résulte naturellement et nécessairement des êtres qui la composent et des rapports qui unissent ces êtres. Sans doute, entre les êtres d'une société, il peut exister divers rapports, mais il n'y en saurait avoir qu'un de *nécessaire;* autrement dit, pour chaque sorte de société, il n'y a et il ne peut y avoir qu'une *constitution* (1), une seule manière d'être conforme à la nature. Il y a *une* constitution de la société domestique, *une* constitution de la société politique, *une* constitution de la société religieuse, *une* constitution de la société civile : c'est celle où se retrouve l'unité du pouvoir, la distinction des personnes sociales, l'hérédité et la fixité des fonctions, la dépendance du ministre à l'égard du pouvoir et son indépendance vis-à-vis du sujet. Et cette constitution est et doit être partout la même, parce que l'homme est partout le même, parce qu'il a partout les mêmes besoins, sous les zones brûlantes comme dans les climats glacés. Œuvre de la nature, elle n'a que faire du législateur qui risque de la contrarier : *l'écrire* (2) est inutile, sinon même dangereux.

(1) Voir I, 121 et suiv. (*Théor. pouv.*, Préf. et III). Cf. ci-dessus, chap. I, p. 146, note 1, ce que Bonald dit des 158 constitutions étudiées par Aristote.

(2) Cf. I, 212 (id. I, chap. XII) : « On ne peut *écrire* l'existence de la nature; *écrire* la constitution c'est la renverser; comme décréter l'existence de l'être suprême, c'est anéantir la foi. »

De la constitution on peut distinguer le gouvernement (1), des lois fondamentales du corps social les lois politiques. Tandis que la constitution est le mode même d'existence de la société et se résume dans l'organisation du pouvoir, le gouvernement est la forme que revêt, en chaque société, la représentation du pouvoir.

Dans les sociétés constituées, la distinction est malaisée à faire et n'existe pas, à vrai dire; la forme du gouvernement n'y fait qu'un avec la constitution : les lois politiques y sont des conséquences nécessaires des lois constitutives et deviennent par là fondamentales comme elles. C'est dire qu'il n'y a pour chaque espèce de société, domestique, politique, religieuse, qu'une forme de gouvernement naturelle et nécessaire, de même qu'il n'y a pour chacune qu'une constitution naturelle et nécessaire. Cette forme parfaite, c'est, d'après les principes posés, pour la famille la monogamie, pour l'Etat, la monarchie, pour la religion le catholicisme : triple forme sociale taillée sur le même modèle et formant un bloc indissoluble. Comme pour la constitution et pour le même motif (puisque c'est l'ouvrage de la nature), le législateur n'a point à intervenir : il lui suffit de noter ce que la nature elle-même lui trace.

Il en va autrement des sociétés qui n'ont pas de constitution ou qui n'ont pas la constitution qui leur convient, des sociétés non constituées ou mal constituées, (c'est tout un, pour Bonald). Ici, la séparation du gouvernement et de la constitution est réelle. Ces sociétés, qui n'ont ni volonté générale, ni pouvoir général, ni distinction, ni fixité, ni hérédité des fonctions sociales, où tout est particulier, confus, amovible, passager, n'ont pas, à proprement parler, de constitution : ce ne sont que des formes extérieures de sociétés, elles n'ont à vrai dire, qu'une forme de gouvernement. Ainsi, par exemple, en est-il de la famille où, au lieu d'une seule femme, l'homme trouve (dans la polygamie, ou dans le divorce qui n'est qu'un mode de celle-ci) la possibilité d'en avoir une « infinité », de l'État où le pouvoir peut appartenir à un « nombre indéfini » de personnes; de la religion qui n'a ni un

(1) Voir I, 125; 152 et suiv. (chap. III), 207, 211-212 (chap. X, XII), 569 (liv. VI, chap. I).

Dieu unique ni un pouvoir unique : ce sont de simples gouvernements, mais non des constitutions. On comprend qu'à la différence de la constitution, qui est nécessairement une, le gouvernement puisse revêtir la plus grande diversité de formes : sur un même objet, en effet, dit Bonald, il ne peut y avoir qu'un rapport *nécessaire*, mais il peut y avoir une infinité de rapports non *nécessaires*. Ce sont ces rapports non *nécessaires* et en quelque sorte artificiellement superposés à la société, qui forment le gouvernement (tandis que les rapports nécessaires sont la constitution). Et précisément parce que ces rapports ne sont pas nécessaires, il n'y a plus à compter sur la nature pour les manifester : il faut les écrire (1); on ne veut plus de la nature pour *législatrice*, il faut alors un *législateur* (2).

Au-dessous de la constitution et du gouvernement (qui d'ailleurs ne font qu'un dans les sociétés constituées), Bonald place l'administration (3), c'est-à-dire l'ensemble des règlements qui établissent le mode d'action des personnes dans la société. La constitution, dit-il, fixe la manière *d'être* ou l'état des personnes, l'administration leur manière d'agir; la constitution donne la mesure du pouvoir (car, précise-t-il, le pouvoir étant réglé, règle toutes les autres personnes), l'administration est la règle des devoirs (4). Ainsi dans la famille, le respect dû aux parents et l'obéissance des enfants pour la direction de leurs personnes et l'administration des biens communs; dans la religion, l'observance du culte et la discipline ecclésiastique; dans l'Etat, les lois militaires, judiciaires, civiles, rurales, municipales, sont des règles d'administration : ces règles sont distinctes des lois constitutives ou constitutionnelles.

La constitution est, peut-on dire, l'ordre intrinsèque, et comme l'âme de la société; l'administration en est l'ordre extrinsèque et comme le corps; ou bien encore, la constitution est le tempérament de l'Etat et l'administration en est le régime.

(1) I, 212. Les lois n'expriment plus que des opinions, des convenances, des volontés particulières, il est nécessaire pour pouvoir se rappeler ces opinions etc. de les écrire.

(2) Cf. I, 595 (liv. VI, chap. III) : « Il n'a jamais existé de *législateurs* que dans les sociétés qui n'ont pas voulu de la nature pour *législatrice*. »

(3) Sur l'administration et la constitution, voir I, 211-212; 381 et suiv.; I, 859 (*Essai*, Disc. prél.); I, 1224 et suiv. (*Légis. prim.* liv. II, ch. III et suiv.).

(4) I, 1225 et suiv. Cf. I, 55 (*Princip. const*, VI).

Poursuivant cette comparaison, Bonald montre qu'il en est souvent de l'Etat comme de l'individu : de même, en effet, que celui-ci tantôt avec un bon tempérament use d'un mauvais régime et tantôt avec un tempérament faible, use d'un régime sage, de même un Etat peut être fortement constitué et avoir une administration vicieuse, ou être d'une constitution vicieuse, et avoir une administration sage. — Ainsi la France, qui était la plus fortement organisée des sociétés de l'Europe a trop souvent été administrée avec mollesse et imprévoyance. En revanche, la Suisse, l'Allemagne, la Hollande « et même l'Angleterre », avec une constitution faible, ont eu presque toujours une administration sage. C'est la force de sa constitution qui a permis à la France de sortir victorieuse de la plus violente des crises qui puisse secouer un Etat; toute la sagesse de leur administration n'aurait pu empêcher les autres nations d'y sombrer. — Les Etats constitués sont comme ces hommes robustes qui se permettent des excès et résistent à la fatigue et à la maladie; les autres sont comme ces gens faibles qui vivent de régime et ne savent qu'éloigner les maladies et non les vaincre, ou encore ils ressemblent à ces personnes qui ne se portent bien que tant qu'elles ne sortent pas de chez elles ou qu'elles ne vont ni trop loin ni trop vite. Et de même encore que, pour l'individu, le régime doit être plus sévère à proportion que le tempérament est plus faible, de même, pour la société, l'administration doit être d'autant plus vigilante et plus étroite que la constitution laisse davantage à désirer. Une bonne constitution est ainsi une garantie de liberté : elle permet de donner un peu de jeu aux individus, et réduit à son minimum les règlements à édicter; une mauvaise constitution, au contraire, exige une réglementation minutieuse des actions de chacun et nécessite ainsi une administration tracassière et tyrannique. C'est une idée chère à Bonald qu'il faut à toute société comme une certaine somme de monarchie et que, si elle n'est pas là où elle doit être, c'est-à-dire dans la constitution, elle doit nécessairement se retrouver dans l'administration; si le pouvoir n'est pas concentré à la tête, il se disperse dans les membres, et cette dispersion, qui est le propre des Etats démocratiques, se traduit en la plus vexatoire des tyrannies pour les individus.

La société ne réalise donc sa perfection que si à la force de

la constitution elle unit la sagesse de l'administration, comme l'homme physique n'atteint la sienne que s'il unit à un tempérament sain et fort un régime sagement approprié. L'harmonie règne alors entre l'administration et le gouvernement, comme entre le gouvernement et la constitution. Les institutions y sont des conséquences nécessaires des lois politiques et des lois constitutionnelles et par là sont fondamentales comme elles : fondées sur la nature de l'homme et des propriétés, expression des rapports établis par la nature elle-même, elles ne demandent pas, elles non plus, l'intervention du législateur, qui là aussi doit se borner à enregistrer ce que le temps et les circonstances lui tracent.

II

LES DIVERSES FORMES DE GOUVERNEMENTS (1)

Du moment que, pour Bonald, la forme du gouvernement (du moins dans les sociétés constituées), se confond avec la constitution même de la société, distinguer les formes de gouvernement équivaut presque à distinguer les formes de sociétés. Or, dans la rigueur de ses principes absolus, il répartit toutes les sociétés en *constituées* et *non constituées*, suivant qu'elles sont ou non conformes à l'ordre naturel des êtres qui les composent. Nous aurons donc d'une part le gouvernement des sociétés constituées, c'est-à-dire le gouvernement parfait, naturel et nécessaire, et d'autre part les gouvernements des sociétés non constituées, c'est-à-dire les gouvernements imparfaits, qui ne sont ni naturels ni nécessaires. Quant au détail de la classification, il pourra paraître un peu différent selon qu'avec la *Théorie du pouvoir* ou avec les ouvrages qui suivent, on s'appuie sur la trinité de la volonté générale, du pouvoir général et de la force générale ou sur celle du pouvoir, du ministre et du sujet, c'est-à-dire sur les principes qui, ici et là, sont donnés comme constitutifs de la société; mais d'un point de vue comme de l'autre, nous serons également conduits à l'opposition de la monarchie et de la

(1) Voir *Théor. pouv.*, liv. I, chap. III (*Sociétés constituées et non constituées*) et *Princip. cons.*, chap. X (*Des différentes espèces de sociétés politiques*).

démocratie, en qui se résument, pour Bonald, les deux formes extrêmes de la plus grande perfection et de la plus grande imperfection de gouvernement et de société.

Volonté générale de la société et *volonté particulière* de l'homme sont comme le législateur des sociétés constituées et non constituées. D'une part, nous avons des lois fondamentales nécessaires et d'autre part des lois qui ne sont ni nécessaires ni conformes à la nature des êtres, autrement dit encore, ici une constitution et là une simple forme de gouvernement. Seule a une constitution la société où la volonté générale est manifestée par des lois fondamentales, où le pouvoir général est exercé par le chef unique de l'État, où la force publique est dirigée par le pouvoir général; en un mot, seule a une constitution la société où tout est général; et comme c'est le cas de la seule monarchie, comme seule elle réalise ces conditions, c'est dire que seule elle a une constitution : monarchie et constitution s'appellent réciproquement et même, en réalité, ne font qu'un. Quant aux autres sociétés, qui n'ont qu'une volonté ou un pouvoir particulier, elles ne sont jamais que des formes de gouvernement. Ces formes peuvent varier à l'infini; mais, pour nombreuses qu'elles soient, elles peuvent se réduire à deux genres. La volonté particulière, en effet, ne peut s'exercer que par un pouvoir particulier ou par une somme de pouvoir particuliers, par le pouvoir d'un seul ou de plusieurs : c'est-à-dire qu'on a le gouvernement despotique ou le gouvernement républicain. Celui-ci oscille en quelque sorte, entre deux termes extrêmes : volonté particulière et pouvoir particulier de tous (c'est la démocratie pure), et volonté particulière et pouvoir particulier d'un seul (c'est le despotisme pur). Mais, remarque Bonald, ces deux formes extrêmes ont ceci de commun, par où elles se rejoignent, c'est d'être également impraticables : la démocratie pure, parce qu'il est matériellement impossible que les volontés de *tous* et les pouvoirs de *tous* s'exercent ensemble; le despotisme pur, parce qu'il est contraire à la nature que la force de tous soit dirigée par le pouvoir particulier d'un seul, et qu'elle doit nécessairement finir par renverser ce pouvoir. Entre ces extrêmes, et selon qu'elle tend vers l'un ou vers l'autre, la république réalise la forme démocratique ou la forme aristocratique : volonté et pouvoir d'un grand nombre, ou volonté et pouvoir d'un petit

nombre. Au total donc, nous avons : 1° la monarchie, qui par la perfection de sa constitution s'oppose à toutes les autres formes de gouvernement, 2° le despotisme (despotisme pur, en fait irréalisable), 3° la démocratie (démocratie pure, en fait irréalisable), 4° la république démocratique, 5° la république aristocratique, ou aristocratie proprement dite, subdivisée elle-même en élective et héréditaire; ou plus simplement et plus exactement : les sociétés constituées, la monarchie, d'un côté, et de l'autre, les sociétés non constituées et leurs formes extérieures de gouvernement : despotisme et république.

Dans cette façon de diviser les gouvernements et de les ramener à deux groupes, Bonald estime qu'il se rapproche, plus qu'on ne le pense, de l'auteur de l'*Esprit des Lois* (1). Dans la définition que Montesquieu donne de la monarchie en opposition au despotisme et à la république, il croit retrouver sa propre distinction des sociétés en constituées et en non constituées. Seule, en effet, dit-il, la monarchie est désignée par la nature de sa constitution, — « un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies,— par des lois fondamentales » — tandis que le gouvernement républicain et le gouvernement despotique ne sont caractérisés, l'un que par sa forme extérieure — « celui où le peuple en corps ou seulement une partie du peuple à la souveraine puissance » — et l'autre que par ses effets supposés — « celui où un seul, sans lois et sans règles entraîne tout par sa volonté et par son caprice. » — N'est-ce pas reconnaître que seule la monarchie a une constitution et ne peut être définie que par sa constitution et que le despotisme et la république ne sont que des formes de gouvernement et ne peuvent être définies que de cette façon toute extérieure? N'est-ce pas reconnaître, comme il le fait lui-même, qu'il n'y a que deux sortes de sociétés : celles qui sont constituées et celles qui ne le sont pas, celles dont les lois sont nécessaires ou fondamentales et celles dont les lois sont non nécessaires ou arbitraires?

Dans cette remarque, il y a une part de vérité. Il est exact que Montesquieu définit la monarchie par le caractère mieux défini de sa constitution et qu'il l'oppose par là aux autres

(1) I, 369 et suiv. (*Théor. pouv.* liv. VI, chap. I : Définition des formes de gouvernement par l'auteur de l'*Esprit des Lois*).

formes de gouvernements. Mais nous savons combien est différent le point de vue de l'auteur de l'*Esprit des Lois* de celui de l'auteur de la *Théorie du pouvoir*. Celui-ci est dominé par la considération de principes absolus, quoiqu'il ait par ailleurs un sens assez vif de la réalité; il cherche la forme parfaite du gouvernement, celle qui, de toute éternité, pourrait-on dire, convient à la nature humaine, à l'homme de tous les temps et de tous les lieux, et il ne peut que la déclarer la seule bonne, à l'exclusion de toutes les autres, qui, presque au même degré, sont mauvaises et à rejeter. Celui-là, plus près de l'humanité concrète, paraît surtout préoccupé de rattacher telle forme donnée de gouvernement à tel état déterminé de la société, et loin de prononcer des condamnations absolues, il montrerait plutôt que chaque peuple a le gouvernement qui lui convient, mais qu'il peut et doit l'améliorer, et comment il le peut.

On pourrait aussi faire ressortir que Bonald et Montesquieu ont encore ceci de commun qu'en fait ils donnent l'un et l'autre une division des espèces de sociétés. Mais le rapprochement resterait superficiel. Montesquieu, et c'est ce qui constitue son originalité (1), s'écarte des errements suivis depuis Aristote, et caractérise les divers gouvernements, non par le nombre des personnes qui ont le pouvoir, mais par la différence de structure des sociétés en qui, aux diverses époques de l'histoire et selon les climats, ces sortes de gouvernements se retrouvent : par l'étendue du territoire, par la grandeur de la population, par le nombre, la disposition et la cohésion des parties, par les mœurs, par la religion, par la famille, par la criminalité, par la pénalité, etc.. Bonald sans doute, pourrait-on dire, procède de façon analogue, en identifiant comme il fait, au moins dans les sociétés constituées, le gouvernement et la constitution, et en distinguant les diverses formes de gouvernements d'après la nature et les rapports des éléments essentiels de la société. Mais il y a loin de ces distinctions, qui gardent toujours un caractère absolu, aux distinctions de Montesquieu, qui sont modelées sur l'histoire et l'évolution des sociétés.

Les ouvrages qui suivent la *Théorie du pouvoir*, l'*Essai*, la

(1) Voir Durkheim, *Quid Secundatus politicæ scientiæ instituendæ contulerit*, chap. III.

Législation, etc., ne contiennent pas, à proprement parler, de classification des formes de gouvernements : on y trouve surtout, et presque constamment, l'opposition de la monarchie et de la démocratie, c'est-à-dire des deux formes extrêmes de sociétés, de la plus constituée et de la moins constituée. La division n'est reprise de façon méthodique et détaillée que dans le dernier écrit sorti de la plume de Bonald et où il résume toute sa doctrine, dans la *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société* (1). Elle s'appuie sur la division même de formes de la famille et repose sur la distinction des « personnes sociales », sur la nature et sur le rapport, au sein de chaque société, du *pouvoir*, du *ministre* et du *sujet*.

De même, dit-il, que la famille est monogame ou polygame, de même la société politique est « monocratique » ou « polycratique », ou, en d'autres termes, « monarchique » ou « populaire ». Et dans chacune de ces formes générales de gouvernement, il établit une triple subdivision : dans la société monarchique ou monocratique, il distingue la monarchie royale ou monarchie proprement dite, la monarchie despotique et la monarchie élective; et dans la société populaire ou polycratique, la démocratie, l'aristocratie et le gouvernement représentatif.

La monarchie, la monarchie royale, est la seule forme de gouvernement dans laquelle les trois personnes qui forment toute la constitution de la société (pouvoir, ministre et sujet), sont parfaitement distinctes et homogènes. Ainsi, dit Bonald, en était-il en France, sous l'ancien régime : le pouvoir était héréditaire, le ministère, sous le nom de noblesse, était aussi héréditaire, et le sujet lui aussi, par la profession et la propriété, participait de cette hérédité; le pouvoir était indépendant, le ministère dépendait du pouvoir et agissait sous sa direction, et les sujets, pour le bien desquels le ministère exerçait son autorité, n'avaient d'autre fonction que d'obéir.

Cette parfaite distinction et cette homogénéité des personnes sociales ne se retrouvent ni dans la monarchie despotique ni dans la monarchie élective. Dans l'une (en Turquie par exemple), le pouvoir est héréditaire, mais les ministres sont amovibles, et rentrent par un caprice du sultan dans la con-

(1) I, 64 et suiv. (chap. X et suiv.).

dition privée d'où un autre caprice les a fait sortir. Dans l'autre (ainsi en Pologne), la noblesse est héréditaire, mais le pouvoir y est viager, et en réalité sous la dépendance des grands qui l'ont nommé et lui ont imposé des conditions. Dans celle-ci, il y a trop de force dans les ministres, dans celle-là, trop de force dans le pouvoir. Ici, c'est l'anarchie, là le despotisme; ici, la faiblesse, là, la violence du pouvoir. De part et d'autre, comme conséquence, la faiblesse et le trouble dans l'Etat, et l'oppression pour les sujets.

A l'extrême opposé de la monarchie, gouvernement d'un seul, est la démocratie, gouvernement de tous. Tandis que dans la monarchie, les trois personnes sont distinctes, fixes et homogènes entre elles, dans la démocratie, les trois personnes sont réduites à une seule, qui les comprend toutes : le peuple y est pouvoir, y est ministre, y est sujet (pouvoir, puisque, par le vote, tous commandent; ministre, puisque tous ont l'exercice du pouvoir ou peuvent y prétendre; sujet, puisque tous obéissent ou devraient obéir.) C'est la plus complète confusion, c'est l'absence de toute constitution.

Dans l'aristocratie (à Venise, par exemple, ou à Genève), nous ne trouvons plus que deux personnes sociales : les ministres et les sujets, la noblesse et le peuple. C'est comme une monarchie *acéphale* ou sans chef, malgré le chef apparent qu'elle se donne (sous le nom de doge ou de président, ou même de roi « comme en Pologne »), et qui n'est en réalité que « le premier sujet de cette aristocratie, ou plutôt son premier esclave ». Il faut d'ailleurs remarquer que la classe des citoyens qui, réunie en corps, exerce collectivement le pouvoir et s'appelle généralement *Sénat*, perd le nom politique de noblesse pour prendre celui de patriciat. Et ce n'est pas là une simple différence de mots : la noblesse sert le pouvoir, le patriciat l'exerce; la noblesse est ministre du pouvoir, le patriciat est le pouvoir : véritable roi, il nomme des ministres ou secrétaires d'Etat pour les différentes parties de l'administration. Par l'hérédité de ce corps (hérédité légale dans l'aristocratie noble de Venise, hérédité de fait dans l'aristocratie bourgeoise de Genève, où le pouvoir tend à se concentrer dans un certain nombre de familles), par la stabilité qui en résulte pour le corps social, l'aristocratie se rapproche de la monarchie et en offre les avantages; mais par la forme collective

de son pouvoir, elle participe aussi de la démocratie et de ses vices. En définitive, plus forte et plus tranquille que la démocratie, elle l'est moins que la monarchie, et réunit plutôt les inconvénients que les avantages des deux gouvernements.

Quant au gouvernement *représentatif*, regardé comme « le dernier terme des progrès politiques de l'esprit humain et des découvertes qu'il a pu faire dans la science de la société », on y voit, au moins de nom, les trois personnes sociales, mais confondues ensemble et en fait réduites à une seule, le *pouvoir*. Le roi y est pouvoir; la noblesse ou plutôt le patriciat (chambre des pairs en France, des lords en Angleterre) y est pouvoir ; les sujets eux-mêmes y sont pouvoir (par représentation). Ils sont tous pouvoir législatif, qui est le premier pouvoir, et même le seul (puisque le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire ne sont que l'exécution de sa volonté). Le pouvoir n'y est donc *un* que par une fiction, puisqu'en réalité il est divisé en *trois*. C'est un gouvernement mixte, qui n'est à proprement parler, ni monarchie, ni aristocratie, ni démocratie, mais qui tient de tous les trois (par son monarque, par sa noblesse, par les représentants du peuple). Ce n'est pas véritablement une constitution, mais seulement un ensemble d'institutions, produits du hasard des événements et de la rencontre des passions humaines.

Toutes les formes de gouvernements, autres que la monarchie, sont donc écartées par Bonald parce qu'elles s'éloignent toutes du type de perfection de la société, que la monarchie seule réalise et qui réside dans la distinction, la fixité et l'homogénéité des personnes sociales. Et nous sommes ainsi ramenés, dans la *Démonstration philosophique* comme dans la *Théorie du pouvoir*, dans le dernier, comme dans le premier ouvrage de Bonald,— par la trinité du pouvoir, du ministre et du sujet, comme par celle de la volonté générale, du pouvoir général et de la force générale,— à l'opposition fondamentale des sociétés constituées et non constituées, et, en particulier, de la plus constituée, la monarchie, et de la moins constituée, la démocratie.

Nous ne pouvons donc mieux préciser cette opposition, qu'en présentant le parallèle de ces deux formes extrêmes de gouvernements, tel qu'il se dégage de toute l'œuvre de Bonald, avec

les principaux caractères dont il les marque et qui découlent, plus ou moins directement, de l'observation ou de la violation du double principe de la volonté générale et de la distinction des personnes sociales.

III

MONARCHIE ET DÉMOCRATIE (1)

« Dans la monarchie, dit Bonald (2), tout est social, religion, *pouvoir*, distinctions; dans l'état populaire, tout est individuel : chacun a sa religion, chacun a 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 la démocratie, parce que le *pouvoir* est individuel, sa limite est dans l'homme. La monarchie considère l'homme dans la société, ou membre de la société, ou l'homme social; la république considère l'homme hors de la société, ou l'homme naturel. Et comme la société est faite pour l'homme, et l'homme pour la société, la monarchie, qui considère l'homme dans ses rapports avec la société, convient à l'homme et à la société. Et la république, qui considère l'homme sans rapports avec la société, ne convient ni à la société, ni à l'homme. »

L'opposition des deux formes de gouvernements se résume donc, pour Bonald, dans l'opposition du général et du particulier, de l'individuel et du social et, peut-on dire encore, de la nature ou de Dieu et de l'homme. Tout est général, social dans la monarchie. Tout est particulier, individuel, dans la démocratie. Ici, tout vient de l'homme; là, tout vient de Dieu ou de la nature. De cette opposition fondamentale découlent toutes les différences qui les séparent.

Dans la monarchie, un chef unique exprime la volonté générale de la société, c'est-à-dire cet ensemble de désirs, d'aspirations, de volontés, qui, plus ou moins consciemment, sont au cœur de chacun et qui ont pour fin la conservation et le

(1) Voir I, 175 et suiv. (*Théor. pouv.* liv. I, chap. VI et suiv.), I, 292 et suiv. (id. liv. IV. *Sociétés constituées* ou *Monarchie royale*), I, 335 et suiv. (id. liv. V. *Sociétés non constituées*), I, 64 et suiv. (*Princip. const.*, X et suiv.), et, *passim* dans toute l'œuvre.

(2) I, 358.

perfectionnement de la société. Dans la démocratie, une multitude, une infinité de pouvoirs expriment uniquement des volontés particulières, des intérêts particuliers. (Y aurait-il accord sur un même objet, accord unanime de ces volontés particulières, leur somme, comme nous savons (1), ne donnerait jamais qu'une volonté collective et non la volonté générale, qui est quelque chose d'autre qu'un simple total de volontés particulières : on aurait simplement un groupement d'intérêts, comme il s'en rencontre à la base des associations commerciales, mais non une société).

Obéir au monarque, c'est donc obéir à la volonté du corps social, à la nature, à Dieu même, dont, en ce sens, le pouvoir émane. Obéir à une assemblée populaire ou au pouvoir qui en dérive, c'est obéir à une volonté particulière, à l'homme, à l'individu et non à la société. Il n'y a de véritable liberté que dans le premier mode d'obéissance. Qu'est-ce, en effet, que la liberté? Selon Bonald, dont la théorie n'est pas sans analogie avec celle que formulera Comte, la liberté pour un être, c'est le pouvoir de parvenir à sa fin, d'atteindre sa perfection, et, si cet être a une volonté, le pouvoir d'accomplir sa volonté : ainsi, remarque-t-il, on peut dire d'une pierre qu'elle est libre lorsqu'elle obéit, sans éprouver d'obstacle, à sa *force* de pesanteur, d'un animal qu'il est libre, lorsque, sans entraves, il accomplit, par l'action de ses sens ou sa force, la volonté ou la tendance qu'il a de vivre avec les animaux de son espèce, que l'homme enfin est libre « *lorsqu'il accomplit sa volonté par son pouvoir*, ou, ce qui est la même chose, *lorsqu'il a le pouvoir d'accomplir sa volonté* » (2). Mais la volonté de l'homme, être social, ne peut être que la volonté du corps social dont il est membre, c'est-à-dire la volonté générale de la société. Il n'est donc libre que s'il peut accomplir cette volonté générale, et il ne peut l'accomplir que dans la seule société où la volonté générale s'exprime et se réalise par le pouvoir général, c'est-à-dire dans la monarchie. Accomplir sa volonté par le pouvoir social, dépendre du monarque qui est volonté générale, c'est donc pour l'homme politique la liberté. Au con-

(1) Voir ci-dessus pp. 151-155.

(2) I, 665-666 (*Théor. pouv.*, IIe liv. VI, chap. VI). Cf. III, 451 (*De l'état natif et de l'état naturel*) : « La liberté d'un être est la même chose que sa *perfectibilité.* »

traire, accomplir une volonté particulière, dépendre d'un pouvoir qui n'exprime que des volontés particulières, c'est l'esclavage; celui-ci est nécessairement inhérent à la démocratie où tout est particulier. Ici, en effet, l'homme dépend de l'homme, du pouvoir de l'homme, des lois de l'homme : ce qu'on y appelle liberté consiste, en fait, à assujétir la volonté particulière des autres à la sienne et à exercer leur pouvoir et, par cette sujétion à un pouvoir particulier, à annihiler leur fin naturelle, qui est la volonté générale de conservation du corps social. Là, au contraire, dans la monarchie, l'homme est toujours indépendant des hommes et ne dépend que d'une volonté générale. Le roi, indépendant dans sa personne, n'est soumis qu'à des lois, aux lois fondamentales de la société sans lesquelles il n'existerait pas, aux lois politiques qui déterminent le mode de son existence politique, aux lois religieuses en tant qu'homme, aux lois civiles comme propriétaire. Les ministres, soumis également à des lois, aux mêmes lois que le pouvoir et, en outre, aux lois spéciales de leur état, sont indépendants des sujets, ils sont même indépendants de la volonté du monarque, du moins de sa volonté particulière, puisqu'ils ne doivent obéir, dit Bonald, qu'à la volonté générale manifestée et transmise par le pouvoir général (1) (sans avoir, il est vrai, ajoute-t-il, ce qui rend bien illusoire cette indépendance, à distinguer dans les ordres transmis la volonté générale du roi et la volonté particulière de l'homme). Quant aux autres citoyens, les sujets, ils sont aussi soumis aux lois fondamentales, politiques, religieuses, civiles, etc., et en plus aux lois particulières de leurs professions respectives; mais ils ne dépendent ni de la volonté particulière des autres, ni même de la volonté particulière du monarque, « puisqu'ils ne doivent connaître que la volonté générale manifestée dans les formes prescrites ». Cette indépendance de tous les membres de la société à l'égard des hommes et des volontés particulières et cette dépendance à l'égard seulement de la volonté générale et des lois sont donc l'apanage de la monarchie et lui assurent la véritable liberté, qui ne saurait appartenir aux démocraties.

Exprimant la volonté générale du corps social ou de la nature, la monarchie n'a pas, à proprement parler, besoin de

(1) I, 193 et suiv. (id. liv. I, chap. VIII).

législateurs; elle n'a pour ainsi dire jamais de lois nouvelles à porter. C'est la nature elle-même qui fait les lois et qui les amende : elle introduit peu à peu des coutumes qui prennent force de loi et ont d'autant plus d'autorité qu'on ne peut leur assigner une époque, ni fixer leur origine; elle indique par les troubles qui agitent la société le vice d'une loi défectueuse ou incomplète et en même temps le moyen d'y remédier, de même que, pour le corps humain, elle montre, par le genre de maladie, l'espèce de remède à employer : le pouvoir n'a qu'à écrire sous sa dictée et à enregistrer sa volonté. « Le monarque, dit Bonald, n'est pour ainsi dire, que le secrétaire de la nature. » (1) Au contraire, dans la démocratie, la loi est l'œuvre non plus de la nature, mais de l'homme, elle marque entre les êtres des rapports arbitraires et non nécessaires, elle exprime non la volonté de la nature, mais la volonté est souvent même le caprice du législateur; elle est en perpétuel changement comme cette volonté ou ce caprice d'où elle émane. Et précisément parce qu'elle n'est pas conforme à la nature, parce qu'elle lui est même contraire, il faut que le législateur intervienne sans cesse, non seulement dans l'organisation générale de la société, mais dans les moindres détails de l'administration; il doit tout déterminer, tout réglementer parce qu'il ne peut, pour rien, compter sur la nature elle-même. La monarchie, grâce à la force de sa constitution n'a pas à descendre à de si minutieuses prescriptions : elle ne tombe pas dans cette administration tatillonne et tyrannique qui, dans la démocratie, est comme la rançon de la faiblesse de la constitution.

L'excès de réglementation dans la démocratie, où l'on ne cesse pourtant de proclamer que la liberté des citoyens est inviolable et sacrée, finit par porter une grave atteinte à cette liberté. C'est d'ailleurs une conséquence nécessaire de l'idée même qu'on s'y fait de la société et de l'homme. Voyant dans la société le fruit d'une convention et tenant l'homme pour naturellement bon, on laisse libre champ à la volonté de chacun. Mais il faut bientôt revenir de cette erreur, et devant les égarements de ces volontés à qui on avait d'abord fait trop de crédit, on doit multiplier autour d'elles « les petites lois et les

(1) I, 393. Cf. 391 (*Théor. pouv.* VI, chap. III).

petites précautions », et finalement, les tenir en lisière. Dans la monarchie, au contraire, où l'on voit l'homme tel que le montre la nature, avec une volonté trop souvent dépravée, avec des instincts à réfréner, des passions à combattre, on lui ôte sans doute « l'exercice de sa volonté », mais en laissant à « ses actions indifférentes toute leur liberté naturelle » : s'il abuse de cette liberté, il n'a de compte à rendre qu'à la religion, dont l'action commence là où finit celle du gouvernement. Une comparaison pourrait marquer la différence d'état de l'homme dans la monarchie et dans la démocratie. Dans celle-ci, il est comme un enfant mutin à qui une nourrice faible et craintive n'ose rien ôter de ce qui peut lui nuire, rien permettre de ce qui peut l'amuser : tantôt elle satisfait ses volontés les plus désordonnées, tantôt elle contrarie ses goûts les plus innocents; d'une main, elle lui présente les aliments les plus nuisibles, et le flatte de peur qu'il ne s'irrite, de l'autre elle le tient par des lisières, et, de peur qu'il ne tombe, l'empêche de marcher. Dans la monarchie, c'est un enfant plein de vie et de santé, dont une mère sage éloigne prudemment tous les objets avec lesquels il pourrait se blesser; l'abandonnant ensuite à son humeur vive et folâtre, elle sourit à ses jeux, et voit avec complaisance se développer son génie inventif et ses forces naissantes (1).

Dans la monarchie, entre le pouvoir et le sujet s'interpose, de façon spontanée et nécessaire, sous le nom de noblesse (2), un corps qui, ministère du premier pour le service du second, est pour l'un comme pour l'autre la plus sûre condition d'indépendance et de liberté. Son objet est la conservation même de la société. Force publique, sous la direction du pouvoir dont elle doit toujours rester distincte, elle a la double mission de combattre et de juger. Elle combat, non par l'offensive qui est contraire à la constitution, mais par la défense qui est seule sociale. Elle juge, c'est-à-dire qu'elle éclaire le

(1) I, 214 (id. liv. I, chap. XIII).

(2) Cf. ci-dessus, chap. V, parag. II, 2°. Sur la noblesse, voir, en particulier, *Théo. pouv.*, liv. III, chap. V et liv. IV, et V (chap. sur la monarchie); *Légis. prim.*, disc. prél. et la IIe partie. (*Traité du Ministère public*); *Observ.* sur ouv. de Mme de Staël, IV; *Considérations sur la noblesse* (II, 667 et suiv.); *Considérations sur l'aristocratie et la noblesse* (II, 679 et suiv.). — Cf. ci-dessous, chap. VII (l'administration militaire et l'éducation publique).

roi de ses conseils et que peu à peu elle s'érige en dépositaire des lois.

Dans la démocratie, le sujet est mis, en quelque sorte, face à face avec le pouvoir, et, ne pouvant trouver qu'en lui-même sa force de résistance il est nécessairement brisé : c'est le despotisme. Il est si vrai que la noblesse est une protection pour les sujets que le premier soin des despotes dans tous les pays qu'ils conquièrent, est de la détruire comme existence indépendante.

Sans doute, la noblesse peut provoquer l'envie par les privilèges qui lui sont attachés. Mais ces privilèges ne sont que la juste compensation des charges qui lui incombent et le moyen de les remplir; et ce sont ces charges et non les privilèges qu'il faut considérer. A voir les choses de ce biais, loin de jalouser la noblesse, on devrait plutôt redouter le lourd honneur d'être admis dans ses rangs. Elle n'est, en elle-même, ni une décoration pour l'Etat, ni un lustre pour l'individu, ni un préjugé, ni une usurpation (1), mais un devoir, rien qu'un devoir : devoir envers la société, devoir envers le pouvoir, devoir envers les sujets; elle est le dévouement au bien public et au bien de chacun; d'un mot qui résume tout, elle est *service*, service de l'Etat, service de la société.

En méconnaissant le rôle de la noblesse, en supprimant cet intermédiaire nécessaire entre le pouvoir et les sujets, en ôtant à ceux-ci le défenseur naturel de leurs intérêts et de leur liberté, en leur donnant ainsi un maître dont rien ne borne plus la volonté ni même le caprice, la démocratie ne laisse d'autre moyen de sortir d'une si étroite sujétion que le recours à la révolte qu'elle institue de la sorte à l'état permanent dans la société. Dans la monarchie, au contraire, l'appel à la violence n'est jamais nécessaire, même contre les plus manifestes tentatives d'opression : la résistance non plus passive mais active (2), la force d'inertie, la fermeté sans désobéissance ni rébellion, suffisent à arrêter les empiétements de l'autorité ou à en atténuer, sinon même à en effacer complètement les effets.

L'institution de la noblesse met bien en évidence le carac-

(1) I, 1099 (*Légis. prim.*, Disc. prél) et II, 677 et suiv.

(2) Sur la différence, voir ci-dessus, chap. V, parag. II, 2°.

tère social de la monarchie par opposition à la démocratie, où tout est individuel. C'est à la fonction que la noblesse est attachée, et la fonction appartient non à l'individu mais à la famille, en qui, par la propriété et par l'hérédité, elle se fixe et devient perpétuelle. Et ce qui est vrai de la noblesse est vrai de toutes les institutions de la monarchie, de l'échelle des fonctions qui forment la société. La monarchie ne connaît jamais l'individu que dans la famille et la famille que dans la profession (1) : elle est, peut-on dire, le système des familles. Il y a la famille royale, qui exerce le pouvoir; il y a les familles ministres occupées à conseiller et à servir le pouvoir; il y a les familles sujettes occupées de travail et d'industrie. Et les familles, à leur tour, sont groupées en corps ou en professions. L'individu ne compte pas par lui-même; il n'a de valeur que par la famille ou le corps auquel il appartient, et qui, par l'hérédité ou par l'éducation ou le milieu, l'a préparé à remplir utilement son rôle. Il peut même être médiocre, parfois incapable, voire indigne, sans que la tâche sociale à laquelle il s'est voué et qui le soutient et le mène, risque d'en souffrir grandement. La monarchie, aime à répéter Bonald, n'a besoin à l'ordinaire ni de grands rois, ni de grands hommes dans aucune profession, il lui suffit de bons rois, de bons ministres, de bons sujets; elle sait d'ailleurs que, si des événements exceptionnels rendent nécessaires ces rois et ces hommes exceptionnels, elle peut compter sur les événements eux-mêmes pour les faire apparaître.

Si la monarchie est le système des familles, la démocratie, par contre, est le système des individus. Ici, plus de familles, rien que des individus, qui ont tous fait à la fois irruption dans la société publique, et qui, sans le soutien d'un corps ou d'une tradition, peuvent être appelés à toutes les fonctions. L'individu ne vaut que par lui-même : de ses qualités ou de ses défauts dépend, à tout instant, le fonctionnement de l'organisme social; médiocre, mauvais, il est inutile ou dangereux; il faut que partout il soit supérieur, ce qui est à la fois contraire à la nature et dangereux pour la société. C'est contraire à la nature, parce que la nature est avare d'hommes supérieurs et qu'elle sème avec profusion les hommes médiocres. C'est

(1) I, 379. Cf. *Essai anal.*, chap. VI (Du système des individus et du système des familles). Cf. I, 180 et suiv. (*Théor. pour.*, liv. I, chap. VI-VII).

dangereux pour la société, parce que les hommes exceptionnels, en dehors des circonstances exceptionnelles auxquelles ils conviennent, sont rarement à leur place et que, tourmentés du désir de créer des grands événements, ils ne peuvent produire que de grands malheurs. Tandis que le bienfait de la monarchie est précisément d'épargner à la société une foule de grands hommes, « qui voudraient devenir plus grands » non sans dommage pour la force et même l'unité du pouvoir, le malheur de la démocratie est, au contraire, de favoriser cette éclosion de grands hommes, qui sont un fléau pour la société et une menace permanente pour la liberté des citoyens.

Le rôle prépondérant de l'individu dans la démocratie, la constante nécessité d'hommes supérieurs à tous les degrés de la hiérarchie sociale, la brusque élévation à toutes les fonctions sans éducation préalable dans la famille ou dans le corps, le caractère temporaire et même précaire de ces fonctions qui ne sont jamais confiées qu'à l'individu et peuvent toujours lui être retirées pour passer en d'autres mains, le défaut de garantie pour la liberté qui ne trouve plus, comme dans la monarchie, un rempart naturel dans la propriété et la perpétuité des professions au sein de la famille, suffisent à expliquer, pour Bonald, que Montesquieu ait pu faire de la vertu le principe de la démocratie (1), tant cette forme de gouvernement exige de qualités de chaque citoyen! (Et encore, observe-t-il, faut-il ne point limiter la vertu, comme il le fait, aux seules vertus politiques, mais l'étendre aux vertus morales et religieuses, qui en sont inséparables). Mais par là même, est-il possible de mieux reconnaître que ce gouvernement est, en fait, irréalisable et contraire à la nature? Il demande à l'individu une perfection qui ne lui est point naturelle et qui aurait d'ailleurs pour effet, si elle existait, de rendre inutile tout gouvernement et toute loi. Rousseau a bien raison de dire que c'est un gouvernement qui ne convient qu'à des dieux, mais autant dire qu'il « ne convient à personne ». Bien plus sage et moins exigeante est la monarchie, qui tenant compte des faiblesses de la nature humaine, fait plus de fonds sur le corps ou sur la profession que sur l'individu et s'adresse moins à

(1) I, 372 et suiv. (*Théor. pouv.*, liv. VI, chap. II : De la vertu considérée dans les monarchies et les républiques).

la vertu en général qu'à une vertu particulière, l'honneur. Mais cette vertu, dont, d'accord avec Montesquieu, Bonald fait la vertu propre et le ressort de la monarchie, il ne l'entend pas tout à fait de la même façon que lui. Pour Montesquieu (1), l'honneur est le souci de l'intérêt particulier d'une classe, d'un corps, « le préjugé de chaque personne et de chaque condition », souci, préjugé qui pousse chacun à ne pas laisser volontiers diminuer sa condition mais au contraire à chercher à l'élever le plus possible; il y a un stimulant sur lequel il est plus facile de compter, pour le bien général de la société, que sur la vertu des citoyens : en agissant pour soi et pour sa classe, chacun agit pour la société toute entière. Pour Bonald, l'honneur est plutôt la vertu propre de chaque corps ou de chaque profession, c'est comme la forme particulière que revêt la vertu dans telle ou telle profession. Ainsi, dit-il, pour l'homme d'épée, l'honneur est la bravoure, pour le magistrat l'équité, pour l'homme d'église la décence et la gravité, pour le gentilhomme la loyauté, pour l'homme de lettres la vérité, pour le commerçant la bonne foi, pour l'artiste le bon usage de son talent; l'*honneur* français, pourrait-on dire encore, est la fidélité à son roi, ou ce qui est la même chose, à la patrie; l'*honneur* d'une femme est une conduite irréprochable. Autant de vertus qui sont le ressort de la monarchie. Elles sont marquées d'un même caractère : elles sont « sociales », c'est-à-dire, qu'elles se déploient dans la société et pour la société. Dans la démocratie, au contraire, la vertu est toujours individuelle : on remarque l'acte en lui-même mais non dans son rapport avec la profession ou le corps auquel l'individu appartient. Par exemple, on admirera la continence d'un guerrier, ou le courage d'une femme : mais ce sont là des vertus purement personnelles, des vertus privées et non des vertus publiques; et les vertus peuvent même n'être pas toujours à leur place, parfois aller contre l'intérêt de la société.

Par ses vertus propres, par son organisation qui met chacun en sa véritable place, par sa constitution qui est l'œuvre même de la nature, la monarchie n'assure pas seulement, pour Bonald, la véritable liberté qui consiste, comme nous savons, dans le pouvoir, pour chaque être, d'atteindre sa perfection,

(1) Voir Durkheim, op. cit. chap. III, parag. II.

mais encore la véritable égalité dont la démocratie revendique, à tort, le privilège (1). Il ne s'agit point évidemment d'égalité physique ou morale entre les individus (la nature, dit-il, ne l'a pas voulu, et l'homme ne peut pas redresser la nature) mais d'égalité sociale, d'égalité politique. Dans la démocratie, où l'on en parle beaucoup, elle n'existe pas, en réalité; on la fait consister dans le droit égal pour chacun de manifester sa volonté et d'exercer son pouvoir mais comme, en fait, il est matériellement impossible qu'il en soit ainsi, comme, en fait, ce droit n'est réel que pour quelques-uns et reste purement illusoire pour les autres, qui ne peuvent que subir la volonté et le pouvoir des premiers, l'égalité tant proclamée est une chimère. Dans la monarchie, au contraire, où l'on n'en parle pas, elle existe en réalité, mais dans les familles et non dans les individus, dans leur égale capacité à s'élever graduellement, par leur travail et leur épargne, de l'état domestique à l'état public, à entrer dans la noblesse pour se vouer au service de l'Etat.

Bonald ne voit pas, en effet, dans la noblesse, dont la monarchie française lui offre le type le plus accompli, une classe fermée et comme une caste. Il la considère, au contraire, comme toujours ouverte à tous, à tous ceux, qui par leurs efforts, se montrent capables et dignes d'y entrer. Rien de plus naturel et de plus légitime que l'ambition de s'*élever*. Mais ne prenons pas ce mot dans le langage de la passion où il signifie acquérir des richesses et des moyens de dominer les autres; entendons-le dans la langue morale de la politique où il veut dire « servir le public dans les professions publiques ». Cette ambition était au cœur de toutes les familles privées sous l'ancien Régime, et il était pour elles un noble principe d'émulation. A toutes, la constitution semblait dire : « Quand vous aurez rempli votre destination dans la société domestique, qui est d'acquérir l'indépendance de la propriété par un travail légitime et par l'ordre et l'économie; quand vous aurez acquis assez pour n'avoir plus avoir besoin des autres, et pour pouvoir *servir* l'Etat à vos frais et avec votre revenu, et, s'il le faut, de

(1) Sur la liberté et l'égalité dans la monarchie et les républiques, voir I, 192 et suiv. (*Théor. pour.*, liv. I, chap. VIII); I, (565 id. liv. V chap. VI; I, 665 et suiv. (id. IIe partie, liv. VI, chap. VI; II, 641 et suiv. (*Obs.* sur Mme de Staël, parag. IX; II, 677 (*Consid. sur nobl.*).

votre capital, le plus grand honneur auquel vous puissiez prétendre sera de passer dans l'ordre qui est spécialement dévoué au service de l'Etat; et dès lors, vous deviendrez capables de toutes les fonctions publiques. » (1)

L'enrichissement ouvrait ainsi à toutes les familles la porte de la noblesse. Une fois en possession d'une fortune suffisante, la famillle (et c'était sa première étape) achetait d'abord une charge, ordinairement de judicature, quelquefois d'administration, et, elle préludait ainsi, dit Bonald, par les professions les plus graves et les plus sérieuses à la carrière politique prenant sucessivement, génération après génération, les mœurs et les manières de l'ordre où elle entrait. Une fois admise dans cet ordre, elle y était définitivement fixée, et, sauf le cas de forfaiture, elle ne retombait plus à l'état domestique : l'individu pouvait recevoir des fonctions plus ou moins étendues (mais non différentes en essence), des grades divers (mais semblables, au fond, quoique inégaux), le caractère de la famille restait le même. Mais désormais irrévocablement engagée au bien de l'Etat, et pour cela affranchie des soins matériels de la vie, elle n'avait plus le droit d'accroître sa fortune par un travail privé : le commerce lui était interdit. Et qu'on prenne bien garde aux heureux effets politiques et moraux de cette interdiction. Politiquement, elle arrêtait l'accroissement immodéré des richesses dans les mêmes mains, et cela sans contrainte extérieure, par le seul motif de l'honneur, pour ne point déroger. Moralement, en présentant aux hommes et à la société, naturellement dévorés de la soif de l'argent, un exemple « on peut dire légal et public » de désintéressement, en instituant ainsi un autre moyen de considération que l'argent, elle donnait aux sentiments, aux opinions, à l'esprit public, une direction plus noble, plus digne de l'homme, et par là même plus utile à la société.

Rien de tel dans la démocratie. Ce sont les individus eux-mêmes qui s'élèvent, et non les familles; et ils s'élèvent, non, comme dans la monarchie, par une ascension graduelle et une série d'étapes mais brusquement, sans préparation, sans cette adaptation et cette initiation à la fonction qui est l'effet naturel de l'hérédité et du milieu (2). Dans ce passage

(1) II, 615-616. Cf. II, 674 et 549; I, 1045.
(2) Cf. II, 616; 650-651; 671-678.

subit des individus de l'état privé à l'état public Bonald voit en réalité, « moins un avancement qu'un déplacement, et, plutôt une révolution qu'une promotion. » Au moral comme au physique, dit-il, la tête tourne à une élévation à laquelle on n'a accoutumé ni son cœur ni ses yeux. On porte dans les fonctions publiques les opinions, les affections, les goûts, les habitudes, les passions qui ne conviennent qu'à l'état privé. Dans la fonction qui lui est ainsi personnellement confiée (à lui, et non à sa famille), l'individu, poussé par ses passions, voit un moyen d'enrichissement personnel; la soif de la fortune n'a plus de limites; l'accumulation des richesses, et surtout des richesses mobilières, est sans bornes; on n'a de considération que pour l'argent qui permet de tout acheter, même le pouvoir.

La véritable égalité politique, comme la véritable liberté, ne se trouve donc, pour Bonald, que dans la monarchie. Les familles, sinon les individus, y ont un droit égal à s'élever à la noblesse, qui est comme le séminaire des fonctions publiques; elles ont l'égale capacité d'atteindre à toutes les fonctions. Et cette capacité suffit à entretenir au cœur de chacun un espoir qui le rend heureux et le soutient dans ses efforts. Cette espérance joyeuse et résignée manque nécessairement à la démocratie, où, tous les individus pouvant immédiatement prétendre à tous les emplois, le mécontentement est le fruit naturel de trop d'ambitions déçues. Dans la monarchie, l'admissibilité aux emplois suffit, et elle existe en fait. Dans la démocratie, on est plus exigeant, on veut l'admission effective, mais on se heurte à l'impossible : on a cru pouvoir parvenir à tout, et l'on constate qu'on ne peut parvenir à rien.

Toutefois l'égalité, ainsi entendue, ne paraît pas être au premier plan des préoccupations de Bonald. Peut-être même ne l'invoque-t-il que contre la démocratie et pour se mettre en quelque sorte sur le même terrain qu'elle. En réalité pour lui, ce qui constitue l'égalité dans la société, c'est moins l'admissibilité ou l'admission à toutes les fonctions que, suivant ses propres termes, « la soumission égale, de la part de tous, à des lois générales et communes à tous et à des lois particulières relatives à des professions particulières » (1); de

(1) 194 (*Théor. pouv.*, liv. I, chap. VIII). Cf. II, 1206 et 653.

même que ce qui constitue la liberté politique, c'est la soumission à la seule volonté générale de la société et l'indépendance à l'égard de toute volonté particulière. Il y a égalité et liberté dans la monarchie, et il n'y a de liberté et d'égalité que dans la monarchie, parce que là, et là seulement, pouvoir, ministres et sujets sont soumis, en même temps qu'aux lois de leur profession, aux lois communes de l'Etat, et qu'ils n'obéissent qu'à des lois (c'est-à-dire à des volontés générales), et non à des hommes (c'est-à-dire à des volontés particulières). Au fond ce que Bonald entend par l'égalité politique, c'est l'égale résignation de tous dans l'inégalité des conditions, dans la gradation des professions, dans la hiérarchie des fonctions sociales; et cette inégalité, cette gradation, cette hiérarchie, qui sont l'essence même de la monarchie, sont d'autant plus aisément acceptées qu'on en sent la bienfaisante nécessité et qu'on sait qu'il n'est pas impossible d'en franchir les degrés. L'égalité comme l'entend la démocratie va contre la nature même de la société : on veut que tous les hommes soient politiquement égaux. Mais, réplique Bonald, qu'on fasse donc toutes les professions égales; qu'on fasse de la famille l'égale de l'Etat et que les professions qui nourrissent, logent et vêtissent l'homme soient aussi importantes et aussi honorables que celles qui lui enseignent les devoirs ou les lui font pratiquer et veillent au salut public en repoussant l'étranger ou en punissant le malfaiteur!

Faute de liberté et d'égalité, les sociétés démocratiques vivent dans un perpétuel état d'agitations et de troubles. Le déchaînement de tous les appétits, de toutes les ambitions, de toutes les passions, détermine une âpre lutte pour le pouvoir, où les désirs de chacun ne rencontrent d'autre barrière que les désirs non moins violents des autres. L'Etat monarchique, au contraire, en assurant la véritable liberté et la véritable égalité, connaît seul la tranquillité et la stabilité. D'où viendrait l'agitation, là ou règne l'harmonie, là où chacun est à sa place et en une place fixe et distincte?

La monarchie prévient aussi, en vertu de sa constitution, les troubles extérieurs, les guerres. La conquête est, pour Bonald, incompatible avec la monarchie (1). Principe de conservation

(1) I, 299 et suiv. (*Théor. pouv.* liv. IV, chap. VI).

et non d'agrandissement, elle limite les guerres à celles qui sont strictement nécessaires pour la conservation de la société. Et qu'on ne lui objecte pas les guerres de conquête de Louis XIV. Jusque là, répond-il, la France n'avait combattu que pour repousser l'étranger, pour dompter des vassaux révoltés ou pour soumettre des sujets rebelles; et si tout d'un coup, avec Louis XIV, elle devient guerrière et conquérante, c'est que sa constitution s'était affaiblie : diverses causes, au premier rang desquelles il place l'aliénation progressive d'une grande partie du domaine royal et le schisme dans la religion d'Etat, avaient fait perdre aux personnes et aux propriétés cette *fixité* qui est la vraie limite du *pouvoir* et l'effet nécesaire de la constitution. Et si plus tard, la France, la « France république », n'a pas craint de porter la guerre au-delà de toutes les frontières, au-delà des Pyrénées, les Alpes et du Rhin, au-delà même des mers, c'est que sa constitution avait été non seulement altérée, mais anéantie d'un coup par la destruction, tout à la fois, de la religion publique, de la royauté et des distinctions sociales.

Marquons une dernière différence, qui n'est d'ailleurs qu'un effet de toutes celles qui précèdent : c'est la présence, dans les monarchies l'absence dans les démocraties, d'un caractère national (1)? Plus aisé à sentir qu'à définir, dit Bonald, le caractère national d'un peuple paraît être l'attachement de ce peuple aux objets sensibles de son affection, l'attachement au culte, à la famille régnante, aux familles exerçant les professions distinguées, aux propriétés sociales, etc.. Il est formé d'un ensemble d'habitudes, de manière d'être, de sentir. Or, les habitudes, les manières d'être chez les peuples comme chez les individus, ce n'est pas pour lui, nous le savons, par l'influence du climat qu'il faut, à la façon de Montesquieu, chercher à les expliquer, mais par les institutions politiques et religieuses, par l'éducation, par l'imitation, par le milieu, par la transmission héréditaire. Un peuple qui aura plus d'objets à ses affections, et des objets plus constants, plus invariables, aura plus d'habitudes, plus d'attachement, et par suite plus de caractère; et ce caractère sera plus ou moins fortement prononcé selon que la nation sera plus *une*, plus séparée des

(1) Voir I, 419 et suiv. (*Théor. pouv.*, liv. VII : Influence des climats; caractère national).

autres par une langue ou des mœurs particulières, qu'elle vivra depuis plus longtemps dans le même culte, sous un même gouvernement, sous une même famille régnante, entre les mêmes frontières. La monarchie réalise seule ces conditions; les peuples y doivent donc avoir « beaucoup de caractère », « puisqu'ils ont contracté toutes les habitudes sociales, et qu'ils ont sous les yeux des objets à toutes leurs affections. » Dans une démocratie, au contraire, il ne peut y avoir de caractère national. Où seraient, en effet, les objets des affections et le motif des habitudes? Dans la religion? Mais elle n'est plus souvent ni publique ni commune à tous, elle semble individuelle, et, si elle est publique, le gouvernement, pour des raisons particulières, la tient dans un état de simplicité et les ministres dans un état de dépendance, qui n'inspirent au peuple ni la vénération, ni la dépendance. Dans le pouvoir? Mais il n'est jamais que particulier, individuel, passager, sans attaches à la propriété ou à la famille.

Dans la démocratie, au lieu d'habitudes, on a des opinions, au lieu de souvenirs des raisonnements, en place de sentiments des pensées. Aussi accueille-t-on volontiers toutes les nouveautés : on exalte les vertus des étrangers, et on ne se lasse pas de leur faire des emprunts; et par ce perpétuel changement de mœurs qui n'ont pas de racine dans le sol du pays, on finit par dissoudre le caractère national. Dans la monarchie, au contraire, sentiments, souvenirs, habitudes ont le pas sur les pensées, les raisonnements, les opinions. Aussi veille-t-on avec un soin jaloux à ce que rien ne vienne altérer la religion, la langue, les institutions, l'éducation, l'administration, et jusqu'à la littérature et à l'art; on se défie des nouveautés, du goût excessif des voyages, des usages et modes importés du dehors, de toute imitation des étrangers dont on semble avouer par là la supériorité; le peuple prend ainsi une haute opinion de lui-même (ce qui ne va pas, il est vrai, sans une opinion moins avantageuse des autres peuples), et le caractère national se maintient dans sa pureté, tel que l'ont formé la constitution et les mœurs.

Ainsi sous quelque point de vue que Bonald envisage la monarchie et la démocratie, il est toujours ramené à l'opposition du social et de l'individuel, du général et du particulier, de la nature et de l'homme, du nécessaire et de l'arbitraire. D'un

côté il voit la fixité, la continuité, la tradition, et de l'autre l'instabilité, les changements brusques, le manque de lien entre les générations; ici, l'ordre et la paix dans la hiérarchie, là le trouble et l'anarchie dans le défaut de subordination; ici, la parfaite distinction et là la plus complète confusion de tous les éléments de la société.

Bonald compare (1) le monarque à la clef de voûte d'un édifice. De même que celle-ci ne soutient pas, à proprement parler, par son effort les différentes parties de la maçonnerie, mais seulement les maintient à leur place par sa position, de même le monarque ne conserve pas la société par son action, mais par sa seule existence : son action, surtout trop fréquente, troublerait l'organisme social, tandis que sa seule présence, en maintenant à leur place les divers rouages, assure l'intégrité du tout. Poussant plus avant la comparaison, il voit dans les parties les plus éloignées de la clef, « qui forment peu de *saillie* » et semblent se maintenir par elles-mêmes, l'image du peuple, « partie nécessaire et primitive de la société ». Les parties immédiatement supérieures, qui prennent plus de courbure et plus de saillie et dont l'assiette est plus dépendante de la clef, représentent les secondes classes de la société. Au-dessus viennent les parties les plus voisines de la clef, qui ne peuvent se soutenir sans elle et qui la soutiennent à leur tour, si bien qu'elles se maintiennent ou tombent ensemble : c'est le ministère de la société politique et le ministère de la société religieuse, la noblesse de l'Etat et la noblesse de la religion, parties nécessaires et indissolubles de la constitution monarchique et « voisines du trône dont elles partagent l'éclat et les revers ». La plus étroite solidarité unit entre elles toutes les parties de la voûte : les inférieures supportent les supérieures et celles-ci à leur tour couvrent les premières et assurent leur stabilité par leur pression; quand la clef et les parties avancées de l'arche tombent, « le fleuve emporte les piles et engloutit dans son gouffre jusqu'à l'humble moëllon, qui jusque là avait bravé la violence des eaux ». C'est bien là, pour Bonald, l'image de la monarchie, en opposition à la démocratie. Ici, des individus, rien que des individus, une véritable poussière d'individus que rien n'agrège : les matériaux d'un

(1) I, 180, et note 2 (*Théor. pouv.* liv. I, chap. VI).

édifice, mais non l'édifice lui-même. Là, des familles, des professions, des corps dans une forte cohésion et une mutuelle dépendance : un édifice qui se soutient par la seule superposition des matériaux qui le composent, mais qui croule en revanche, entraînant tout dans sa ruine, si une pierre manque ou n'est pas à sa place.

CHAPITRE VII

LA DOCTRINE POLITIQUE

(*Fin*)

DE L'ADMINISTRATION PUBLIQUE ET DE L'ÉDUCATION SOCIALE (1)

Bonald a soin de dire (2) qu'il ne faut pas s'attendre à trouver ici des *vues*, des *plans*, des *systèmes*. Il entend bien ne pas s'écarter des institutions anciennes, qui sont des institutions *nécessaires* ou *sociales*, puisqu'elles sont dans la nature de la société. Il veut seulement en développer l'esprit, en expliquer les motifs et en faire apercevoir la liaison avec les principes de la constitution. (Il s'excuse même du petit nombre d'idées *neuves* ou *nouvelles* qui ont pu, presque à son insu, se glisser dans cette matière qui ne comporte que le moins possible d'innovation).

I

DE L'ADMINISTRATION PUBLIQUE (3)

Nous avons dit que l'Administration, régime de la société, doit découler de la Constitution, qui en est le tempérament, et qu'elle peut être d'autant moins rigoureuse et minutieuse que celle-ci est plus forte et plus naturelle. (On doit plutôt sentir l'*influence* que l'*action* de l'administration). C'est le principe que Bonald se propose d'appliquer dans le détail

(1) C'est le titre de la IVe partie de la *Théorie du pouvoir* (I, 741 et suiv.) divisée en deux livres : I, L'éducation sociale, II, L'administration publique. La 3e partie de la *Législation primitive* (I, 1351 et suiv.) est consacrée à l'Education sociale; dans les livres II et III de la 1re partie, il est traité de l'Administration (I, 1210 et suiv.).

(2) I, 741.

(3) Dans la *Théorie du pouvoir*, Bonald traite d'abord de l'éducation, qui est la condition préalable et nécessaire de l'administration. Nous parlerons d'abord de l'administration, dont l'organisation découle des principes qui viennent d'être posés.

de l'organisation administrative, qu'il divise en *administration intérieure* et en *administration extérieure* (1).

I. *Administration intérieure.* — L'Administration intérieure se subdivise (sur le modèle même de l'homme, qui est volonté, pouvoir et force) en *administration religieuse* (volonté générale, ou religion publique), en *administration civile* (pouvoir général ou royauté) et *en administration militaire* (force générale ou professions sociales).

1° *Administration religieuse.* — La société religieuse est composée, comme la société politique à laquelle elle doit être étroitement unie, d'hommes et de propriétés. Le *pouvoir politique* doit protéger les hommes de la religion (ou ses ministres) et les propriétés de la religion contre les actes extérieurs qui tendraient à nuire aux uns ou aux autres. Mais, en tant qu'hommes, les ministres de la religion sont susceptibles d'avoir une volonté dépravée, dont les actes extérieurs sont nuisibles à la société religieuse. Ces actes, le pouvoir politique doit les réprimer ou les prévenir. Il les réprimera par les lois auxquels les ministres de la religion sont soumis; il les préviendra par le bon choix de ces ministres.

La garantie d'un bon choix est d'une façon générale dans les conditions suivantes : l'éducation de la famille et l'éducation particulière de la profession, la présentation du sujet par ceux qui peuvent le connaître (c'est-à-dire par les membres de la profession), le choix par celui qui peut le distinguer, l'approbation ou l'agrément de celui dont il dépend dans la hiérarchie de la profession à laquelle il se destine. Appliquons ces principes aux choix des évêques et des curés. Nous aurons d'abord l'éducation ecclésiastique, qui fait des prêtres. Et qu'on ne parle pas ici, pas plus qu'ailleurs du reste, de vocation : très peu d'hommes, déclare Bonald, naissent avec une disposition particulière pour un état déterminé; la plupart naissent indifférents à tout ce que la société veut faire d'eux; ceux à qui la nature a donné un bon esprit, un cœur sensible et un corps robuste, sont capables de remplir avec une égale distinction les fonctions les plus opposées. Ce sont les familles qui font les vocations : dans certaines d'entre elles se forment des *habitudes de vocation ecclésiastique*, qui ne sont pas.

(1) Voir *Théor. pour.* IV^e^, liv. II, section I-IV (I, 775 à 795 à 950).

pour cela, dit-il, des *vocations d'habitude*. Après l'éducation, il préconise pour les évêques, la présentation au roi, par un conseil d'évêques, d'un certain nombre de candidats, le choix par le roi et la confirmation par le chef de l'Eglise; pour les curés, le choix du successeur par le prédécesseur, qui, l'ayant le plus souvent élevé, le connaît le mieux, et enfin l'approbation par l'évêque.

La religion doit être propriétaire. La propriété est pour elle une garantie de perpétuité et d'indépendance. Elle doit être affectée à l'éducation ecclésiastique, à la subsistance des ministres, à l'entretien du culte, qu'on ne saurait entourer de trop d'éclat, à l'instruction du peuple, à l'indigence, etc.. Des abus sont possibles, mais il appartient à l'administration d'y obvier en faisant des biens ecclésiastiques une distribution éclairée et en en prévenant l'accumulation dans les mêmes mains.

2° *L'Administration civile.* — Bonald suit la division de l'ancien régime en *justice*, *police* et *finances*.

Sous la rubrique *justice*, il ne traite, en réalité, que du ressort et de la composition des tribunaux. Pour le ressort, il est d'avis de l'étendre plutôt que de le restreindre. Il faut, dans chaque province, *un* seul parlement et non une multitude de petites cours, où faute d'affaires, — *les affaires font les hommes* — ne sauraient se former de grands magistrats ni d'habiles jurisconsultes. Ce n'est pas, objectera-t-on, l'intérêt des plaideurs, à cause de l'éloignement ; mais c'est celui de la société, qui est qu'il n'y ait point de plaideurs. Pour la composition des tribunaux, les mêmes principes qui doivent présider à tout choix trouvent naturellement leur application : l'éducation dans les universités qui délivrent les grades requis pour la profession, la présentation par la profession après un cours d'études et une suite d'examens, le choix non par les justiciables, comme le dit la « philosophie », mais par ceux, au contraire, qui ne sont pas justiciables, comme le dit le bon sens (par le seigneur, pour les juridictions inférieures, par le roi pour les tribunaux plus élevés et pour les parlements), enfin l'approbation par la compagnie judiciaire. Des abus restent possibles évidemment et se produiront toujours, mais ils tiennent à l'homme, et non à l'institution : une meilleure éducation, ou sociale ou judiciaire, les fera disparaître. Bonald voit un abus « monstrueux » dans la propo-

sition souvent faite de rétribuer les juges, du moins au civil : la fonction du juge civil, dit-il, regarde l'individu, et ne doit pas être payée par la société; mais au criminel, il en va autrement, la fonction du juge est alors sociale, parce que tous les crimes sont destructifs de la société, et il peut alors, il doit même recevoir des honoraires. L'institution du jury, cette nouveauté « sublime » et « bienfaisante » d'importation anglaise, ne trouve pas grâce devant notre philosophe traditionaliste : elle est, à ses yeux, contre la nature de l'homme social, contre la nature de la société. La nature demande de celui qui est appelé à se prononcer sur la culpabilité d'un accusé, la connaissance des lois, la connaissance des hommes et l'impartialité. Or, quel rapport peut-il y avoir entre de telles conditions et des hommes souvent « sans éducation et sans lettres », des hommes simples et grossiers, des pairs de l'accusé? N'y a-t-il pas plutôt un rapport opposé? Et le jury n'est-il pas le plus sûr moyen d'aboutir à l'impunité du criminel dans les temps ordinaires et à la condamnation de l'innocent dans les temps de faction?

Sous le titre de *police*, il comprend : 1° Le régime municipal des communes, 2° le régime administratif des provinces, 3° les mœurs, 4° les lettres, 5° la bienfaisance publique.

Une *commune* est une grande famille, une petite société, composée des hommes de la commune et des propriétés de la commune. Les officiers municipaux sont comme les pères de cette famille, ou les pouvoirs de cette société, chargés d'en gouverner les hommes et d'en administrer les propriétés. Ils sont, dans la hiérarchie des pouvoirs sociaux, comme le dernier anneau de la chaîne dont le souverain est le premier. Ils n'ont pas une profession, mais simplement une commission, toute temporaire (de deux ou trois ans environ); il ne peut donc y avoir de familles municipales ni d'éducation municipale, comme il y a des familles sénatoriales et une éducation judiciaire. Ils doivent être pris parmi les habitants et les propriétaires de la commune les plus riches et les plus considérés. C'est aux habitants eux-mêmes qu'incombe le choix, mais aux habitants divisés en classes (gradués, bourgeois, marchands, artisans). Les premiers inscrits de toutes les classes sur le rôle des frais locaux forment les électeurs. Les élus sont pris dans chacune des premières classes. Chacun est ainsi le premier de sa classe, et chacun est à son rang : ce n'est pas

l'homme qui passe après tel ou tel autre, mais c'est la profession qui passe après une autre profession.

A l'égard des personnes, les officiers municipaux doivent se comporter comme un père vis-à-vis de sa famille : ils ont à former les mœurs du peuple, à diriger ses habitudes, à réprimer ses passions, à donner l'exemple de l'attachement à la religion et de la fidélité au *pouvoir* de l'Etat, à maintenir la paix dans les familles, l'obéissance envers les maîtres, les égards envers les inférieurs, la bienveillance réciproque entre les citoyens, à pourvoir à la santé, à la subsistance, à la sécurité de leurs concitoyens, à l'éducation du peuple, au soulagement des pauvres, etc.. Pour les propriétés de la commune, (édifices, voies, places, établissements d'éducation, etc.), ils doivent porter leurs soins à leur bon aménagement et à leur ornement, sans crainte de tomber dans le luxe (suivant son principe : le faste pour le public et la modestie pour le particulier) mais en évitant toutefois ces embellissements (comme les théâtres et les promenades, etc.), qui concentrent les jouissances dans les villes, et, pour le plus grand dommage de la société, font déserter les campagnes.

A la différence de la famille, de la commune et du royaume, qui sont des sociétés, avec des hommes et des propriétés, la *province* n'est pas une société; car elle n'a ni hommes, ni propriétés : elle n'a que les hommes et les propriétés de la famille, de la commune et du royaume. Il y a l'homme de la famille, l'homme de la commune ou le citoyen, l'homme du royaume ou le sujet; il n'y a pas l'homme de la province. Il y a la propriété de la famille, la propriété de la commune, la propriété du royaume, mais il n'y a pas la propriété de la province, c'est-à-dire faite pour la province, assurant sa prospérité. Tandis donc qu'il faut à la famille, à la commune, à l'Etat, un pouvoir et un conseil, il n'en faut pas à la province, qui n'est pas une société. Si la province veut être une société, si elle veut un pouvoir et une assemblée collective, c'est, déclare Bonald, la révolution dans l'Etat. Fraction de la grande société qui est l'Etat, elle doit être gouvernée par le pouvoir de cette société et administrée par son conseil. Il lui faut simplement un *délégué* du roi et du conseil royal, un *commissaire*, qui a pour seule fonction d'exécuter les ordres de l'un et d'éclairer les décisions de l'autre. Il est le lien

entre la grande société royale et les sociétés municipales : ce n'est ni le centre, ni la circonférence, mais le rayon qui unit le centre à la circonférence.

C'est dans le Conseil d'Etat que se fera l'éducation du futur commissaire ou de l'intendant de la province. Le roi le nomme; mais ce choix, agréé par le conseil, peut toujours être révoqué, puisqu'il ne donne qu'une commission, et non un office qui serait héréditaire. Une fois nommé, il ne pourra plus être appelé à une autre province. Sinon il ne se considérerait que de passage, et ne remplirait ses fonctions qu'avec dégoût ou impatience : dès lors, plus d'habitudes, plus d'affections réciproques entre l'administrateur et les administrés, plus de connaissances approfondies des hommes et des propriétés sans lesquelles il n'y a ni bon gouvernement ni bonne administration, plus de projets utiles, dont il faut laisser à un autre l'exécution et le mérite; l'intendant n'est plus qu'un inspecteur en tournée. Comme il ne peut par lui-même veiller à tous les détails de l'administration, il aura dans les communes des correspondants ou des subdélégués. Intendants et correspondants doivent être des hommes actifs, laborieux, *allants*, affables pour les administrés, inflexibles pour leurs sous-ordres, cherchant à connaître les hommes et à voir par eux-mêmes les choses, dignes à tous les points de vue de représenter l'autorité suprême.

L'administration doit former les *mœurs*. Celles-ci sont privées ou publiques : les premières se forment par l'éducation domestique, les secondes par l'éducation publique et par l'éducation particulière de la profession. Le gouvernement doit surveiller leur formation, et en particulier les protéger contre l'irréligion, qui les sape dans leur base. Bonald déplore la fureur des spectacles qui, au XVIII[e] siècle, après la capitale avait infesté la province, gagné tous les salons et ôté partout le respect de la religion, des gouvernements et des professions sociales, qu'on y tournait en ridicule. Il déplore que la comédie, qui ne devrait peindre que les mœurs privées, ait mis sur la scène les mœurs publiques du roi, du prêtre, du noble, et que la tragédie ait dégénéré dans les drames, qui représentent dans des attitudes naturelles et de famille, des hommes revêtus de fonctions sociales (1). Il estime que si la culture des lettres peut

(1) Sur les spectacles. Cf. III, 1050 (*De l'influence du théâtre* etc); III, 1074 (*De l'art dramatique et du spectacle*); III, 495 (*Réflexions sur la tolérance*). Cf. ci-dessus p. 10.

embellir la société, elle ne peut la conserver et qu'il importe par suite d'en régler, ou mieux encore d'en diriger l'usage et d'en prévenir l'abus. Il s'élève contre la prétention des écrivains de former un corps. Un corps suppose un travail collectif à une même œuvre; or il n'y a rien de semblable en littérature. Il n'y a pas de familles littéraires comme il y a des familles militaires ou sénatoriales. Il ne peut donc y avoir d'éducation particulière pour l'homme qui se destine aux lettres. Les savants, dit-il, peuvent faire corps, mais non les beaux esprit : c'est à la fois contre la nature des choses et contre l'intérêt des lettres. Mais ces réserves faites sur la fonction sociale (1) des écrivains, Bonald leur témoigne une grande estime. Avec eux il se refuse à confondre une « espèce d'hommes » qu'on ne connaissait pas au temps de Louis XIV et qui a pris une grande importance, mais une importance néfaste, au XVIIIe siècle : les « gens de lettres ». Pour avoir droit à ce titre, point n'était besoin d'avoir fait des pièces de théâtre, des discours, des poèmes, etc., il suffisait « d'enrichir l'almanach des Muses de quelque épigramme bien *précieuse* ou les journaux de quelque *extrait* bien philosophique », ou même de moins encore : d'avoir seulement lu ce que les autres ont fait, d'avoir retenu quelques anecdoctes ou quelques *traits*, et par dessus tout, d'afficher le mépris de toute autorité et la haine de toute religion. Par l'ascendant que ces gens avaient pris sur la société, ils avaient, dit-il, préparé le pays pour un soulèvement général contre les principes conservateurs. C'était, d'un mot, le *parti philosophe* qui, avec la double arme de la liberté indéfinie de la presse et de la tolérance illimitée des opinions, portait des coups à la société et se mettait à l'abri d'en recevoir.

Au nom des mœurs, Bonald se montre inflexible contre la littérature et les arts. Pour leur rendre leur vertu éducatrice, il voudrait qu'on expurgeât de leurs chefs-d'œuvre toutes les impiétés, les obcénités, les absurdités qui y sont trop souvent mêlées. Il demande que l'administration fasse « des éditions châtiées des auteurs célèbres », de Voltaire, par exemple, ou de Montesquieu ou de Rousseau. On laisserait de côté les sophismes, les paradoxes, les immoralités, on séparerait tout ce qui vient de l'individu et n'intéresse pas la société, et on ne

(1) Cf. ce qu'il en dit, au contraire, dans un discours sur la liberté de la presse (ci-dessus, p. 111-112).

publierait rien sans s'être d'abord demandé (seule question à se poser) quel avantage l'homme et la société en peuvent retirer.

Sur la *bienfaisance publique*, la philosophie et la philanthropie ont leur solution qu'on ne manque pas d'acclamer : ce sont *les ateliers de charité*. Bonald relève la vanité d'une telle institution et ses dangers pour la tranquilité de la société (à la voix des factieux de la révolution, les pauvres se sont transformés en brigands). C'est dans la constitution religieuse et politique des sociétés qu'il faut chercher les vrais principes de la bienfaisance publique et les moyens efficaces de réprimer la mendicité. L'homme social, dit-il, « est l'homme et la propriété »; or la nature tend à faire de tous les hommes des hommes sociaux; donc elle appelle tous les hommes à la propriété. Mais l'homme ne peut y parvenir que par le travail, par un travail légitime; donc tout homme doit s'occuper à un travail permis pour devenir propriétaire, et s'élever ainsi au rang d'homme social. L'homme qui travaille est donc l'homme social puisqu'il acquiert quelque propriété, et l'homme qui ne travaille pas est comme hors de la société. Mais, dira-t-on, il se peut qu'il ne travaille pas soit faute de facultés physiques ou morales nécessaires au travail et à l'acquisition de la propriété, soit par paresse ou mauvais vouloir, soit faute de travail. Dans le premier cas, la société politique et la société religieuse doivent pourvoir à sa subsistance, parce qu'elles doivent soulager toutes les misères physiques et morales de l'homme (c'est l'objet des hôpitaux et autres fondations religieuses); dans le second cas, elles doivent agir l'une sur sa volonté, et l'autre sur sa liberté pour le contraindre au travail sans jamais perdre de vue la dignité de l'homme moral; dans le troisième cas, ce n'est pas sur l'administration qu'il faut compter, mais sur des dispositions générales qui permettent à chacun de trouver à s'occuper (dans les propriétés de l'Etat ou chez les grands propriétaires). Il est bon d'ailleurs que le gouvernement ne puisse pas ôter tout aliment à la charité particulière; car, dans une société où il n'y aurait personne à soulager, il n'y aurait que des égoïstes.

Le principe des contributions ou impôts, qui sont le principal objet des *finances*, peut se formuler ainsi : la société ayant pour fin la conservation des hommes et des propriétés

qui la constituent, doit employer, pour leur conservation et pour sa propre conservation, l'homme par le service personnel et la propriété par l'impôt (le premier est dans la nature de l'homme, le second dans la nature de la propriété). Mais l'homme et la proprité appartiennent à la famille avant d'appartenir à la société. Il s'ensuit 1° que la société doit employer plus ou moins l'homme, à mesure que l'homme et la propriété sont plus ou moins nécessaires à la famille; 2° que les exemptions dont jouissent partout, relativement au service militaire, les pères et les aînés de famille sont dans la nature de la société; 3° qu'un emploi uniforme de la propriété, sous le nom d'impôt unique, est contre la nature de la société.

3° *L'Administration militaire.* — Sous ce titre, Bonald traite de la noblesse et de ses fonctions, de l'armée proprement dite et des châtiments et récompenses attachés au bon ou mauvais exercice de la fonction.

La *noblesse* est le corps militaire héréditaire; il est, par sa nature constitutionnelle, défensif. L'*armée* est le corps amovible, et, par son caractère accidentel, offensif. La noblesse était la force de conservation de la société. Elle a été l'objet d'admiration plutôt que d'envie tant qu'elle n'a été riche que de vertus, avide que de périls et de sacrifices; mais du jour où elle a voulu rivaliser de richesse avec le commerçant, de gloire littéraire avec le bel esprit, et se réserver, pour elle seule, l'honneur de servir l'Etat et la juste considération qui en est la suite, elle a vu se former contre elle une ligue de la jalousie et de la vanité et elle a succombé sous le poids de leurs haines réunies. Dans l'armée, il ne faut pas vouloir constamment modifier ce que la nature même des choses a établie. Bonald est ici, comme partout ailleurs, ennemi des changements. La manie de *faire*, dit-il, est essentiellement celle des petits esprits, le goût de conserver, est, au contraire, le caractère des bons esprits. Ce qu'il faut conserver par-dessus tout dans l'armée, ou plutôt ce qu'il faut rétablir, c'est le respect pour la religion et les mœurs : il suffit d'ailleurs pour cela du bon exemple des officiers, qui devront être moins jeunes, et du bon choix des aumôniers. Non qu'il faille faire de chaque soldat un homme religieux, mais il faut inspirer à tous un respect général pour la religion, comme il y a un respect général pour l'honneur.

Il faut porter l'homme au bien et au bon accomplissement de sa fonction par les *récompenses* et le détourner du mal et du mauvais accomplissement de sa fonction par les *châtiments*. Mais quelles sont les actions que la société punit et celles qu'elle doit récompenser? Il faut, pour cela, commencer par distinguer l'homme de la famille, ou homme naturel, et l'homme de la société, ou politique ou social. La société ne peut récompenser que l'homme qui lui appartient, l'homme politique ou social. Les vices des hommes, la société n'a pas à les connaître, tant qu'ils restent dans l'intérieur de la famille ou de l'homme naturel; mais s'ils se manifestent par des actes, s'ils deviennent, pour ainsi dire, sociaux ou publics, ils relèvent de la société qui les punit suivant leur gravité. De même pour les vertus, la société ne les connaît et ne les récompense que dans leurs manifestations publiques, sociales. C'est à la religion seule à punir ou à récompenser les vices ou les vertus domestiques. Bonald s'élève contre les institutions de *rosières* — si multipliées de nos jours — et les prix de vertu décernés par des académies,— institutions fausses et corruptrices,— dit-il, parce qu'elles érigent, contre la nature de la société, les vertus domestiques en vertus sociales, et les devoirs d'homme naturel en fonctions d'homme politique.

L'homme de la société, celui qui exerce une profession ou fonction sociale, a des devoirs particuliers à remplir, et il doit être puni ou récompensé, selon qu'il les remplit ou les néglige. L'officier et le noble qui ont démérité de la société, sont punis de la *dégradation*, c'est-à-dire qu'ils sont exclus de leur fonction publique, mis hors de la société et renvoyés à leur famille (et non pas simplement placés en un grade inférieur ou dans le troisième ordre, d'où ils pourraient s'élever à un rang supérieur). Ils doivent, en revanche, recevoir une récompense pour leurs actions de vertu qui supposent un sacrifice au-dessus de leurs devoirs : cette récompense, principalement pour les militaires doit consister en une décoration (1).

II. *Administration extérieure*. — Sous cette division, qui correspond, chez l'homme, aux relations avec ses semblables, Bonald traite du commerce et de l'industrie, des colonies, et du « système politique extérieur ».

(1) Il signale les bons effets de la Croix de Saint-Louis (il en sera lui-même, plus tard, titulaire).

Ce n'est pas en négociant, dit-il, encore moins en agioteur, qu'il considère le *commerce*, mais en politique et dans ses rapports généraux avec la société propriétaire et agricole, « seule société politique qui soit dans la nature et qui mérite le nom de société ». C'est sans beaucoup de sympathie qu'il en parle : nous savons d'ailleurs les préventions que, du point de vue strictement politique, il nourrit contre lui et contre les grandes villes où il se développe naturellement. Retraçant les origines de l'échange et de la monnaie, il voit dans l'apparition d'un signe purement fictif qui se substitue à celle-ci, dans l'apparition du papier de banque le germe de toutes les révolutions. Grâce à la possibilité d'exprimer sous un petit volume une quantité immense de numéraire (un faible enfant peut, dit-il, tenir dans sa main le prix et le sort d'un royaume), il n'y a plus de bornes à l'ambition, plus de frein au crime : avec deux lignes d'écriture sur un chiffon de papier, on peut payer la perfidie d'un ministre, la trahison d'un général, l'éloquence d'un factieux, l'audace d'un assassin, la subversion de tout un royaume et le sang même des rois. Tout se tient : cette facilité funeste de réduire les plus grandes valeurs sous le plus petit volume, puissant moyen de révolution, résulte *nécessairement* de l'accroissement du numéraire; l'accroissement du numéraire résulte *nécessairement* du commerce; donc, conclusion du raisonnement, l'extension du commerce est un principe *nécessaire* de révolution dans la société.

Dès que le commerce sort de son rôle, qui est uniquement de procurer à la société les denrées nécessaires que son sol ou son industrie lui refusent, en les échangeant contre le superflu de son sol et de son industrie, il va contre les intérêts de la société. Par l'échange de denrées qui ne sont pas de première nécessité, il crée des besoins factices, qui deviennent aussi impérieux que les besoins naturels; il met, sous le rapport de la subsistance et du travail, les nations sous la dépendance les unes des autres : que, pour une cause quelconque (guerre, épidémie, etc.), l'échange soit interrompu, c'est aussitôt, dans le peuple, une grande souffrance, qui, habilement exploitée par les ambitieux, engendre les révolutions. Par l'étalage du luxe, par les spéculations, par l'agiotage, il met au cœur des hommes la cupidité, qui est la source des guerres. Enfin, l'accroissement sans mesure des exportations et des importations donne

naissance à de nombreuses industries qui, malgré la nature ou sans la nature, s'établissent en des lieux où rien ne les appelait, et y déterminent ces vastes agglomérations ouvrières où, loin des vertus champêtres, dans la corruption et le vice, fermente toujours la révolution.

L'industrie ne se justifie, pour Bonald, que si elle tient en quelque sorte son privilège de la nature elle-même : par exemple des mégisseries et des fabriques de draps près de quelques rivières dont les eaux sont propres à l'apprêt des peaux, au lavage des laines ou à la teinture des draps (1), ou des manufactures d'armes pour des raisons analogues, ou des fabriques de fromages dans certaines caves (2) ou dans quelques terrains, etc.. La nature n'établit des fabriques que pour des objets de première nécessité, et elle en rend l'établissement indépendant des hommes et des événements. La seule affaire de l'administration, pour les privilèges, encouragements ou secours qu'elle accorde à l'industrie, doit donc être de consulter la nature. Si elle va contre elle, elle ne saurait faire œuvre durable : ses efforts n'aboutissent tôt ou tard, qu'à des déplacements sans objet et à des dépenses sans utilité.

C'est trop souvent au détriment de l'agriculture, qui est la vraie source des richesses pour un Etat, que l'industrie se développe : la fabrique enlève à la charrue des bras, qu'elle-même d'ailleurs ne peut pas toujours utiliser. Voilà la grande manufacture qu'il faut encourager : l'agriculture. Elle est la véritable fabrique des productions nationales; c'est le grand atelier de la nature, le seul qui laisse l'homme à la terre et la famille à la propriété.

Les *colonies* sont, pour le repos d'un pays, un débouché naturellement ouvert à tous ceux que le besoin de changer de place, ou le désir de faire fortune, ou quelquefois des écarts de caractère, entraînent loin du sol natal. Mais il est dans la nature des choses que des établissements, qui ne sont d'abord qu'un prolongement de la mère-patrie, voient peu à peu se relâcher le lien qui les y rattache, et finissent par s'en séparer complètement. Tel un enfant qui grandit et qui pourra bientôt se passer de ses parents et fonder une nouvelle famille. Mais de même que cette famille nouvelle conserve avec celle dont elle

(1) Il songe évidemment à sa ville natale, à Millau.
(2) Il vise manifestement Roquefort, non loin de Millau.

s'est séparée des relations de respect et d'amitié, de même la colonie, malgré son indépendance, n'en garde pas moins avec la métropole de précieux rapports à l'avantage de chacune.

Sur le *système politique extérieur*, Bonald se contente d'établir les principes : les circonstances, dit-il, interdisent les détails. Ces principes, dont il fait l'application à la France monarchique et à la « France République », peuvent se résumer de la façon suivante. Le système politique d'une société ne doit être que la connaissance parfaite de ses intérêts extérieurs appliquée à ses relations avec les autres sociétés. Or, une société n'a qu'un intérêt intérieur ou extérieur, celui de sa conservation. Donc l'intérêt d'une société est dans la constitution monarchique, puisque la constitution monarchique est un principe de conservation. Donc, plus un Etat est constitué, ou monarchique, plus son système de politique est fixe et invariable, parce que plus il a de constitution, plus il a de principe de conservation. Donc un Etat naissant ne peut avoir de système politique fixe et déterminé, parce que son intérêt est de s'agrandir plutôt que de se conserver. Donc les républiques n'ont pas de système politique, parce qu'elles n'ont pas de principe de conservation : une république est toujours comme un Etat naissant, parce que toujours elle cherche à s'agrandir, et elle cesse de se conserver dès l'instant qu'elle cesse de s'agrandir.

Une société a presque toujours deux systèmes politiques : celui de ses administrateurs et le sien propre ou celui de la nature. Le premier se compose trop souvent des erreurs et des passions des administrateurs. Le second est le résultat de la constitution de la société et de sa position combinées avec la constitution et la position de ses voisins : c'est un rapport *nécessaire* dérivé de la nature des choses. Celui-ci tend donc invariablement à prédominer sur l'autre. Aussi les traités entre les souverains et les alliances entre les peuples ne sont-ils jamais que des nœuds fragiles et des conventions incertaines : si la nature n'a pas donné ses pouvoirs aux négociateurs, elle ne ratifie pas les traités.

Une nation doit toujours veiller avec le plus grand soin à ne pas laisser engourdir sa force militaire : elle peut avoir à faire la guerre. Un homme peut bien faire le sacrifice de son ressentiment, mais une nation ne doit jamais faire celui de sa

dignité. L'indépendance et la considération constituent la propriété d'une nation. Si elle vient à les perdre, elle peut être encore un peuple, mais elle n'est plus une puissance. Pour repousser une injure, c'est moins sa force que son honneur qu'elle doit consulter; elle ne doit pas oublier que, pour une nation, c'est combattre avec succès que de combattre avec gloire. Elle ne doit toutefois faire la guerre que lorsqu'elle a épuisé tous les moyens d'obtenir justice : elle doit craindre beaucoup plus l'affaiblissement de l'esprit public que la perte de quelque partie de son territoire.

Tel est, en résumé, le système d'administration dont Bonald trace le plan dans la *Théorie du pouvoir* et qu'il reprend de façon sommaire, mais en ses grandes lignes, dans la *Législation primitive* (1). C'est sur le modèle de l'organisation de l'ancienne France qu'il l'établit : il élève, il est vrai, son modèle à la perfection et voit les institutions telles qu'elles auraient dû être selon ses principes, bien plutôt que telles qu'elles ont été en réalité. Il témoigne constamment d'une double préoccupation. D'une part, il veut une organisation où l'individu par lui-même ne soit rien mais ait sa raison et sa fin dans le corps (famille, profession ou fonction), auquel il appartient, une organisation où l'intérêt particulier se sacrifie spontanément à l'intérêt général et où la vie matérielle soit toujours subordonnée à la vie morale. L'objet de l'administration n'est pas d'assurer le bonheur ou le plaisir des individus, mais de leur apprendre la vertu et le dévouement au bien général. Tous les devoirs de l'Etat peuvent se résumer en ces mots : « Il fera peu pour les plaisirs des hommes, assez pour leurs besoins, tout pour leurs vertus. » (2) D'autre part, (et s'il suit par là la direction des derniers siècles, il faut avouer qu'il ne s'inspire guère des origines de la constitution monarchique), il veut introduire l'unité et l'uniformité dans tous les organes de la vie administrative, dans l'Etat, dans la commune, dans la province : ne va-t-il même pas, dans son désir d'uniformité, jusqu'à ôter à cette dernière la personnalité qu'elle avait longtemps conservée sous l'ancien Régime et que la Révolution (on

(1) Sous une forme plus systématique peut-être, mais un peu sèche (liv. II, chap. IV, VIII, XI).

(2) I, 1248 (*Légis. prim., liv. II*, chap. XII).

lui en fera précisément un grief au nom des principes monarchiques) a entendu détruire : « Unité et toujours unité » (1), telle est sa devise.

Ce double souci du bien public et de l'uniformité, nous allons le retrouver dans le système d'éducation qu'il propose pour préparer les hommes à la tâche de l'administration.

II

DE L'ÉDUCATION SOCIALE (2)

Bonald ne sépare pas l'administration de l'éducation. Celle-ci est nécessaire à celle-là. L'homme, dit-il, essentiellement dépravé par nature, corrompt ou tend à corrompre l'administration : il faut donc *perfectionner* l'homme avant de lui permettre d'administrer l'Etat; il faut faire son éducation. Il a ainsi le mérite d'avoir bien senti toute l'importance de l'éducation dans la société, et d'avoir compris qu'il y a là pour l'Etat un devoir primordial qui lui incombe. Je me garderai bien d'écrire, dit-il, et sur la constitution et sur l'administration et sur l'éducation, si j'avais à prouver la nécessité de l'éducation ou à en relever les avantages. Et il met en épigraphe à la partie de la *Législation primitive* qui traite de l'*Education dans la société* ces mots de Leibniz qui expriment fortement sa pensée : « J'ai toujours pensé qu'on réformerait le genre humain, si l'on réformait l'éducation de la jeunesse. »

La Révolution a eu, pour lui, le grand tort, dans l'organisation de l'enseignement, de confondre les différentes sociétés auxquelles l'homme appartient, de ne pas distinguer l'homme de la famille et l'homme de l'Etat, l'homme privé et l'homme public. Qu'en est-il résulté? Un système d'éducation qui, fait pour tout le monde en général, ne convient à personne en particulier et qui n'est pas plus propre à former l'homme

(1) I, 809 (*Théor. pour.*, IIIe sec., II, chap. I).

(2) IIIe partie de la *Théor. pour.* (section I) et IIIe partie de la *Légis. prim.*, (mêmes plans, mêmes titres de chapitres, et souvent mêmes termes). Cette dernière est destinée à éclairer le gouvernement qui, en vue d'« un établissement public d'enseignement » venait « d'interroger les autorités locales sur les anciens moyens d'éducation qui existaient en France ». Si c'est un devoir, dit Bonald, de « dire la vérité aux gouvernements » même lorsqu'ils la repoussent, c'est un bonheur de la leur offrir, lorsqu'ils la cherchent ». Voir ci-dessus Ire partie, chap. I parag. IV et V, les rapports de Bonald et de Bonaparte.

pour la société domestique que pour la société publique. Il faut donc rompre avec cette méthode. A la question : quelle éducation doit-on donner à l'homme, il faut chercher la réponse dans la société pour laquelle l'homme doit être préparé, dans le milieu où il aura à appliquer ses connaissances et à exercer son action. S'il est destiné par sa naissance ou s'il se destine par son propre choix à remplir une fonction ou profession publique ou sociale, il doit recevoir une éducation publique ou sociale. S'il se destine à exercer une profession naturelle ou privée, il ne peut recevoir qu'une éducation domestique ou particulière. Il y a donc d'une part l'éducation sociale ou publique, qui est celle que l'homme reçoit dans la société et pour la société, et d'autre part l'éducation domestique ou particulière, qui est celle que l'homme reçoit dans sa famille et pour sa famille. La religion étant inséparable et de la famille et de l'Etat, l'une et l'autre éducation doivent être religieuses.

L'éducation sociale ne peut commencer que lorsque l'enfant est arrivé à l'âge (8 à 11 ans) auquel la société a besoin de lui. Jusqu'à ce moment, il doit recevoir l'éducation domestique. L'homme est naturel avant d'être politique; il appartient à la famille avant d'appartenir à la société. L'éducation domestique précède donc naturellement l'éducation sociale : elle est la seule que beaucoup aient à recevoir.

1° *Education domestique ou particulière.* — Trois sortes de personnes sont « *dans* la société, plutôt que *de* la société », appartiennent à la société naturelle plutôt qu'à la société politique : ce sont les enfants, les femmes et le peuple. Ils n'ont donc droit qu'à l'éducation domestique.

L'homme est esprit, cœur et sens. Mais de ces trois facultés, l'enfant ne possède que les deux dernières. C'est à les développer que devra s'attacher l'éducation. Pour qu'elle fût faite de façon rationnelle et utile à la société, Bonald aimerait que le gouvernement fît publier là-dessus un petit ouvrage fort simple et à portée des mères de famille, « *de toutes les mères de famille* » : ce serait, dit-il, rendre sociale ou publique l'éducation, même domestique, que de la rendre ainsi uniforme (1). L'ouvrage aurait deux parties : l'une relative au phy-

(1) I, 746. « Or, dans la société, il faut, si c'est possible, tout *socialiser* ou *généraliser*. »

sique de l'enfant, l'autre au moral. Pour le physique ou les sens, on proscrirait toutes les nouveautés (venues de l'étranger ou de la philosophie) qui n'auraient que le mérite de la nouveauté : point de ces immersions perpétuelles et de ces lavages à l'eau froide qui ne valent pas mieux que l'air pour endurcir le corps ; des vêtements légers, la tête et le cou découverts, les cheveux coupés, une nourriture saine et réglée, un lit fort dur, voilà ce qui convient. Pour le moral, pour la formation du cœur, ce qu'il faut ce sont des sentiments plutôt que des instructions, des habitudes plutôt que des raisonnements, de bons exemples plutôt que des leçons. Gardons-nous d'élever l'enfant selon les préceptes de l'*Emile* : ce serait trop tard de ne lui parler de ses devoirs que lorsque les passions lui auront déjà parlé de leurs plaisirs, et de ne lui parler de Dieu que lorsqu'il pourra le comprendre : autant ne pas lui en parler du tout.

Le peuple n'est, comme l'enfant, que sens et cœur : il est retenu dans cet état par ses occupations purement mécaniques. Il faut donc se borner également à développer ses sens et à former son cœur; c'est suffisant pour les professions purement domestiques ou particulières, auxquelles il est destiné. Son esprit n'a pas besoin d'être cultivé : on ne pourrait que lui donner des demi-connaissances, et les demi-connaissances « font la honte et les malheurs de la société ». La raison du peuple doit être ses *sentiments* : avec le cœur, on la forme. Cependant, comme même dans cette classe de la société, il se trouve des esprits que la nature élève au-dessus de leur milieu et qu'elle destine à exercer une profession utile à la société, il faut, pour qu'ils puissent remplir cette destination, que la société leur donne les premiers éléments des connaissances, que d'elles-mêmes ni la nature, ni la raison ne pourraient leur donner : c'est l'objet des « petites écoles » des villes et des villages, où l'on apprend à lire et à écrire, et les principes de la religion et de l'arithmétique. Toutefois qu'on ne se leurre pas de la chimère qu'il y a un grand nombre d'esprits « enfouis » et que, pour les faire apparaître, on ne néglige point de cultiver les bonnes dispositions des autres : ce serait agir comme le propriétaire qui négligerait la culture de ses champs pour y trouver des mines. Du reste, il ne faut pas croire qu'il est nécessaire au bonheur physique

et au bonheur moral de l'homme qu'il sache lire et écrire. Ce n'est même pas nécessaire à ses intérêts. Il y a des garanties plus efficaces contre la friponnerie et la mauvaise foi, et la société les lui doit. De la religion, des mœurs et une aisance honnête, voilà, conclut Bonald qui préconisait d'abord la diffusion de l'enseignement et qui lui fait en somme un certain crédit, voilà ce qu'il faut à tous les hommes ; des sentiments, de bons exemples, et du travail, voilà ce qu'il faut au peuple.

L'éducation religieuse est donc à la base de l'éducation domestique et, par elle, de l'éducation publique. Pour en assurer l'unité, Bonald préconise l'adoption dans tout le royaume d'un catéchisme, le même pour tous, où chacun apprendrait, de la même façon, les principes de la religion et de la morale.

Les corporations complétaient utilement, sous l'ancien régime, l'éducation des enfants du peuple. Ces corps de famille, « où la religion fortifiait par ses pratiques, les règlements de l'autorité civile », offraient, entre beaucoup d'autres, ce précieux avantage de contenir, par le pouvoir un peu dur des maîtres, une jeunesse grossière que les nécessités de la vie obligeaient à quitter de bonne heure le foyer familial et qui, soustraite au pouvoir paternel, se dérobait par son obscurité, au pouvoir politique. A l'enfant qui allait de ville en ville, ils donnaient du travail et, ce qui est préférable, protection et surveillance. Mais la philosophie, ce « dissolvant universel », n'a cessé de les attaquer et d'en poursuivre la destruction, sous le vain prétexte « d'une concurrence qui n'a tourné au profit, ni du commerçant honnête, ni des arts, ni des acheteurs ».

2° *Éducation sociale ou publique.* — Nous savons que, pour Bonald, tous les hommes n'ont pas *droit* au pouvoir, mais que tous, ou plutôt toutes les familles, ont le devoir de se mettre à même, par le résultat naturel de leur travail, de passer de l'état purement domestique de société, où l'on ne s'occupe que de soi et de ses propres intérêts, à l'état public, où l'on s'occupe du *service* des autres et où, affranchi du souci d'acquérir, on n'a qu'à vaquer à la profession honorable du ministère public. Aux enfants des familles qui aspirent ainsi à remplir des fonctions publiques et de celles qui ont déjà cet honneur et cette charge, une éducation spéciale est nécessaire;

mais simplement « permise » à ceux-là, elle est « obligée » pour ceux-ci. Un gouvernement sage a le devoir de l'organiser. Et, comme la fin à atteindre est publique ou sociale, comme il s'agit pour la société de faire de l'homme un être qui lui soit utile, tout dans cette éducation aura un caractère public, et les établissements, et les maîtres, et l'instruction.

Mais cette éducation publique qui, vers la huitième année, succédera à l'éducation domestique, ne doit être nullement une éducation particulière pour chaque profession sociale. Il ne s'agit pas, en effet, de former des gens d'Eglise, des militaires, des magistrats, etc., mais, ce qui est différent, des hommes capables de devenir magistrats, militaires, etc.. Une fois l'homme formé, c'est dans la profession que s'apprendra le métier.

Les *collèges*, seront répartis à peu près également dans les diverses provinces ou divisions de l'Etat et en rapport avec les familles qui *doivent* ou *peuvent* faire donner à leurs enfants l'éducation publique. Chaque établissement aura de 300 élèves au moins à 500 au plus : c'est une condition de discipline. Placés à la campagne, ils n'auront que des internes : des externes ne recevraient que l'instruction; or, l'éducation doit être donnée à tous. C'est à un corps de *maîtres*, et à un corps religieux, que l'éducation sera confiée. En effet, dit Bonald, élever les hommes sociaux, les hommes qui doivent former la société, c'est élever la société; or, la société est un être perpétuel; donc, il faut un instituteur *perpétuel*. D'autre part la société ne peut être élevée ni dans un même lieu ni dans une même personne; il faut donc un instituteur *universel*, c'est-à-dire un instituteur qui puisse élever à la fois des personnes différentes et en différents lieux. De plus, la société est *une*, et, malgré la diversité des temps et des lieux et la multiplicité des personnes, elle doit recevoir une éducation uniforme; il faut donc un instituteur *uniforme*, qui puisse donner la même éducation dans tous les temps, dans tous les lieux et à toutes les personnes. La conclusion est donc qu'il faut un corps; car, seul un corps, chargé de l'éducation, peut être *perpétuel*, *universel*, *uniforme*. Mais ce corps ne saurait être un corps laïque; car un corps laïque, pouvant se dissoudre à la volonté de ceux qui le composent, n'est pas perpétuel, et n'étant pas perpétuel, ne peut être universel ni uniforme; puis, les laïques ont ou peuvent

avoir une famille à laquelle ils appartiennent toujours beaucoup plus qu'à la société. Donc il faut un corps religieux, un *ordre*.

Bonald tient particulièrement à l'uniformité. Dans le gouvernement, dans l'administration, dans la religion, nous l'avons vu réclamer partout l'unité. Pour l'éducation, le souci de l'unité est porté à l'extrême. Même vêtement, même nourriture, même instruction, même distribution dans les heures de travail et de repos, mêmes maîtres, mêmes livres, mêmes exercices, uniformité en tout et pour tout, dans tous les temps et dans tous les lieux, depuis Brest jusqu'à Strasbourg et depuis Dunkerque jusqu'à Perpignan. La seule tâche du ministre de l'Instruction doit être non pas de faire des ordonnances, mais d'empêcher que d'autres n'en fassent : il doit prévenir toutes les innovations, même les plus indifférentes en apparence, qui, à la faveur du nombre et de l'éloignement des établissements, pourraient s'y glisser.

Entre les *élèves* des collèges, il faut distinguer les enfants des familles sociales et les enfants des familles qui aspirent à devenir sociales. Pour les premiers, l'éducation publique est obligatoire. Mais si les familles n'ont pas les moyens de la faire donner? Alors, répond Bonald, qui sent toute l'importance du devoir de la société, c'est à la société à le faire à leur place : elle doit venir à leur secours, et en le faisant, c'est son propre intérêt qu'elle sert. On l'avait bien compris jadis, dit-il : la plupart des fondations pieuses, faites par la noblesse dans les premiers siècles de la monarchie, n'avaient-elles pas pour principal objet l'éducation sociale? Les monastères n'étaient-ils pas, à l'origine, des collèges? Mais, objectera-t-on, n'en résultera-t-il pas pour l'État des dépenses considérables? C'est vrai; mais cette dépense est dans la nature de la société; car, c'est à la société, et non aux familles, qu'il importe qu'elles remplissent leurs engagements envers la société : donc cette dépense est *nécessaire*, et par là même elle est possible. Il ne faut pas craindre de dire que l'éducation doit être le premier objet de dépense de la société, comme il doit être le premier objet de dépense de la famille. Qu'on mette, d'ailleurs, en balance l'argent ainsi dépensé et celui que, par une bonne éducation de la jeunesse, on économise en frais de justice criminelle et de maisons de force, et on se convaincra,

dit justement Bonald, que l'Etat fait encore une économie. Mais pour les enfants des familles qui n'exercent pas encore une profession sociale, l'Etat ne saurait se charger des frais de leur éducation (il ignore, en effet, s'ils auront la volonté ou le pouvoir d'embrasser la profession qu'ils visent, ou si la famille aura les qualités nécessaires pour s'élever d'elle-même au rang social) : il ne peut que les admettre dans ses établissements, s'ils en ont les moyens, et leur donner ainsi la facilité d'êtres utiles à la société.

La répartition des élèves dans les établissements publics se fera par arrondissement déterminé. C'est là une condition absolument nécessaire : sinon, si c'était au choix des familles, tel collège pourrait regorger d'élèves tandis que tel autre n'en aurait pas assez; toute proportion serait détruite entre eux. Puis, il est bon que les enfants d'une même contrée soient élevés ensemble : celà fortifie les liens puissants et précieux de parenté, d'amitié, de voisinage, de patrie commune. Il est bon aussi que les enfants soient élevés à proximité et presque sous les yeux des parents. Ce qui n'empêche pas Bonald de poser en principe que, hors les cas de maladie grave, ou sauf exception jugée nécessaire par le supérieur, les parents ne pourront voir leurs enfants qu'un nombre de fois déterminé par an. Toute communication avec le dehors doit être supprimée : l'enfant n'ira jamais dans sa famille, il ne sortira du collège que pour n'y plus rentrer. Enfin, entre les élèves règnera la plus rigoureuse égalité.

Pour tout ce qui a rapport à *l'entretien physique* des enfants, (logement, vêtement, nourriture, soins du corps et de la santé, heures du travail et du repos, exercices et jeux), Bonald, dans la *Théorie du pouvoir*, s'en interdit les détails. La fin qu'on doit se proposer étant d'exercer les forces du corps plutôt que de régler leurs actions, il faut apprendre aux enfants à courir, à sauter, et non à monter à cheval et à tirer des armes : les exercices proprement dits, qui sont un des premiers devoirs de l'homme destiné au service militaire, doivent être renvoyés à la sortie du collège, parce qu'ils forment une distraction trop forte aux études de l'esprit. Il est un exercice qu'il recommande toutefois dès le collège, et même de très bonne heure : c'est la danse, parce qu'elle « forme les enfants à se tenir en public » avec grâce et décence,

Le but de l'éducation publique étant moins de former des hommes publics que des hommes en état de le devenir, *l'instruction* doit viser à ouvrir l'esprit plutôt qu'à le cultiver. (Bonald veut évidemment dire : qu'à le meubler de connaissances nombreuses). Aucune étude ne lui paraît plus propre à ouvrir l'esprit que celle de notre propre langue, qui est la plus fixée et la plus répandue des langues modernes, et celle de la langue latine, qui, au point de vue social, offre le triple avantage d'être la plus générale « quant aux lieux et aux professions » (elle est la langue de la religion chrétienne, de la médecine, de la jurisprudence, etc.), de contenir le plus grand nombre d'ouvrages capables de former le cœur et l'esprit, et d'avoir la plus grande analogie avec la « langue naturelle » et avec le plus grand nombre de langues vivantes. La littérature latine et la littérature française, par le caractère élevé, général et humain des sentiments qu'elles expriment, sont les plus aptes à former l'homme social : c'est comme la vérité même qu'elle font pénétrer dans les esprits. Pour tout le reste, et il ne précise pas, il ne faudra jamais perdre de vue que les élèves, étant destinés à exercer une profession sociale, ne devront rien apprendre que de social, c'est-à-dire qu'ils ne s'encombreront pas la mémoire d'une foule de connaissances (1) qui ne forment ni l'esprit, ni le cœur. Il ne s'agit pas au collège de devenir un savant, mais de devenir capable de savoir; il s'agit de se préparer à recevoir l'éducation particulière de la profession.

En outre de l'*esprit*, il faut former le *cœur*. L'éducation publique le fera en exerçant la sensibilité de l'enfant par l'amitié, en dirigeant son affection par la religion, en réprimant ses saillies par la contradiction. Et ceci ne dépend pas (comme les progrès de l'esprit) de l'habileté des maîtres : c'est le résultat *nécessaire* du rapprochement d'un grand nombre d'enfants. A la maison, dans la famille, il y a attachement, mais non amitié, qui suppose préférence et n'est possible qu'au collège entre enfants que rapproche la conformité d'âge, d'humeur et de goûts; à la maison, on peut *instruire* les enfants, mais on ne les touche pas : ce n'est qu'à l'Eglise, c'est-à-dire réunis en assemblée, qu'on peut les émouvoir et les en-

(1) Cf. « Botanique, zoologie, anatomie, minéralogie, chimie, ne sont pas d'une absolue nécessité. » I, 1590.

traîner; à la maison, l'enfant peut éprouver des résistances de la part de ses supérieurs ou des bassesses de la part de ses inférieurs, mais il n'essuie pas comme au collège cette contradiction de la part de ses égaux, qui peut seule former le caractère.

L'éducation se prolongera jusqu'à la dix-septième ou dix-huitième année. Il est bon que cette époque critique pour le jeune homme se passe dans la distraction, le mouvement et la frugalité du collège, plutôt que dans l'oisiveté, les plaisirs et la bonne chère du monde. Que saura-t-il après ce cycle d'études? Rien, proclame Bonald, pas même ce qu'il aura étudié; car on ne sait rien à dix-huit ans. Mais il aura appris, et c'est l'essentiel, à retenir, à comparer, à juger, à imaginer, à distinguer; il aura appris à connaître l'amitié et à savoir diriger ses affections naturelles et sociales, à réprimer son humeur, à modérer ses saillies; il aura appris à faire usage de ses forces; il aura appris, en un mot, à occuper son esprit, son cœur et ses sens; et surtout, dit-il, il aura appris à obéir, il aura appris... à tout apprendre. Il sera prêt pour l'administration.

Il est une personne de la société pour qui il n'y a pas à distinguer l'éducation publique avec le caractère général qui vient d'être dit et l'éducation particulière de la profession : c'est *l'héritier du pouvoir de la société* (1), c'est l'enfant-roi, qui doit être élevé dans sa profession et pour sa profession, parce qu'il ne peut pas en exercer d'autre et qu'aucun autre ne peut l'exercer pour lui. Voici ce que propose Bonald, qui là-dessus ne craint pas d'innover. Il voudrait que l'héritier présomptif (mais lui seul, à l'exclusion de tout autre prince) soit élevé dans une maison, placée au centre du royaume et d'une magnificence en rapport avec son objet, où seraient réunis, à la fin de leur dernière année d'études, à raison de deux par établissement, les meilleurs élèves de tous les collèges de France, les meilleurs, c'est-à-dire ceux qui auraient montré dans tout le cours de leur éducation, le plus de vertus et obtenu le plus de succès. Élevés aux frais de l'État, ces

(1) *Théor. pouv.*, chap. XII. Ce chapitre n'a pas son correspondant dans la *Légis. prim.* : Bonald qui, à la fin de la *Théor. pouv*, appelait de ses vœux le retour du roi, préfère sans doute (en 1801-1802) ne pas parler de l'éducation de l'enfant royal.

jeunes gens, (au nombre de deux-cents environ), venus de toutes les provinces, appartenant uniquement à des familles sociales, perfectionneraient leurs connaissances et, sous la direction des maîtres les plus habiles dans tous les genres, se livreraient aux études particulières de la profession à laquelle ils seraient destinés, à l'étude des arts agréables, à celle des langues, aux exercices du corps, etc. Tous les ans ou tous les deux ans, ils céderaient la place à une nouvelle promotion. Grandissant parmi cette élite de toute la jeunesse du royaume, de toute la noblesse qu'il apprendrait ainsi à connaître par lui-même et non plus seulement par des intrigues de cour, dirigé par les meilleurs maîtres, n'ayant jamais sous les yeux que des exemples de travail, d'intelligence, de vertu, d'honneur et de décence, l'héritier du *pouvoir* général de la société recevrait, de façon directe ou indirecte, dans les études, dans les conversations, dans les jeux, les leçons les plus propres à former son esprit, son cœur et ses sens.

Quelle instruction recevra-t-il? On ne peut pas lui demander d'avoir des connaissances très approfondies sur des sciences, comme les mathématiques, la chimie, la botanique, l'astronomie, etc., qu'il peut lui être agréable, mais qu'il lui est presque inutile de savoir : il serait d'ailleurs nécessairement inférieur à ceux qui les cultivent spécialement, et un roi ne doit être inférieur à personne. Mais il doit être versé dans les sciences qui intéressent la profession royale, dans l'histoire, dans la politique, dans la connaissance des lois religieuses et morales, dans la science de l'administration : là, il doit être l'homme le plus instruit de son royaume, pour en être un jour le politique le plus profond et l'administrateur le plus éclairé. Il est nécessaire aussi qu'il reçoive une instruction et des habitudes militaires.

C'est par *l'éducation des femmes* que, dans la *Théorie du pouvoir* et dans la *Législation primitive* Bonald termine son traité d'éducation sociale. Il sent toute l'importance qu'a, pour la société, l'éducation de « cette partie intéresante de l'humanité » qui est appelée à donner aux enfants, donc aux futurs hommes de la société, la première éducation. Il n'a pas confiance dans les parents pour cette tâche, qu'ils ne sont en général ni dignes ni capables de remplir. En attendant qu'ils le deviennent, il faut que l'Etat établisse dans tout le

pays des maisons dont la règle sera uniforme et qui seront dirigées par un ordre unique. L'éducation sous cette forme publique ne sera pas obligatoire; comme pour les jeunes gens : la femme appartient, en effet, à la famille plutôt qu'à la société politique et elle n'est pas destinée aux fonctions sociales. Mais l'administration saura attirer les familles par la modicité du prix, par la proximité des couvents et surtout par le bon choix du système d'éducation. Ce système ne saurait être le même que pour les garçons. Ici, tout doit être dirigé vers l'utilité publique; là, tout doit être dirigé vers l'utilité domestique. C'est une éducation fausse que celle qui intervertit en quelque sorte l'ordre de la nature et qui fait que les femmes se mêleraient volontiers du gouvernement de l'Etat et que les hommes se plaisent un peu trop à la vie privée et dans les plaisirs de la famille. Il faut parler à la raison des jeunes filles, mais surtout à leur cœur, qui tient, pour elles, la place de la réflexion chez l'homme. Il faut bannir, de leur éducation, comme dangereux ou ridicule, tout ce qui peut en faire de beaux esprits, des savants ou des hommes. C'est pour la famille, pour les soins domestiques qu'il faut les élever.

Tel est le système d'éducation publique que préconise Bonald, et qui paraît dominé par la préoccupation de former des esprits religieux et monarchiques. Nous avons cherché à mettre en relief les vues intéressantes qu'il renferme sur le but social de l'éducation, sur le devoir qui incombe à l'Etat de l'imposer et de la diriger, sur le caractère de culture générale qu'elle doit avoir et qui répond le mieux à sa fin, etc.. Nous y avons relevé, comme dans l'administration, un souci constant d'unité et d'uniformité (dans les collèges, dans les maîtres, dans les élèves, dans les programmes, dans les exercices, etc.). Cédant à la tendance centralisatrice des derniers siècles de la monarchie en France, Bonald était par là tout préparé à accueillir favorablement l'œuvre napoléonienne de réorganisation générale de l'enseignement public et même à accepter d'y collaborer par son entrée au Conseil de l'Université.

CHAPITRE VIII

LA DOCTRINE POLITIQUE ET L'HISTOIRE (1)

L'Histoire est la source à laquelle Bonald a puisé pour établir les lois fondamentales de la constitution, du gouvernement et de l'administration des sociétés et les principes de l'éducation sociale. C'est à l'histoire qu'il demande la confirmation et l'application de sa doctrine, débutant sans doute, à la façon de son siècle, par une exposition abstraite des principes, mais ayant « hâte » d'arriver à la partie historique et vivante de son œuvre. En particulier, comme l'ont montré les exemples qui nous ont servi à illustrer sa doctrine, c'est à la monarchie française qu'il demande presque sans cesse la preuve de ce qu'il avance, comme inversement c'est dans la Révolution où à sombré cette monarchie qu'il en cherche, si l'on peut dire, la contre-épreuve. Pour terminer l'étude de la doctrine, il nous faut donc nous arrêter un instant sur ces « développements historiques », qui forment la plus grande part de ses deux ouvrages principaux, la *Théorie du pouvoir* et la *Législation primitive*, et sont la matière de presque tous ses écrits, et qui éclairent si vivement sa pensée. Il ne saurait être question, pour nous, de discuter la valeur de ses jugements ou de ses pronostics, parfois bien osés. Il s'agit seulement de les comprendre et de les expliquer par le point de vue même auquel il se place. Nous en retirerons le profit de prendre une connaissance plus précise et plus concrète du système que nous venons d'exposer.

Nous ne pouvons le suivre pas à pas dans toutes ses in-

(1) Voir, en particulier, *Théor. pour.* Ire partie, liv. II, III., IV; *Légis. prim.*, IIe et IVe partie; *Du Traité de Westphalie et de Campo-Formio; Considérations sur la France et l'Angleterre; L'unité religieuse en Europe; De l'équilibre politique; Réflexions sur l'intérêt général en Europe; Obs. sur l'ouv. de Mme de Staël* (sur la Révolution); etc..

Sur le rôle de l'Histoire dans la philosophie politique de Bonald et sur la conception qu'il s'en fait, voir ci-dessus, ch. III (la Méthode) par. III.

cursions sur le vaste champ de l'Histoire. Pour nous restreindre à ce qui nous semble pouvoir le mieux mettre en lumière sa doctrine, nous traiterons en premier lieu des sociétés antiques, des Germains et de la monarchie française, et en second lieu de l'état de l'Europe et de la France en 1801, en 1807 et en 1815.

I

LES SOCIÉTÉS ANTIQUES. — LES GERMAINS LA MONARCHIE FRANÇAISE (1)

C'est dans l'Egypte, avec son pouvoir général, un et héréditaire, avec ses distinctions sociales permanentes ou castes, avec sa religion publique, que Bonald trouve le modèle de toutes les constitutions antiques. Par cette constitution il explique le caractère de gravité, de solidité, de fierté, d'attachement à ses usages, qui distinguait l'Egyptien.

Les peuples de l'Asie Occidentale, Assyriens, Babyloniens, Mèdes, Perses, qui furent les conquérants de l'Egypte, n'avaient ni ses institutions religieuses, ni ses institutions politiques : aussi ne connurent-ils jamais que le despotisme et ne furent-ils que guerriers, ne laissant rien après eux.

L'absence d'unité du pouvoir fut pour les républiques grecques une cause continuelle d'agitation (agitation au dedans, à laquelle correspondait l'agitation au dehors, la guerre d'Etat à Etat). Sans doute, les Grecs eurent des talents et même des vertus (fruit d'une excellente éducation qui est, pour Bonald, la seule institution des Egyptiens qu'ils eussent restaurée ou perfectionnée); mais ils ne montrèrent dans les revers que frivolité et légèreté, et devinrent même, une fois soumis, le plus vil des peuples. C'est dans les termes les plus durs que Bonald parle d'eux : tout lui est antipathique chez ce peuple qui a pratiqué, dans toute sa rigueur, le gouvernement démocratique.

De Rome, on peut dire qu'elle tient à la fois de l'Egypte et de la Grèce : ses législateurs, dit-il, instruits dans la sagesse de la première et dans la philosophie de la seconde, ont mêlé à la constitution de l'une les institutions de l'autre. Comme l'Egypte, Rome a une religion publique, mais, à la différence

(1) Cf. *Théor. pouv.*, liv. II et suiv., I, 215 et suiv.

des Grecs, une religion grave et sérieuse, qui suffit à expliquer le caractère de solidité et de gravité qu'on retrouve, chez les Romains, à toutes les époques de son histoire. Comme l'Egypte, Rome a des distinctions sociales permanentes : le sacerdoce et le patriciat. Mais si, comme l'Egypte, elle a eu avec ses premiers rois l'unité du pouvoir, elle l'a bientôt perdue pour tomber, comme la Grèce, dans la division du pouvoir et les calamités qui s'ensuivent. Toute l'histoire intérieure de Rome n'est qu'un long effort pour retrouver l'unité perdue et sa constitution naturelle. Elle y atteignit aux heures graves de la république, mais temporairement, avec la dictature, et plus tard de façon fixe et permanente avec les empereurs. Mais, comme sous l'Empire le pouvoir n'était pas limité, ou qu'il n'était limité que par l'action violente et désordonnée des soldats, ce fut en réalité la tyrannie plutôt que la monarchie. On peut dire de Rome que, monarchique sous ses rois, aristocratique sous son sénat, démocratique avec ses tribuns, despotique sous ses empereurs, elle a présenté les vices et les avantages de toutes les formes de gouvernement. Ce qui lui a toujours manqué, c'est une constitution fixe. Elle a néanmoins marqué le monde d'une empreinte ineffaçable, mais c'est grâce à ce qu'il y avait, en réalité, de monarchique dans sa constitution et qui faisait contrepoids à ses formes particulières de gouvernement, c'est grâce aux principes de sa législation politique, qui lui permettaient malgré de nombreux écarts de revenir à l'œuvre de la nature.

Parmi les peuples qui ont envahi et démembré l'empire romain, il en est un qui retient particulièrement l'attention de Bonald : ce sont les Germains, chez qui il retrouve tous les caractères de la constitution égyptienne et des monarchies modernes, c'est-à-dire une religion publique, un pouvoir unique et des dictinctions héréditaires. Sans doute, leur religion, qui comportait des sacrifices humains, était encore (comme d'ailleurs la religion égyptienne) dans un état de grande imperfection; mais par la croyance que la divinité est un esprit pur, elle disposait à accepter la religion chrétienne et préparait ainsi les voies à l'union de la société religieuse (qu'ils tinrent de Rome) et de la société politique (qu'ils avaient apportée), c'est-à-dire à la forme accomplie des sociétés humaines. Leurs mœurs étaient en harmonie avec leur constitution :

on en peut juger par l'état social de la femme et par la condition des esclaves, double indice certain, pour Bonald, du degré de perfection des institutions politiques. Ils ne connaissaient ni la polygamie ni le divorce, qui sont l'oppression du sexe faible : ils accordaient même à la femme certains droits privilégiés et lui attribuaient quelque chose de divin et de prophétique. Quand aux esclaves, il n'en avaient pas à proprement parler : ceux que les Romains désignèrent de ce nom n'étaient en réalité que des colons partiaires, qui avaient chacun leur maison et leur famille et qui, en outre de l'aide prêtée pour le combat, payaient au maître, dont ils cultivaient pour eux-mêmes la propriété, une certaine redevance en blé, en bétail et en étoffe.

Cette condition des esclaves, ou plus exactement des serfs, chez les Germains contenait en germe le régime féodal qui, avec la domination germaine, s'établit dans les Gaules. Ces terres que l'esclave travaillait en payant une redevance à son maître, le vassal les travailla en payant une redevance à son seigneur. Données d'abord par le pouvoir de la société à titre viager aux chefs particuliers et distribuées, sous les mêmes conditions, par ceux-ci à leurs soldats ou aux Gaulois qui se rangèrent sous leurs drapeaux, ces terres devinrent fixes et héréditaires sur la tête des chefs ou sur celle des soldats. Les uns et les autres furent attachés à la glèbe, c'est-à-dire qu'ils furent investis, à charge d'un service militaire envers l'Etat, d'une propriété déterminée et inamovible.

La loi du servage (nécessaire dans une société naissante pour prévenir le vagabondage individuel, retenir le cultivateur à sa terre et le soldat sous les drapeaux) l'hérédité des fiefs et bénéfices (nécessaire dans une société plus développée), l'attribution de la propriété aux trois grandes professions sociales, au roi, à la religion, à la noblesse (en retour de l'obligation, véritable esclavage, pour l'un de gouverner et pour les autres de réprimer soit les volontés dépravées soit les actes extérieurs de ces volontés), la hiérarchie sociale, la distinction des ordres, l'exemption des impôts et corvées pour les propriétés grevées d'un service public (le propriétaire, noblesse ou religion, n'ayant à proprement parler que l'usufruit), la féodalité (1), en un mot,

(1) Sur la féodalité, voir *Théor. pouv.*, liv. III, chap. III, (I, 248-250), chap. V (264-268), chap. VI (278-280); *Légis. prim.* IIe partie, chap. VIII (1507-1510) et chap. XIII (1556-1558).

est, pour Bonald, la suite naturelle de la constitution des Germains, et, par là même (car elles sont identiques à ses yeux), de la constitution égyptienne, ou, pour mieux dire encore, de la constitution naturelle de la société.

Mais si le régime féodal était conforme à l'ordre de la nature, si par son caractère essentiellement défensif, il était parfaitement approprié à une société constituée, il alla toutefois contre la nature en élevant au sein d'une même société, en face du pouvoir général, des pouvoirs particuliers aussi puissants que lui et même plus puissants. Il était contraire à la nature qu'une même société fut soumise à deux pouvoirs souvent rivaux : au seigneur et — par la suzeraineté — au roi. Mais, dit Bonald, la nature fit servir ce lien de suzeraineté à ses fins : ce fut la chaîne par laquelle le pouvoir général de la grande société attira à lui tous les pouvoirs, toutes les sociétés particulières; de la suzeraineté, la nature ne conserva que ce qu'il fallait pour rappeler au seigneur ses obligations, à l'emphytéote ses devoirs, « pour entretenir des idées de subordination et de respect qui facilitent l'obéissance due aux lois »; et ainsi, la féodalité fut « ramenée à son institution primitive ».

Par cette *institution primitive* (1) Bonald entend certainement l'époque qui a précédé la décadence carolingienne et où les seigneurs, tout en cherchant à rendre héréditaire les fiefs qu'ils n'avaient reçu le plus souvent qu'à titre viager, reconnaissaient du moins encore au-dessus d'eux, dans la personne du roi ou des maires du palais, une autorité centrale. Mais alors, il s'agit plutôt de ce qui n'était que le germe de la féodalité que de la féodalité proprement dite. Celle-ci, en effet, est avant tout caractérisée par le morcellement du territoire en une foule de fiefs rattachés les uns aux autres par certains liens mais à peu près indépendants du pouvoir central. Or, une telle organisation ne répond pas du tout à l'idéal de Bonald, qui consiste essentiellement dans l'*unité* du pouvoir. Il peut invoquer son témoignage; mais en fait, il s'en éloigne profondément. Comme nous l'a montré son souci d'unité et d'uniformité dans l'administration et dans l'éducation, c'est à la centralisation monarchique que vont ses préférences : elle est bien issue de la féodalité, mais de sa ruine même.

(1) I, 267.

Dans le développement des institutions de la monarchie, il faudrait relever, à côté du progrès, les altérations et les corruptions. Cela reviendrait à démêler l'œuvre de la nature et l'œuvre de l'homme. Prenons la noblesse, par exemple : la nature voulait (et ainsi en était-il dans les premiers temps) que les nobles vécussent à la campagne et sur leurs terres; les passions humaines, la fureur des jouissances les ont attirés vers les villes et à la cour, c'est-à-dire loin de leur ministère, de leurs fonctions, qu'ils n'ont plus ainsi été à même d'exercer. La nature voulait que le titre nobiliaire fût inséparable de la fonction, qu'il ne fût pas personnel, mais plutôt social, public; la vanité humaine en fit souvent une simple parure, purement honorifique, pour relever, en dehors de toute fonction, la considération personnelle de l'individu. La nature, qui avait revêtu la noblesse de la double fonction de combattre et de juger, avait rendu nécessaire, par le développement de la société, la séparation en des mains différentes de ces deux fonctions, et la formation, à côté et au-dessus de la noblesse militaire, de la noblesse de robe, qui trouvait, dans la propriété de sa charge, l'équivalent du fief du seigneur; l'ambition humaine et un intérêt fiscal avaient donné naissance, l'une à l'établissement fixe des troupes soldées qui, d'accidentelles et passagères, devinrent permanentes, l'autre à l'introduction et à l'abus de la vénalité dans les offices de judicature. Mais si ces innovations de l'homme avaient altéré la constitution, elles ne l'avaient pas détruite. Malgré tout, la noblesse continuait à exercer sa fonction naturelle « de *servir* à la *justice* et à la *force* ». Elle servait dans l'armée, même comme propriétaire; car, dit Bonald, outre qu'elle était propriétaire de compagnies et de régiments, elle était obligée de suppléer à la modicité des appointements de tous grades, par sa fortune patrimoniale. Elle servait dans la magistrature, et plus encore ici comme propriétaire, par la charge qu'elle acquérait; et certes, la vénalité avait des inconvénients, mais, en somme, estime-t-il, elle valait beaucoup mieux « que le choix prétendu du mérite et des talents », qui, dans une société démocratique, ne peut être que « le voile sous lequel se cache la corruption, et ne fait que substituer une vénalité secrète, scandaleuse et sans bornes, à une taxe publique, et dès lors légale et déterminée. » (1) L'altération et la corruption

(1) I, 1511 et suiv. (*Légis. prim.*, II, chap. IX).

des institutions et des mœurs, même à la veille des grands bouleversements qu'allait apporter la Révolution, ne faisaient donc pas obstacle à ce que la noblesse continuât à remplir sa destination sociale. Sans doute, elle ne la remplissait pas aussi parfaitement ni surtout de façon aussi générale qu'elle aurait pu le faire avec de meilleures institutions, mais elle la remplissait aussi bien que pouvait le lui permettre son état actuel, et mieux qu'en aucun autre pays de l'Europe. Et s'il en était ainsi, c'est que, malgré toutes les interventions de l'homme, la constitution n'avait pas été atteinte dans ses œuvres vives : elle restait toujours debout avec son unité de pouvoir, ses distinctions sociales permanentes et sa religion publique.

Retraçant à grands traits (1) l'histoire de la monarchie en France, Bonald montre que, dans tous les temps, ses prospérités ou ses revers ont dépendu du degré de son attachement aux lois fondamentales de sa constitution. Sous la seconde race de ses rois, la succession héréditaire est interrompue, les offices deviennent héréditaires, l'unité se rompt, et la France connaît tous les maux de la division de la société et de la multiplicité des pouvoirs. Sous la troisième dynastie, la succession est assurée dans une même famille, les pouvoirs particuliers cessent et le pays se rétablit de ses longs malheurs. Dans la personne de Charles VII la succession est encore violée par un roi dément et une mère dénaturée, et l'État connaît les plus affreux désordres, dont il ne sort qu'en replaçant sur le trône l'héritier légitime. La religion est-elle attaquée? Les effets sont proportionnés à l'importance de la cause : ce sont, pendant cinq règnes consécutifs, des scènes d'horreur et de discorde, auxquelles l'héritier légitime met fin en embrassant la religion de l'État. Mais si aucune loi fondamentale n'est attaquée, des révoltes pourront éclater, de grands corps ou des seigneurs ou même des princes du sang pourront s'insurger : on n'aboutira qu'à une intrigue de cour, comme la Fronde, ou à une bataille indécise et un traité de paix insignifiant comme celui qui mit fin à la guerre du bien public, au commencement du règne de Louis XI. Au contraire, que le fanatisme, l'ambition et l'orgueil se liguent tout à la fois contre la religion, la royauté et les distinctions sociales; que le *pouvoir*

(1) *Théor. pouv.*, liv. IV, (Monarchies royales).

momentanément égaré laisse le champ libre à toutes les passions en renversant les barrières que la nature avait élevées entre les divers ordres de l'Etat; que les professions sociales chargées de la conservation de la société soient forcées de quitter le poste que la nature leur avait assigné, et alors commencera, « la longue série des calamités les plus déplorables dont les annales aient transmis le souvenir. » (1)

Ces « calamités » forment, pour Bonald, une chaîne continue qui attache son premier anneau aux doctrines des philosophes du XVIIIe siècle : 93 découle de 91, qui lui-même découle de 89; la Convention sort logiquement de la Législative, comme la Législative est sortie de la Constituante, et la Terreur est l'aboutissement nécessaire du progrès continu des idées révolutionnaires. Le fait initial a été, non la convocation des Etats généraux (en soi, régulière et parfaitement fondée), mais (et c'est là l'irrégularité) leur transformation en une assemblée qui s'est arrogé la mission de donner une constitution à la France, empiétant ainsi sur les droits de la nature et sur le pouvoir du Roi.

Née spontanément dans la monarchie, l'institution des Etats généraux (2) avait la double fonction d'accorder l'impôt en cas d'insuffisance et de remplacer la famille royale en cas d'extinction. Il était aussi dans son pouvoir et même dans son devoir de s'adresser au roi, par voie de doléances ou de plaintes respectueuses, pour réclamer soit l'observation de lois anciennes, soit le développement nécessaire d'une loi existante, ou l'abrogation d'une loi non nécessaire, ou la rédaction d'une coutume ou d'une loi écrite. Mais là se bornait son rôle qui était donc exceptionnel et qui ne pouvait être salutaire qu'à condition de ne s'exercer que rarement et pas de façon périodique. En aucun cas, ce n'était et ce ne devrait être une assemblée législative. Les trois ordres qui la composaient représentaient respectivement chacun des éléments de la société, l'élément politique, l'élément religieux et l'élément domestique, la propriété, les lumières et le travail; et c'est au nom de chacune de ces parties constitutives du corps social, au nom de la noblesse ou de l'Etat, de la religion et de la famille,

(1) I, 294 (chap. I).

(2) Sur les Etats généraux, voir I, 66-67 (*Princip. const.*, X); 269-271, (*Théor. pouv.*, liv. III, chap. V); 401 et suiv. (id., liv. VI, chap. IV); 1025 (*Essai*, V); II, 600 (*Obs. sur Mme de Staël*, II); III, 894-895 (*Louis XVI*); 1521 (*Pensées*).

qu'ils formulaient leurs opinions. Mais du jour où, contrairement à la tradition et à la constitution, tout a été confondu, du jour où dans chaque ordre on n'a plus vu le représentant d'une société et « comme une seule personne », mais seulement des individus qu'on a comptés « un à un et par tête », du jour où les Etats généraux sont devenus l'*Assemblée constituante*, dès ce jour l'antique monarchie française a été détruite, la révolution a été consommée, « et tout ce qu'elle devait enfanter d'absurdités et de crimes n'en fut que la conséquence inévitable. » (1)

Au lieu de voir dans la Révolution le déroulement logique des théories individualistes et rationalistes des temps modernes, on l'a souvent présentée comme une révolte du peuple français provoquée par un état d'oppression et de souffrance. C'est en particulier l'opinion de M^me^ de Staël, dans l'ouvrage que Bonald prend si vivement à partie. Mais, réplique-t-il, en quoi donc le peuple français était-il si malheureux et si opprimé? Il payait des impôts; mais il en paye encore. Il était soumis à la milice ; mais connassait-il la conscription, le recrutement forcé? La justice était-elle moins bien rendue et plus onéreuse qu'elle ne l'est maintenant? Faut-il se louer de l'institution du jury en matière criminelle? La propriété était-elle, nulle part, plus respectée qu'en France? Chacun ne pouvait-il pas aller et venir partout, « même sans passe-port »? Mais, dira-t-on, on n'avait pas l'égalité civile et politique si chère à M^me^ de Staël, qui ne voit de bonheur que dans la liberté et de liberté que dans la constitution anglaise. Nous connaissons là-dessus la réponse de Bonald, pour qui la véritable égalité et la véritable liberté sociales n'existent que dans la monarchie. Certainement, tous les citoyens n'étaient pas admissibles à tous les emplois. Mais, riposte-t-il, ce n'est pas d'être admissible qui importe, mais d'être admis : et pas plus maintenant qu'autrefois, tous ne sont admis. Et la dîme? dira-t-on encore, et les droits féodaux? Mais, s'ils étaient un mal pour l'agriculture, au moins n'étaient-ils pas une oppression et une injustice pour les propriétaires, « qui tous en France depuis Charlemagne, avaient acquis leurs propriétés foncières, déduction faite du capital » de cette dîme et de ces droits (2).

(1) III, 897. Cf. II, 600.

(2) II, 604. C'était une servitude que connaissait l'acheteur.

Donc les Français n'étaient pas malheureux, ni opprimés. Donc ce n'est là qu'un prétexte imaginé pour expliquer la Révolution. Et il faut toujours en revenir à sa véritable cause : les théories qui, par leurs attaques répétées contre toutes les institutions de l'ancienne monarchie, contre la royauté, contre la noblesse, contre la religion, ont ébranlé la constitution.

Mais si ces théories ont ébranlé la constitution, elles n'ont pu la détruire. Il y a là une force qui a résisté à ce formidable assaut de toutes les passions humaines coalisées, comme elle avait résisté à tous ceux qui lui avaient été livrés aux heures sombres de notre histoire. C'est à la force de sa constitution, grâce au caractère que le peuple tenait de cette constitution, à sa fierté, à sa franchise, à sa vivacité, au sentiment de l'honneur qui résumait toutes ces qualités, que la France était toujours sortie victorieuse des épreuves qu'elle avait eu à subir au cours des siècles et qu'elle s'était toujours ressaisie aux moments du danger. C'est encore grâce à la force de sa constitution et à la grandeur du caractère de son peuple que la France abîmée dans ses malheurs a pu se relever de l'amas de ruines préparé par les philosophes.

II

L'ÉTAT DE L'EUROPE ET DE LA FRANCE, EN PARTICULIER, EN 1801, EN 1807, ET EN 1815

L'état de l'Europe en 1801 (1) ne se comprend bien, pour Bonald, que par l'état où l'avait placée, cent-cinquante ans auparavant, le traité de Westphalie, et à condition de ne pas perdre de vue quelques principes qu'il a soin de rappeler.

Tout corps social, déclare-t-il, du moins tout corps social que sa constitution et des raisons prises dans la nature des choses appellent à l'existence, passe, comme le corps humain, par un état d'enfance et d'accroissement pour arriver à l'état de conservation et de virilité. Cette tendance naturelle à l'accroissement amène nécessairement une lutte entre les nations, et dans cette lutte, celles qui ont été instituées par l'homme disparaissent, tandis que celles qui ont été constituées par la na-

(1) II, 480 et suiv. *Du Traité de Westphalie et de Campo-Formio* et *Discours sur l'état actuel de l'Europe* (IVe partie de la *Légis. prim.*).

ture, c'est-à-dire celles qui obéissent aux lois naturelles des sociétés, se maintiennent et grandissent jusqu'à ce qu'elles aient atteint, en territoire et en population, une force intrinsèque suffisante pour avoir en elles-mêmes le principe de leur conservation. Il y a pour chaque nation un terme fixé par la nature, des limites (mers, fleuves, montagnes, langues même), que l'ambition des chefs peut certainement dépasser parfois, mais au-delà desquelles il ne saurait jamais être fait d'établissements durables. Une fois parvenue à ces limites, la nation s'y fixe, elle est, pour ainsi dire, au repos et cesse désormais d'être dangereuse pour les autres nations : elle n'a plus à attaquer, parce qu'elle n'a plus à acquérir, et, à moins de renfermer, comme la Pologne, dans les vices de sa constitution un principe d'anéantissement, elle n'a plus à craindre d'être effacée par la conquête du rang des nations.

C'est en vertu de ces principes naturels que l'Espagne a formé sa société de l'agrégation de plusieurs royaumes, la Grande-Bretagne de l'accession de trois pays, la France de la réunion de plusieurs souverainetés féodalités; c'est en vertu de ces principes, que l'Allemagne et l'Italie tendent à réunir en un ou plusieurs grands corps leurs membres morcelés, et (il ne craint pas de faire ce pronostic) que le Portugal rentrera un jour dans l'Espagne et que la Hollande, séparée de la Gaule et de la Germanie, se partagera tôt ou tard entre les deux.

De toutes les sociétés d'Europe aucune n'était douée d'une plus grande force d'expansion que la France parce que, dit-il, aucune n'avait dans des lois plus naturelles des principes de vie plus forts, ni dans sa position géographique des limites plus fixes. Elle ne devait cesser de s'agiter qu'elle ne se fût étendue à ces limites : les Alpes, l'Océan, la Méditerranée, les Pyrénées et le Rhin, qui est « sa borne naturelle » au nord. Mais le traité de Westphalie, avantageux par ailleurs, quoique entaché, à ses yeux, de la grave tare, d'avoir reconnu officiellement l'existence d'Etats démocratiques et protestants, avait arrêté la France dans son effort d'expansion en garantissant l'intégrité du territoire allemand et en y incorporant la Belgique, dont la nature « veut qu'elle soit à la France »; et en méconnaissant ainsi, avec cette tendance naturelle de notre pays, celle des petits Etats à ne pas rester dans le morcelle-

ment, il avait, peut-on dire, constitué l'Europe en « révolution générale ». De l'état provisoire où il l'avait mise, l'Europe devait aspirer à s'élever à l'état fixe, naturel et définitif. Il appartenait au traité de Campo-Formio de l'y établir ou du moins de la préparer à y parvenir, en donnant aux Etats leur constitution et leurs limites naturelles ou en les disposant à y atteindre un jour. Par la cession de la Belgique, l'Autriche ne semblait plus s'opposer désormais à l'agrandissement de la France jusqu'au Rhin. Un rapprochement devient ainsi possible entre les deux grandes puissances monarchiques et catholiques de l'Europe, qui, n'ayant plus d'intérêts opposés, ne peuvent que trouver un motif de bonne entente dans l'identité de leur constitution politique et religieuse. Un même rapprochement, et en vertu de la même affinité de constitution, doit s'établir naturellement avec l'Espagne et avec l'Italie. Et on aura ainsi (c'est le rêve que caresse Bonald), l'union des quatre puissances du Midi en balance avec les quatre puissances du Nord, l'Angleterre, la Suède, la Prusse et la Russie. Ce balancement des forces lui semble en parfaite harmonie avec le plan du Créateur, qui a placé au Nord le nombre des hommes et « la fabrique du genre humain » et au Midi l'ascendant des lumières et de la civilisation. Il mettra fin à l'œuvre caduque du traité de Westphalie : les Etats démocratiques disparaîtront, les Etats aristocratiques s'affaibliront : partout la monarchie reprendra ses droits et il en résultera à la longue, par l'effet des lois naturelles de l'ordre social, par l'étroite affinité de la société politique et de la société religieuse, le retour de l'Europe à l'unité religieuse.

Les illusions de Bonald sur cette harmonie et sur l'état « définitif » de l'Europe furent de courte durée. C'est la France elle-même, la France impériale, qui se chargea d'infliger un démenti à son fameux principe qu'une nation, qui a atteint ou est en voie d'atteindre ses limites naturelles, perd tout motif d'agression. Mais il n'a garde de le relever, et, dans un article écrit à la veille du traité de Tilsitt, sur l'*Equilibre européen* (1), il présente l'hégémonie que le sort des armes est en train d'assurer à la France comme un effet même

(1) II, 555 et suiv. (*L'équilibre de l'Europe* en 1807, *Mercure*, 10 juin 1807). C'est le moment où Napoléon vient de lui faire des avances pour essayer de se l'attacher. Cf. ci-dessus, Ire partie, chap. I, parag. IV).

de la nature, qui répugne à tout système d'harmonie ou d'équilibre des forces.

Dans ce système, dans ce prétendu équilibre dont il est tant parlé, il voit une invention des philosophes du XVIII[e] siècle. Ils ont vu partout, dit-il, harmonie et équilibre : dans l'univers, harmonie et équilibre des êtres et des éléments opposés; dans le monde politique, harmonie et équilibre des Etats; dans le gouvernement, harmonie et équilibre des différents pouvoirs : dans l'homme lui-même, harmonie et équilibre des passions contraires. Mais c'était aller contre la nature, qui établit partout de grands *pouvoirs*, et qui constitue l'homme, l'Etat, le monde politique, l'univers, non par des équilibres de forces opposées, mais au contraire, par une direction unique de forces communes : l'homme, en subordonnant ses passions au *pouvoir* de sa raison; l'Etat, en subordonnant tous les hommes au *pouvoir* d'un homme; le monde politique en subordonnant tous les peuples au *pouvoir* d'un peuple; l'univers enfin en subordonnant tous les êtres au *pouvoir* d'un être, le premier et le seul *nécessaire* des êtres. Voilà la véritable harmonie : la subordination. Mais une balance de pouvoirs est une pure et funeste chimère ; c'est la chimère chère à Montesquieu; comme s'il pouvait y avoir plusieurs pouvoirs dans un même Etat!

C'est donc au nom de son principe fondamental de l'unité du pouvoir que Bonald combat l'idée d'un équilibre politique en Europe. Par là « on entend, je pense, dit-il, cet état dans lequel un peuple, ou plusieurs alliés, balancés par un autre peuple ou par une autre confédération de peuples, avec parité de moyens et de ressources, seraient en repos par cette égalité de forces qui se détruiraient mutuellement. » C'est au fond l'application à la politique d'une idée empruntée à la mécanique; et cela seul lui paraît bien digne d'un siècle « conséquent dans ses erreurs et qui a voulu faire la société machine, comme elle a fait l'*homme machine* ». On ne voit dans la société que des forces physiques, et on ne tient aucun compte de la plus puissante des forces, dont l'importance va croissant avec la civilisation, la force morale du caractère, du génie et des connaissances.

Sous le rapport purement physique de la population, des finances, de la nature du sol, etc., il n'existe pas et il ne peut pas exister deux peuples parfaitement égaux, donc en équili-

bre. Mais cet équilibre, à le supposer réalisable, que serait-il au prix de la supériorité que donne un homme de génie ou un grand capitaine, un Alexandre, un Annibal, un César, un Richelieu, ou, pour prendre un exemple plus rapproché (« et le plus éclatant, dit-il, dont l'histoire des sociétés fasse mention ») (1), l'homme, qui « à ce moment » gouverne la France et lui donne la domination sur l'Europe entière? Il y a là une force morale qui ne peut entrer dans aucun système prévu d'*équilibre*, parce qu'elle ne peut être l'objet d'aucun calcul. D'ailleurs, ces hommes supérieurs n'ont apparu que de loin en loin, tantôt chez un peuple, tantôt chez un autre (comme si la Providence voulait éviter de les opposer entre eux) et bien moins pour maintenir des équilibres que pour rétablir ou conserver des pouvoirs.

Donc, peut-il conclure, l'équilibre n'entre pas dans le système naturel du gouvernement des sociétés. Et il appelle à l'appui de sa conclusion l'histoire même de la France, où il trouve l'application de sa thèse. Appelée, dit-il, à recueillir l'héritage de Rome et à exercer dans le monde chrétien, par l'ascendant de ses lumières et de sa civilisation, l'influence que la capitale de l'antiquité avait obtenue par la force des armes sur le monde païen, la France n'a été arrêtée dans sa marche vers son système naturel de politique et de religion que par l'équilibre qui, au cours des siècles, s'est établi entre son pouvoir et des pouvoirs rivaux soit en elle-même, soit au dehors. Avec Charlemagne, elle était pour ainsi dire montée sur le trône de l'Europe, mais elle en était bientôt descendue, sans rien perdre, il est vrai, de sa dignité et en restant l'oracle des peuples et l'arbitre des rois, et elle y était remontée avec Louis XIV, malgré la ligue des Etats pour faire équilibre à sa puissance. Avec Louis XV, la déchéance commence. Au dehors, elle s'efface insensiblement du nombre des puissances indépendantes, qui se mettent toutes en équilibre avec elle, et, déchue de sa domination, elle ne peut que se montrer disposée à se contenter de cet équilibre. Au dedans, par le libertinage érigé en système (2), par le bouleversement des fortunes

(1) II, 558. Ce témoignage d'admiration est à noter, à ce moment.

(2) II, 566. Bonald fait un rapprochement piquant entre le caractère officiel et, en quelque sorte, la « fonction » des maîtresses de Louis XIV et la nature vile, indécente, des amours de Louis XV. « On s'était accoutumé, dit-il, en parlant des premières, à les regarder, ou peu s'en faut, comme un *officier de la maison*. » (c'est lui qui souligne).

sous l'effet des audacieuses théories d'un « aventurier étranger », et surtout par la diffusion de l'esprit philosophique qui mine sourdement toutes les institutions religieuses, politiques et militaires, le pouvoir s'affaiblit, s'avilit, s'annihile sous la pression des forces qui lui font équilibre; il est divisé; ses jours sont comptés, et c'est bientôt la Révolution. Désormais plus de pouvoir, ni en France, ni en Europe, dont la France avait été longtemps le pouvoir : les partis à l'intérieur, les rois à l'extérieur cherchent entre eux l'équilibre, et les faibles sont écrasés dans ce balancement de poids inégaux. Mais la nature, plus forte que les partis et les rois, la nature qui veut qu'il y ait un pouvoir en France et que la France soit le *pouvoir* de l'Europe, comme l'Europe est celui du monde, la nature fait avorter les desseins opposés de tous les partis et de tous les rois : par une force irrésistible, elle ramène en France l'unité et l'indépendance du pouvoir et en même temps elle lui rend la prépondérance et la prééminence à laquelle lui donne un juste droit le caractère fixe de sa langue, de sa constitution politique et religieuse et de son territoire.

Mais si les illusions de Bonald, en 1801, sur la paix et la stabilité de l'Europe avaient été courtes, l'espoir qu'il fonde en 1807 sur Napoléon pour assurer à jamais la prééminence à notre pays ne fût pas non plus de très longue durée. Après les succès qui durent dépasser toutes ses prévisions, après l'apogée où il ne pensait pas que notre pays pût s'élever, vinrent les revers et la chute; après un agrandissement formidable, qui étendait l'empire d'une extrémité de l'Europe à l'autre vint le démembrement : la France était ramenée en deçà de ses limites naturelles, en deçà même des frontières de l'ancienne monarchie.

Au moment où cette déchéance de la France se prépare parmi les appétits déchaînés des puissances victorieuses, Bonald prend hardiment la parole (1) pour réclamer d'elles, moins dans l'intérêt de la France elle-même que dans celui de l'Europe et de la tranquillité générale, qu'elles laissent à notre pays sa borne naturelle, le Rhin. Et c'est au nom des principes de sa doctrine qu'il formule cette revendication qui, si elle parvint jusqu'aux diplomates réunis à Vienne, dut paraître bien téméraire ou bien candide.

(1) II, 515 et suiv., *Réflexions sur l'intérêt général en Europe*, 1815. Cf. ci-dessus page 44.

Remontant encore au traité de Westphalie, qu'il ne cesse de poursuivre de ses critiques, il oppose la guerre à laquelle il avait mis fin à la guerre dont le traité en préparation va régler les suites, et il émet l'espoir que ce dernier traité fonde un état plus durable que le premier. La guerre de Trente ans avait été, dit-il, une guerre de religion allumée par la Réformation; la guerre qui finit maintenant et qui a commencé avec la Révolution a été une guerre d'irréligion, excitée par les doctrines « prétendues philosophiques », qui ne sont d'ailleurs pour lui, comme nous savons, qu'une dégénération et une dernière conséquence de la Réformation. Le traité de Westphalie n'a été qu'un chef-d'œuvre de diplomatie, c'est-à-dire, dit-il, de « cet art qui ne sert trop souvent qu'à tromper les autres, et quelquefois à se tromper soi-même »; le traité de Vienne sera, il n'en doute pas, un chef-d'œuvre de politique, c'est-à-dire de « cette science qui place les peuples dans les rapports les plus naturels, et par conséquent dans l'état le plus stable ». L'Europe a besoin d'*ordre*, et l'ordre repose, dans la grande famille européenne, sur deux bases : la *religion* et la *monarchie*. Au traité de Westphalie, l'esprit de la Réformation poussait au système populaire, en politique comme en religion; et c'est le système qu'il a consacré. Aujourd'hui au congrès de Vienne, l'esprit de la monarchie reprend le dessus, et c'est ce système, au point de vue politique comme au point de vue religieux, qu'il fallait restaurer.

Dans la coalition des puissances contre l'Empire, Bonald ne veut voir qu'un effort de l'Europe pour rendre à la France sa constitution monarchique. Il n'hésite pas à la donner comme l'attestation éclatante de l'importance sociale et de la *nécessité politique* de notre pays, l'aveu même de sa prépondérance. Et cette prépondérance, il ne craint pas de l'affirmer hautement à la face des puissances. Il rappelle la grandeur de son rôle dans le passé. C'est elle qui, au cours des siècles, a conservé le dépôt des vérités politiques et religieuses. A ce titre, elle s'impose au respect. L'Europe serait la première atteinte, si elle lui ôtait le moyen de remplir sa mission, et elle le lui ôterait en abaissant sa prépondérance. C'est donc l'intérêt politique et religieux des puissances de ne pas amoindrir la France. C'est aussi leur intérêt matériel. Si la France

perd ses limites naturelles, elle ne cessera de s'agiter qu'elle ne les ait reconquises : elle sera ainsi une cause permanente de troubles parmi les Etats. Que ceux-ci fassent donc trève à leurs rancunes et à leurs jalousies et qu'ils laissent à la France la borne que la nature lui a donnée, le Rhin.

Elle ne sera un danger pour aucun Etat, puisqu'elle n'aura plus rien à désirer, plus rien à acquérir. Elle sera utile à tous, puisqu'elle leur donnera l'exemple, unique au monde, d'une société qui, parvenue à ses derniers développements, n'ayant rien à craindre, rien à perdre, pourra employer tous ses talents au perfectionnement de ses mœurs, de ses lois, de son administration, de sa constitution, l'exemple d'une société *fixée*, d'une société *finie* en voie de devenir un société *parfaite*. Traçant ainsi à tous la voie de la civilisation dans laquelle elle s'est engagée la première, elle servira de guide à l'Europe, en même temps qu'elle sera l'arbitre et le régulateur des puissances.

C'est donc bien, au nom et au nom seul de ses principes politiques et comme une conséquence nécessaire de ces principes, que Bonald demande à l'Europe, précisément au moment où elle va dépecer la France, de lui donner un territoire plus étendu qu'elle ne l'avait sous la monarchie. L'audace de sa demande ne peut s'expliquer que par la foi invincible dans l'absolue vérité de sa doctrine.

Telles sont les principales applications que Bonald fait de sa doctrine à l'histoire, dont nous avons vu, d'autre part, qu'il l'a d'abord tirée. Abstraction faite de leur justesse, qu'on ne peut discuter ici pied à pied, elles ont au moins le précieux avantage, tout en donnant de la vie à sa doctrine, d'aider à en mieux comprendre le sens et la portée.

CONCLUSION

I

RÉSUMÉ DE LA DOCTRINE DE BONALD

Les événements ont fait de Bonald un écrivain politique. A l'âge de quarante ans, il n'avait encore rien écrit. Survient la tourmente de la Révolution, qu'il avait d'abord favorablement accueillie : aux « fausses » doctrines qui triomphent, il sent l'impérieux devoir d'opposer les « vrais » principes.

Ces fausses doctrines, ce sont celles des philosophes du XVIII[e] siècle : de Montesquieu, de Rousseau, de Condorcet, principalement de l'auteur du *Contrat social*. L'homme, ont-ils proclamé, est naturellement bon et, de par sa nature, antérieurement à la société, il possède certains droits sacrés et imprescriptibles; la société est l'œuvre de l'homme et repose sur un contrat volontairement conclu entre les membres du corps social; toute autorité dans l'Etat émane du peuple, qui est le véritable souverain; du peuple et du peuple seul dépendent la constitution, le gouvernement et les lois, et il peut les changer à sa guise; au mépris des traditions, qui n'ont droit à aucun respect, toutes les nouveautés peuvent être introduites dans la société, du fait seul que ces nouveautés plaisent au peuple, qui a toujours et nécessairement raison, puisqu'il ne saurait reconnaître d'autre raison que sa volonté. Autant d'affirmations et même de dogmes, qui, pour Bonald, sont autant d'erreurs. Il pense, au contraire, que l'homme est plutôt naturellement mauvais, et qu'une autorité extérieure est par suite nécessaire, qui le dirige, le redresse, réprime ses passions; qu'il est fait pour la société et non la société pour lui; qu'il a des devoirs à observer et non des droits à revendiquer; que la société est un fait nécessaire et primitif, et non arbitraire et

conventionnel, l'œuvre de la nature et non celle de la volonté des hommes; que toute autorité émane d'un pouvoir supérieur à l'homme, de Dieu; que les lois sont des rapports nécessaires qui dérivent de la nature même des êtres entre lesquels ils sont établis, et qu'il n'y a par suite d'autre législateur que la nature elle-même, qui se charge d'indiquer les transformations à introduire dans les institutions à mesure que le temps, et le temps seul, les a rendues peu à peu nécessaires; que l'homme ne peut pas plus donner une constitution à la société, qu'il ne peut donner la pesanteur aux corps ou l'étendue à la matière, et que loin de pouvoir *constituer* la société, il ne peut, par son intervention, que l'empêcher de se constituer, ou retarder le succès de ses efforts vers la constitution naturelle; que l'état actuel de la société dépend de son état antérieur, qu'il continue, et qu'il serait par suite insensé et sacrilège de vouloir bouleverser de fond en comble les institutions et de faire litière des traditions.

Cette opposition vient d'une profonde différence de point de vue. La philosophie du XVIII[e] siècle est marquée, pour Bonald, d'un vice fondamental, l'individualisme, qui est la cause initiale de toutes ses erreurs : l'abus des abstractions, des théories, des systèmes à priori, des constructions artificielles. Dans la société elle ne voit que l'individu, et, professant une foi absolue en sa valeur propre, en sa raison personnelle, en son droit souverain de légiférer, par lui et pour lui elle fait la société, qui a pour seule fin d'assurer le plein développement de son être, le libre épanouissement de ses droits. La société, avec tous les corps ou organismes qui la composent, s'évanouit peu à peu dans l'individu : ce n'est plus qu'une poussière d'individus qu'aucun lien ne rattache entre eux. C'est l'anarchie, le nihilisme social. Bonald, au contraire, considère d'abord et avant tout la société; c'est d'elle qu'il veut qu'on parte. L'individu n'existe, à ses yeux, que dans et pour la société; elle le fait et le perfectionne; elle le « constitue », elle est sa fin. Aussi lui dénie-t-il une valeur quelconque en dehors du groupe social, — Etat, religion, famille, profession, — auquel il appartient; il ne l'envisage jamais que du point de vue social, collectif, assuré que c'est le seul moyen d'en faire non plus un être abstrait, arbitrairement nanti de droits imaginaires et tout métaphysiques, mais une réalité concrète,

bien vivante, dont la vie ne peut être séparée de celle du corps auquel il est lié.

L'individualisme des écrivains politiques qui ont préparé et déterminé la Révolution, Bonald le pourchasse jusqu'à la source même d'où il le fait dériver et qui n'est autre que la philosophie, la philosophie rationaliste du siècle précédent, et, par delà la philosophie, la Réforme. C'est le même esprit de libre examen, de raison individuelle, d'évidence personnelle, qui, se portant tour à tour dans le domaine de la religion, dans le domaine de la connaissance, dans le domaine de l'Etat, a fait contre l'Eglise la révolution religieuse du XVI^e^ siècle qui a frayé la voie au déisme et à l'athéisme, contre la philosophie d'autorité la révolution philosophique du XVII^e^ siècle qui a engagé l'esprit plus avant dans cette voie, contre la monarchie la révolution politique du XVIII^e^ siècle qui a porté le dernier coup à la religion et à la société. Opposant partout l'individu à la collectivité, la raison de chacun à la raison de tous, et, selon l'antithèse chère à Bonald, l'autorité de l'évidence à l'évidence de l'autorité, substituant partout l'œuvre de l'homme à celle de la nature, l'arbitraire au nécessaire, l'artificiel au naturel, il a successivement brisé l'unité du pouvoir religieux par la rupture avec Rome, l'unité du pouvoir domestique par le divorce, l'unité du pouvoir politique par la démocratie. Habile à détruire, il s'est montré impuissant par lui-même à rien édifier, ni dogme, ni famille, ni Etat. La Révolution n'a fait qu'achever l'œuvre de destruction commencée par la Réforme : les adeptes de Rousseau et de Montesquieu, les hommes de 89 et de 93 n'ont eu qu'à tirer les conclusions des prémisses posées au XVI^e^ siècle.

Aux maux que l'esprit de libre examen et de raison individuelle a déchaînés dans le monde, il n'est qu'un remède : c'est le retour à l'esprit d'autorité, à l'autorité dans la religion, dans la famille, dans l'Etat. Il faut que l'individu renonce à chercher en lui-même, dans sa propre conscience, les principes de la morale et de la politique, à s'ériger en législateur et de lui-même et de la société. La raison individuelle ne peut jamais donner que des « opinions » ou des « systèmes ». Or, ce qu'il faut ici, ce ne sont pas des opinions, toujours particulières et changeantes, mais des vérités générales, absolues, universelles, éternelles; ce ne sont pas des systèmes, fruits plus ou

moins brillants de l'esprit humain, mais la réalité de la nature, ou, comme dit Bonald, pour l'opposer aux systèmes des hommes, le système même de la nature. Au-dessus de la raison des individus, il faut s'élever à la raison de l'humanité, qui est la raison même de la nature ou de Dieu.

Mais où trouver cette raison commune des hommes? Dans la société, dans l'histoire, dans la tradition, dans le fait social par excellence, le langage, qui est le véhicule de la tradition. Là seulement, dans un fait extérieur et fixe, et non dans le domaine intérieur et mouvant de la conscience individuelle, on peut saisir la vérité morale et sociale en sa pureté primitive et avec une évidence qui force l'assentiment de tous.

C'est sur l'histoire et la tradition que repose la *Théorie du Pouvoir*. Les faits et, au premier rang, ceux de notre histoire nationale y tiennent la plus large place. Non que ces faits viennent en tête. Ce sont, au contraire, des principes, et des principes fort abstraits, qui remplissent les premiers chapitres, et par une dialectique d'apparence très serrée et souvent fort subtile, Bonald les déduit de la nature de l'homme, de la nature de Dieu ou de la nature de la société : si bien qu'on est porté à se demander s'il n'encourt pas à son tour le reproche, qu'il adresse avec tant de sévérité aux philosophes du XVIII[e] siècle, d'être un théoricien, un homme à imagination, comme il dit, et d'aller des théories aux faits et non, comme il convient, des faits aux théories. Mais, en outre que c'est manifestement l'histoire qui lui a suggéré ces principes et que ce n'est qu'après coup et cédant aux habitudes de ceux-là mêmes qu'il combat, qu'il les a présentés sous une forme analytique, il a hâte, il le déclare lui-même, de s'évader de ce mode de démonstration et de le vivifier par les données historiques, qui sont la vraie source où il a puisé.

Dans tous les ouvrages qui suivent (*Essai analytique*, *Législation primitive*, etc.), l'appel à l'histoire et à la tradition se complète et se complique de la théorie du langage qui, par sa portée sociale et philosophique, par ses conséquences, ses applications, par l'abus même qui en est fait, devient peu à peu le pivot de la doctrine de Bonald (sans qu'il y ait, d'ailleurs, rien de changé aux principes essentiels formulés dans la *Théorie du pouvoir*). C'est par la parole, par la langue qu'il trouve établie dans la société où il entre et qui s'est transmise

à travers les générations, que l'individu connaît la tradition, c'est-à-dire le fonds de vérités morales et sociales qui fait la société. Or, c'est désormais un axiome, pour Bonald, que la pensée est inséparable de son expression, qu'elle n'existe qu'avec elle et par elle. Donc demander l'origine de la tradition ou de la parole, c'est tout un; et c'est le même problème que celui de l'origine de la société. Si l'homme a fait sa parole, comme dit Bonald, il a fait sa loi, c'est-à-dire les vérités qui y sont contenues, il a fait sa société, il a tout fait, et il peut aussi tout détruire; mais s'il l'a reçue de Dieu, il a reçu avec elle la connaissance de toute vérité, et force est par là de reconnaître qu'il y a une loi que l'homme n'a pas faite et qu'il ne peut abroger, une société nécessaire qui n'est pas son œuvre. Institution divine ou institution humaine, telle est, pour le langage comme pour la société, la double alternative qui se pose. Ce sont les mêmes philosophes qui voient dans le langage une invention humaine, qui considèrent la société comme une institution arbitraire. On a donc toujours le même adversaire à combattre : contre le rationalisme du XVIII[e] siècle et ses explications artificielles, il faut démontrer l'impossibilité de l'invention de la parole, la nécessité de la révélation. La démonstration repose sur l'aphorisme, si souvent repris, que l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée; autrement dit, que pour inventer la parole l'homme aurait dû d'abord avoir l'idée de cette invention, mais que pour avoir cette idée, — comme l'idée ne va pas sans le mot qui l'exprime,— il devait déjà posséder la parole : contradiction qui montre l'absurdité de ce qu'on veut établir.

Ce souci de démontrer la nécessité de la révélation accuse le caractère théologique de l'œuvre de Bonald. En un sens, il est vrai, il tend vers le naturalisme (n'emploie-t-il pas indifféremment les mots de nature et de Dieu, de lois naturelles et de lois divines, de volonté générale ou sociale et de volonté de Dieu, etc.?). Mais d'un autre côté, par sa tournure d'esprit, ses convictions religieuses, il veut toujours remonter à la cause première et ne croit pouvoir se reposer qu'en Dieu, dans le Créateur du monde, de la société et de l'homme. D'où, dans ses écrits, toute une superstructure qui trop souvent masque l'édifice véritable et paraît en tenir la place. Mais, si, pour expliquer le langage comme pour expliquer la

société, Bonald, par réaction contre l'artificialisme du XVIII[e] siècle, va droit au théologisme, peut-être était-ce là une étape nécessaire pour arriver au naturalisme : cette étape il est vrai, il ne la franchit point.

Par l'appel à la révélation, avec le théologisme, s'accentue aussi l'absolutisme de la doctrine. L'histoire, la tradition peuvent conduire au relativisme : elles sont propres à un peuple déterminé, et ce qui est bon, utile, vrai pour ce peuple, peut ne pas l'être, ne l'est pas le plus souvent pour un autre : utilité et vérité sont relatives au temps et au lieu. Mais si l'on voit dans la parole un don de Dieu, et si l'on admet qu'avec ce don le premier homme a reçu, pour le transmettre à toute la suite des générations, les principes politiques qui constituent la société, on pose par là même qu'il n'y a pour l'humanité entière, pour toutes les sociétés de tous les temps et de tous les lieux, qu'une constitution, qu'une législation qui convienne, celle qui est inscrite dans le Décalogue, (non que Bonald entende partir de l'Ecriture Sainte : il la présente seulement comme la justification de ce qu'il avance et il démontre la nécessité de son témoignage). Il faut remonter à la source dont trop souvent l'ignorance ou la passion a écarté les peuples. Loin d'elle, il n'y a qu'erreur, et erreur absolue : point de constitutions ou de législations relativement bonnes, c'est-à-dire bonnes pour celui-ci et non pour celui-là, mais une seule bonne constitution, une seule bonne législation, la même pour tous.

L'histoire, la tradition, la révélation sont donc, pour Bonald, les points fixes où il appuie les principes constitutifs de la société, et, en même temps, elles lui servent de pierre de touche pour les éprouver.

Quels sont ces principes? C'est sous la forme du rapport d'une *volonté* qui ordonne, d'un *amour* ou pouvoir qui dirige et d'une *force* qui exécute, que, dans la *Théorie du Pouvoir*, il les formule; et ce rapport, il le tire de l'analyse même des notions de société, d'homme et de Dieu. Ou bien encore, ils peuvent s'exprimer ainsi : une *volonté* générale, ou le souverain (c'est la volonté de la société ou de la nature, ou de Dieu même), un *pouvoir* général, qui est le ministre ou l'agent de la volonté générale (c'est le chef de la société domestique, politique ou religieuse), une *force* générale ou publique, qui est l'action ou l'instrument du pouvoir général (c'est le sujet par

qui ou pour qui s'exerce cette action). De cette trinité d'éléments, où il voit l'image du dogme fondamental de la religion chrétienne, il déduit la loi de l'unité et de la perpétuité du pouvoir, de la perpétuité de la force publique ou de l'hérédité des distinctions sociales. Et c'est là ce qui *constitue* la société, c'est sa constitution. Dans l'*Essai*, qui suit immédiatement la *Théorie du Pouvoir*, dans le *Divorce* et la *Législation Primitive*, il continue, sans doute, à faire de la volonté générale (société, nature ou Dieu) le véritable souverain du corps social, mais se plaçant à un point de vue qui nous paraît plus superficiel, ce sont surtout les éléments extérieurs et visibles de la société qu'il considère, les *personnes sociales*, comme il dit, et il transforme sa trinité primitive en celle, qui est plus célèbre et que jusqu'à son dernier souffle il reprend dans tous ses écrits, du *pouvoir*, du *ministre* et du *sujet*. Ce triple élément (il a véritablement la hantise du nombre *trois*), il le dérive d'une trinité plus vaste encore qui embrasse l'univers entier, de la trinité de la cause, du moyen et de l'effet; et il le retrouve dans toutes les sortes de sociétés : dans la société générale des hommes avec Dieu (Dieu, Homme-Dieu, homme), dans la société religieuse proprement dite (Dieu, prêtres, fidèles), dans la société politique (roi, noblesse, peuple), dans la société domestique (père, mère, enfants); il le retrouve jusque dans la constitution de l'homme (intelligence, organes, objets sur lesquels ces organes s'exercent) et jusque dans les termes mêmes du discours, dans les trois personnes de toutes les langues (je, tu, il). Partout la constitution est la même : dans l'homme comme dans l'univers, dans l'Etat comme dans la famille et dans la religion; et homme, famille, état, religion, univers, représentent comme autant de cercles contenus les uns dans les autres et que contiendrait un cercle plus vaste, Dieu, « centre unique, auquel tout se rapporte, circonférence infinie qui embrasse tout. » Partout, les mêmes trois éléments, et partout entre ces trois éléments le même rapport, qu'on peut formuler en une proportion mathématique : la cause est au moyen ce que le moyen est à l'effet, ou le pouvoir est au ministre comme le ministre au sujet, le père est à la mère ce que la mère est à l'enfant, le roi est à la noblesse ce que celle-ci est au peuple, Dieu est au Médiateur ce que celui-ci est à l'humanité, le Médiateur est au prêtre ce que le prêtre est aux fidèles. Partout le

moyen tient de la nature des deux extrêmes : dans la religion, le prêtre tient de Dieu et de l'homme, participant au pouvoir de l'un et à la dépendance de l'autre; la noblesse tient du roi et du peuple, participant à l'autorité de l'un et à la sujétion de l'autre; la mère tient du père et de l'enfant, partageant, au physique et au moral, la force de l'un et la faiblesse de l'autre. Ainsi sont nettement déterminés, au sein de chaque société, le rôle et la place des éléments qui la constituent : *semblables*, mais non *égaux* (car l'égalité est contraire à la nature), ils forment tous les degrés de la hiérarchie sociale, avec, au sommet, le *pouvoir* qui est toujours *un* par essence.

Trinité d'éléments qui sont les êtres naturels et nécessaires de la société, souveraineté de la volonté générale et surbordination des volontés particulières, distinctions sociales permanentes, unité, perpétuité et indépendance du pouvoir (l'indépendance assurée par la propriété), perpétuité et indépendance du ministère, qui, sous l'autorité du pouvoir, agit pour le seul bien du sujet, obéissance du sujet qui est l'objet de la sollicitude du pouvoir et du ministre, tels sont, en résumé, les principes qui font la constitution, c'est-à-dire, la manière d'être de la société et dont Bonald fait tour à tour l'application à la famille, cellule-type de l'Etat, à la société politique, à la société religieuse, à la *société civile* ou union de la société politique et de la société religieuse, et forme accomplie de la société des hommes. Il est logiquement conduit par ses principes à poser comme type de constitution de ces sociétés : ici la monogamie indissoluble (avec droit d'aînesse, comme garantie de sa perpétuité), là la monarchie absolue, là encore le christianisme ou plus exactement le catholicisme, là enfin l'étroite union de la monarchie et du catholicisme. Cette union de la religion et de l'Etat, cette alliance du trône et de l'autel, il l'entend comme une intime collaboration du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel; il veut que chacun agisse dans son domaine, sans empiéter sur le domaine de l'autre, et il proteste contre toute subordination d'un pouvoir à l'autre, en particulier de celui de l'Etat à celui de l'Eglise (en pratique, il est vrai, il sera aisément porté à admettre la mainmise du clergé sur l'administration).

Selon que les sociétés mettent ou non en œuvre ces principes, qu'elles ont ou non une volonté générale, des rapports

nécessaires, des lois fondamentales, elles sont *constituées* ou *non constituées*. La division est catégorique, pour Bonald; elle ne comporte point d'intermédiaires : une société a une constitution ou n'en a pas. De la constitution (elle est l'œuvre de la nature même ou de Dieu; elle ne demande pas, elle craint plutôt l'intervention du législateur), il distingue le gouvernement; des lois fondamentales qui font la société, il distingue les lois politiques qui organisent le pouvoir. Malaisée à faire pour les sociétés constituées, cette distinction est évidente pour celles qui ne le sont pas. Chez les premières, en effet, le gouvernement découle de la constitution, et ne fait qu'un avec elle; les lois politiques y sont une suite naturelle et nécessaire des lois fondamentales et sont fondamentales comme elles. Les autres, au contraire, qui ne sont pas, à proprement parler, des sociétés mais seulement des formes extérieures de sociétés, n'ont, en réalité, à défaut de constitution, qu'un gouvernement, et un gouvernement qui, imposé du dehors et artificiellement donné à la société, n'est ni naturel, ni nécessaire. La division des gouvernements se calque ainsi naturellement sur celle des sociétés. (Bonald, comme il l'observe lui-même, se rapproche de Montesquieu : on peut dire, en effet, que comme lui, et à la différence de ce qui s'est fait depuis Aristote, c'est plutôt le mode d'organisation de la société qu'il considère que le nombre des personnes qui participent au pouvoir) : d'un côté, nous avons le gouvernement des sociétés constituées, le gouvernement par excellence, où un pouvoir général agit d'après une volonté générale et où les personnes sociales sont parfaitement distinctes, pour tout dire, la monarchie; et de l'autre, toute la diversité de gouvernements des sociétés non constituées, où volonté et pouvoir ne sont jamais que particuliers et où les personnes sociales sont confondues, depuis le despotisme où le pouvoir appartient à la volonté *particulière* d'un seul jusqu'à la pure démocratie où le pouvoir appartient de droit, sinon de fait, à la volonté particulière de tous (cette volonté particulière, même unanime ne se confond pas avec la volonté générale).

Monarchie et démocratie résument, aux deux extrêmes, toutes les perfections et tous les vices des gouvernements et des sociétés (dans les portraits qu'il en trace, Bonald a sous les yeux la monarchie française qu'il idéalise singulièrement et la république de 93 qu'il pousse au noir). Ici, la parfaite

distinction et là l'entière confusion des éléments de la société; ici, la fixité, la continuité, la tradition, l'élévation graduelle, là l'instabilité, les changements et les élévations brusques, la solution de continuité entre les générations; d'un côté, l'ordre, la paix à l'intérieur et à l'extérieur, de l'autre, l'anarchie, les désordres, la guerre. C'est, à son maximum, l'opposition du social et de l'individuel, du général et du particulier, de la nature et de l'homme, du nécessaire et de l'arbitraire. Dans la monarchie, des corps et des familles, et, au premier rang de ces corps qui sont comme autant de barrières entre le pouvoir et les individus, la noblesse, qui, charge bien plus que privilège, *service* du roi pour le peuple, est, en fait, ouverte à tous ceux qui par leur fortune se montrent dignes et capables d'entrer dans ses rangs. Dans la démocratie, des individus, rien que des individus, sans protection contre l'arbitraire de l'autorité, admissibles, en droit, à tous les emplois, mais réduits, en fait, presque toujours à se contenter de la capacité qu'on leur reconnaît d'y être appelés. D'où cette conclusion, que Bonald ne songe point à présenter comme un paradoxe, qu'il n'y a de liberté et d'égalité sociales ou politiques que dans la monarchie et qu'elles sont illusoires ou mensongères dans la démocratie.

Au-dessous du gouvernement et de la constitution vient l'administration. Comme le gouvernement, elle est, dans les sociétés constituées, la conséquence nécessaire de la constitution et par suite est fondamentale elle-même. La constitution est la manière d'*être* ou l'état des personnes de la société, l'administration est leur manière d'agir. Ce sont, peut-on dire, le tempérament et le régime de la société. Avec un bon tempérament, c'est-à-dire avec une bonne constitution, la société, comme l'individu, peut avoir un mauvais régime, c'est-à-dire une mauvaise administration, et inversement aussi un bon régime avec un mauvais tempérament; de même encore qu'un bon tempérament permet à l'individu certains écarts de régime, tandis qu'un mauvais tempérament l'oblige à un régime sévère et minutieux, de même, dans la société, une bonne constitution comporte quelque relâchement dans l'administration, par suite plus de tolérance et de liberté, tandis qu'une mauvaise constitution exige une administration tatillonne et tyrannique (l'homme doit d'autant plus intervenir que la nature agit moins, et inversement). En France, sous l'ancien régime,

estime Bonald, avec une bonne constitution, trop souvent l'administration a laissé à désirer : c'est que, dans leur développement, les institutions s'étaient écartées des lois fondamentales, naturelles et nécessaires, qui avaient présidé à leur formation. Il faut les y ramener. C'est dans ce but, simplement pour remettre l'administration dans la voie de la nature, et non point pour exprimer là-dessus des idées personnelles ou nouvelles, qu'il croit devoir présenter, en un véritable traité de droit administratif, un plan détaillé du régime des communes et des provinces et de l'organisation religieuse, judiciaire, financière, militaire, etc., du pays. Mais ce plan est loin d'être celui que sembleraient indiquer au premier abord les données historiques sur lesquelles il s'appuie. C'est à la féodalité que Bonald rattache la plupart de nos institutions, à un régime caractérisé par la variété et la diversité de l'administration, par la limitation et le morcellement du pouvoir, et, en fait, s'inspirant de Louis XIV bien plus que des siècles antérieurs et allant au-devant des vues de Napoléon, il aboutit à l'unité et à l'uniformité d'organisation pour tout le pays et à la concentration du pouvoir entre les mains du monarque. On peut aussi se demander si dans son organisation politique il laisse vraiment quelque place à la liberté dont il fait cependant l'apanage de la monarchie : malgré la distinction du pouvoir absolu et du pouvoir arbitraire (despotisme d'un seul ou de tous, qui n'est pas limité par des conditions naturelles), malgré tous les rouages interposés entre le pouvoir et les sujets mais commandés par le pouvoir, la liberté trouve-t-elle une garantie suffisante contre les atteintes de l'autorité (toujours possibles, il le reconnaît) soit dans le droit de remontrance des assemblées (il ne leur en accorde pas d'autre) soit dans la résistance toute passive des corps ou des individus? (c'est la seule résistance qu'il admet : la résistance active, ce serait la révolte, et le pouvoir ne serait plus absolu, ne serait plus pouvoir).

L'administration a, pour Bonald, sa condition nécessaire dans l'éducation de ceux qui sont appelés à l'exercer. Il a le juste sentiment que c'est là un soin qui incombe à la société. Lui qui attend tout de la nature, et rien des hommes, il ne montre pas moins de confiance que Rousseau et les Encyclopédistes dans la vertu de l'enseignement et des livres. Comme

l'auteur du *Contrat social*, il attache le plus grand prix à la formation du cœur et de l'esprit de la jeunesse. Mais c'est toujours et exclusivement du point de vue social qu'il envisage l'œuvre d'éducation et d'instruction. C'est pour la société, pour la profession publique, pour le corps auquel il appartient, et non pour lui-même, qu'il faut former l'individu. Il ne s'agit pas, comme l'a fait la Révolution, de donner indistinctement à tous les individus la même éducation. Il faut distinguer entre ceux qui, par leur condition, sont faits pour la vie domestique et ceux qui sont destinés à la vie publique. A ceux-là, qui sont la grande majorité, quelques éléments suffisent; il faut former le cœur plutôt que l'esprit, donner des sentiments plutôt que des idées : c'est la tâche de la religion. A ceux-ci, aux enfants des familles nobles ou des familles qui aspirent à le devenir, une instruction plus développée est nécessaire, mais elle doit toujours garder le caractère général qui convient au but qu'on se propose et qui est de former, non en particulier des hommes d'épée ou de robe ou d'église, mais en général des hommes capables de l'être un jour. (Pour les connaissances propres à chaque profession, c'est dans le corps, dans l'administration ou dans les écoles spéciales, qu'elles s'acquerront dans la suite). A cet effet, il détermine soigneusement et le régime et le nombre des collèges, et le nombre des élèves par établissement, et les programmes et les exercices; il porte une attention particulière sur le choix des maîtres, qui doivent avoir les caractères de perpétuité, d'universalité et d'uniformité de la société à laquelle ils préparent et qui ne peuvent être, en conséquence, qu'un ordre et un ordre religieux. Partout, dans le détail de l'éducation comme dans celui de l'administration, il montre un souci constant d'unité et d'uniformité. Par là, il se recommandait d'avance à l'attention de Bonaparte, qui voudra en faire son collaborateur, dans l'œuvre de réorganisation de l'enseignement public.

Telle est, en substance, dans ses principaux traits et ses principales applications, et telle qu'elle nous a paru se dégager de toute son œuvre, la doctrine politique de Bonald. Dans l'exposition que nous en avons faite, et pour la mieux mettre en relief, peut-être l'avons-nous parfois trop séparée des données historiques qui l'accompagnent constamment et l'illustrent en la confir-

mant. Aussi, pour terminer, nous a-t-il paru nécessaire et intéressant de jeter un coup d'œil sur la marche des sociétés anciennes et modernes et de chercher, dans leur constitution ou dans le défaut de constitution, les causes de leur progrès ou de leur décadence. Nous avons vu enfin comment, à la lumière de sa doctrine, il juge la situation troublée de l'Europe au moment où il écrit et ce qu'il augure de l'avenir des grandes puissances.

II

BONALD ET LE TRADITIONNALISME POLITIQUE (1)

§ 1. — *Bonald et J. de Maistre* (2).

Au même moment que Bonald (3), sous la pression des mêmes circonstances, par un accord spontané qui ne permet de voir ici ou là le maître ou le disciple (4), de Maistre faisait entendre les mêmes protestations de la nature contre l'art, des « institutions naturelles » contre les « institutions factices » (5), du sentiment et de l'instinct contre la raison réfléchie et ses prétentions à construire la société, de l'histoire et de la tradition contre l'abus des innovations, de l'autorité contre la souveraineté du peuple et l'anarchie qui en est la suite. Sous une forme plus brillante et plus alerte, ironique et sarcastique, volontiers

(1) Sur le traditionalisme philosophique ou méthode de connaissance, voir chap. IV, parag. VII. Ouvrages consultés : Sainte Beuve, Lundis, art. sur de Maistre, Bonald, Lamennais, Ballanche, etc.. Ferraz, *traditionalisme et ultramontanisme;* Espinas, *Les sociétés animales*, Introduction; Adam, *la Philosophie en France (au XIX siècle)*, liv. Ier; Faguet, *Politiques et Moralistes;* H. Michel, *L'idée de l'Etat*, liv. I : G. Cogordan, *J. de Maistre.*

(2) Voir ci-dessus, Ire partie, chap. I, parag. VI les relations de Bonald et de J. de Maistre.

(3) *Les considérations sur la France* et la *Théorie du pouvoir* parurent à quelques mois d'intervalle.

(4) Cf. *Princip. const.* XVII (I, 95 note 1) : « Je n'ai été ni son disciple ni son maître. »

(5) Ces expressions sont de Bonald (II, 985), art. du *Conservateur*, juillet 1819).

agressive, il engageait le même combat contre la Révolution et la philosophie du XVIII^e^ siècle. Son nom est inséparable de celui de Bonald, à la tête de cette école *traditionaliste* qui, après les deux grands maîtres, aura comme plus illustre représentant Lamennais et comme disciples de moins en moins fidèles, il est vrai, Ballanche, Buchez, Bordas-Demoulins, à laquelle on peut rattacher, en Suisse, de Haller, et dont se réclament aujourd'hui, contre notre démocratie, certains littérateurs et certains écrivains sociaux.

« Est-il possible, écrivait de Maistre à Bonald, au lendemain de la publication des *Recherches Philosophiques*, que la nature se soit amusée à tendre deux cordes aussi parfaitement d'accord que votre esprit et le mien? C'est l'unisson le plus rigoureux. » Je n'ai rien pensé, lui disait-il peu de temps avant sa mort, que vous ne l'ayez écrit; je n'ai rien écrit que vous ne l'ayez pensé. « L'assertion », si flatteuse pour moi, dit Bonald en rapportant ces mots, souffre cependant de part et d'autre quelques exceptions. » (1) C'est à marquer « ces exceptions » que nous voudrions nous attacher, tout en montrant, avec la profonde originalité de chaque écrivain, la conformité générale, « l'unisson » de leurs doctrines.

Maistre et Bonald trouvent devant eux le même ennemi à combattre, la Révolution française, et s'attaquant à la même cause, l'individualisme, le rationalisme, l'artificialisme du XVIII^e^ siècle, ils remontent, en commun, à la même source, la Réforme. La critique de de Maistre n'est pas moins impitoyable que celle de Bonald. Il déclare indignes du noble titre de philosophe ces écrivains, comme Voltaire et les Encyclopédistes, qui n'ont su employer leur talent qu'à détruire. Il voit dans le calvinisme le pire des fléaux : le déchaînement de l'orgueil contre l'autorité, un ferment d'anarchie et d'athéisme. Avec non moins d'énergie que Bonald, et plus de saveur dans l'expression, il proclame que l'homme est par lui-même incapable de rien créer, ni société, ni institution, ni langue. « Il peut, dit-il, tout modifier dans la sphère de son activité, mais il ne crée rien : telle est sa loi au physique comme au moral L'homme peut sans doute planter un pépin, élever un arbre, le perfectionner par la greffe; mais jamais il ne s'est figuré qu'il

(1) I, 93, note 1 (*Princ. const.* XVII).

avait le pouvoir de faire un arbre. Comment s'est-il imaginé qu'il avait le pouvoir de faire une constitution? » (1) La grande erreur de la philosophie française, dit-il encore, « a été de croire qu'une constitution, c'est-à-dire l'ensemble des conditions organiques nécessaires à la vie d'un peuple, était un ouvrage comme un autre; qu'avec du savoir, de l'habileté, quelque pratique, on pouvait le livrer sur commande, parfaitement confectionné, ni plus ni moins qu'un métier à bas ou une pompe à incendie. Elle n'a pas réfléchi que l'art ne peut faire que des choses artificielles, que la nature seule fait des choses vivantes ». Artificielles, toutes les constitutions qui se sont succédé en France depuis 1789 : sans racine dans le pays, posées seulement sur le sol au lieu d'y être plantées, elles ont été emportées au moindre souffle. Ce n'est donc pas d'une délibération, d'un contrat que, pour Maistre comme pour Bonald, est sortie la société et sa constitution, mais du travail spontané, lent, obscur, insaisissable dans ses origines, de la nature et des événements.

Ecrire la constitution est inutile (puisqu'elle est le mode même d'existence de la société et qu'on n'a pas à le décréter) autant qu'absurde (si l'on veut dire par là qu'on la fait ce qu'elle est); il y a même toujours dans chaque constitution, déclare de Maistre, « quelque chose qui ne peut être écrit, et qu'il faut laisser dans un nuage sombre et vénérable. » (2) Pour lui comme pour Bonald, le pouvoir, inséparable de la société dont il est la condition, est apparu aussitôt qu'elle, et il est *un* par essence. « Il y a eu, dit-il, *un peuple*... et un souverain aussitôt que les hommes se sont touchés... Car l'idée de *peuple* réveille celle d'une agrégation autour d'un centre commun, et sans la souveraineté il ne peut y avoir d'ensemble ni d'unité politique. » (3) Pour lui aussi, toute souveraineté vient d'en haut et non d'en bas, de Dieu et non du peuple : la démocratie, le parlementarisme sous toutes ses formes, l'aristocratie elle-même en tant qu'émanation du peuple et non délégation du pouvoir, sont enveloppées dans une égale réprobation : toute limitation du pouvoir en est la négation. Il ne faut point par-

(1) *Considérations*, chap. VI (cité par Ferraz, *Tradit.*, p. 13).

(2) Cité par Jules Lemaître dans le discours prononcé à Chambéry pour fêter le centenaire de l'*Essai sur le principe des constitutions*.

(3) Cité par Bourget et Salomon, *Bonald*, p. 109.

ler au peuple de ses droits, c'est le mettre en révolte contre la société : il n'a que des devoirs. De Maistre souscrirait pleinement au mot de Bonald : que la Révolution a commencé par la déclaration des droits de l'homme et qu'elle ne prendra fin que par la déclaration des droits de Dieu.

De cette rencontre dans la doctrine et souvent même dans l'expression (malgré le tour de style bien différent), il ne faudrait toutefois pas conclure à la parfaite identité de la pensée.

D'une façon générale, ils ont, sans doute, l'un et l'autre le sentiment très net d'une réalité sociale et ils saisissent bien son caractère naturel et spontané. Mais de Maistre paraît avoir aperçu avec plus de précision que Bonald la possibilité et le moyen d'instituer une science de cette réalité : il insiste plus que ne fait Bonald sur l'analogie de la société avec un organisme vivant et, quoique dominé, lui aussi par le théologisme, il semble s'orienter davantage vers le naturalisme. « Par quelle bizarrerie, dit-il, ne veut-on pas employer dans l'étude de la politique, la même manière de raisonner et les mêmes analogies générales qui nous conduisent dans l'étude des autres sciences? Toutes les fois qu'il s'agit, dans les recherches physiques, d'estimer une force variable, on la ramène à une quantité moyenne... Pour juger le mérite d'un gouvernement il faut opérer de même. De cette façon, on voit que les corps politiques ont une durée moyenne suivant leur genre; qu'ils naissent se développent et meurent « au pied de la lettre, comme les corps vivants » (1). Nous sommes loin de la « métaphysique » de Bonald, de sa trinité d'éléments, et de ses rapports et proportions mathématiques, qui font trop souvent perdre de vue les analogies qu'il relève, lui aussi, entre le corps social et un être organisé. Bien plus, ajoute Maistre, les corps politiques « ont une âme commune douée d'une véritable unité morale. » Cette âme de la société, Bonald sans doute l'avait pressentie dans cette volonté générale qui anime et dirige la société et qui doit en être le véritable souverain; mais elle n'était qu'esquissée, tandis qu'ici elle est nettement posée et présentée sous une forme concrète.

Si de la conception générale de la donnée sociale et de la

(1) Cité par Espinas, *Sociétés animales*, Introd.

science politique, nous passons aux éléments du système, à côté des ressemblances nous pourrons relever quelques divergences de vues assez sensibles.

C'est dans la réalité historique que Maistre et Bonald cherchent les conditions de la vie politique des sociétés et ils sont d'accord pour voir là une force avec laquelle l'homme d'Etat doit compter. Mais s'ils ont sur le domaine de l'histoire les mêmes sympathies, si en particulier ils ont le même culte pour la Monarchie Française et s'ils tracent sur son modèle l'idéal de la constitution, les conclusions auxquelles ils sont conduits n'ont pas chez l'un le même caractère absolu que chez l'autre : de Maistre, tout intransigeant qu'il soit en réalité, puise pourtant dans l'histoire un certain sens de la relativité des institutions politiques qui fait défaut chez Bonald. Pour celui-ci, il n'y a qu'une bonne constitution et elle convient à tous les hommes de tous les temps et de tous les lieux; comme les philosophes qu'il combat, il n'est pas loin de parler lui aussi de l'humanité, de l'homme en général. Or, on connait les railleries de Maistre à l'adresse de ces faiseurs de constitutions du XVIII[e] siècle, qui légiféraient pour l'*homme*. « Il n'y a point d'*hommes* dans le monde, s'écrie-t-il, j'ai vu dans ma vie des Français, des Italiens, des Russes, etc... mais quant à l'*homme*, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie; s'il existe, c'est bien à mon insu ». Et encore : « une constitution qui est faite pour toutes les nations n'est faite pour aucune. » (1) Ces critiques ne visent point Bonald, qui certes ne montre pas moins que lui, le souci du passé d'un peuple, de ses mœurs, de son caractère national, etc; mais il en peut tout de même prendre sa part, dans la mesure où, paraissant lui aussi légiférer dans l'absolu, il pose un modèle de constitution pour l'humanité entière. La question même de savoir quelle est la meilleure constitution paraît absurde à de Maistre qui, au nom même des nécessités historiques, est tout disposé, tout en gardant au fond du cœur son idéal de monarchie et de catholicisme étroitement unis, à reconnaître à chaque constitution son mérite propre. Ainsi, malgré l'abîme de principes qui le sépare de la constitution anglaise, il sait lui rendre justice : il reconnaît en elle le plus bel équilibre de forces politiques qu'on ait jamais vu dans le monde, et il l'admire pré-

(1) Cité par J. Lemaître (id.).

cisément parce qu'elle est non une invention à priori, le chef-d'œuvre de quelques constituants, mais le produit naturel d'un nombre infini de circonstances et d'éléments dont l'origine se perd dans la longue suite des temps. Profondément versé, lui aussi, dans l'histoire, mais figé dans la rigueur de ses principes absolus, Bonald ne s'élève pas à cette impartialité de jugement : il ne méconnaît pas les talents et les vertus des anglais et la situation qu'ils ont conquise dans le monde, mais pour lui, c'est indépendamment et, en quelque sorte, malgré leur constitution, qu'il déclare insuffisante pour conserver la société. Mais où les deux philosophes tombent d'accord, c'est que, quels que soient ses mérites, cette constitution ne doit pas être importée de toutes pièces en France, où elle n'a aucune racine dans le sol qui puisse l'y attacher : il ne faut pas, selon l'énergique expression de Maistre, « gueuser une constitution à l'étranger » : de là, leur haine commune contre la Charte et l'essai de monarchie constitutionnelle sous la Restauration.

Pour Bonald et pour Maistre, la souveraineté vient de Dieu. Mais, chez l'un comme chez l'autre, la théorie du droit divin se prête aisément à une interprétation naturaliste. Par pouvoir émané de Dieu, Bonald entend, comme nous savons le pouvoir constitué sur ou par des lois politiques, autrement dit sur ou par des lois *naturelles*, des lois qui sont le résultat des rapports *naturels* entre les êtres de la société (1). Ecoutons de Maistre (2). Il est écrit, dit-il, « c'est moi qui fais les souverains. » Et ce n'est pas là une phrase d'Eglise, mais une vérité d'expérience. Dieu « prépare, en effet, des races royales, il les mûrit au milieu d'un nuage qui cache leur origine. Elles paraissent ensuite couronnées de gloire et d'honneurs. Le plus grand signe de leur légitimité, c'est qu'elles s'avancent comme d'elles-mêmes, sans violence d'une part et sans délibération marquée de l'autre; c'est une espèce de tranquillité magnifique qu'il n'est pas aisé d'exprimer. *L'usurpation légitime* me semblerait l'expression propre, si elle n'était pas trop hardie, pour caractériser ces sortes d'origines que le temps se hâte de consacrer. » Malgré de part et d'autre l'appel à la divinité c'est

(1) Voir chap. V, parag. II, 2°.

(2) *Principe des Constitutions*, Préface (cité par Ferraz *Tradit.*, 15-16).

bien sur une base naturelle que les deux philosophes appuient, en définitive, l'autorité : ici sur des lois expression de la nature même des êtres, et là sur des faits qui se justifient par le succès, par une acceptation tacite, et par le mystère de leur origine.

La société politique est inséparable pour Maistre comme pour Bonald, de la société religieuse. Mais la solution, nettement théocratique, apportée par le premier à la question des rapports de ces deux sociétés, devait, semble-t-il, appeler bien des réserves de la part du second. Bonald n'a-t-il pas soutenu, conformément à la pure doctrine gallicane, (comme il y a soin de le faire remarquer) que l'autorité du pape, à l'intérieur du royaume, doit être renfermée dans de certaines bornes et qu'au sein même de l'Eglise, à la différence des monarques qui n'ont aucune autorité humaine au-dessus de la leur, le souverain pontife a au-dessus de la sienne l'autorité des conciles (ce n'est pas à lui, en effet, à sa personne, mais à l'Eglise en corps qu'appartient l'infaillibilité). Et cependant il n'a que des paroles de louanges et d'admiration (3), lorsque paraît le *Pape*, (suivi de l'*Eglise gallicane*), qui établit avec tant de force contre Bossuet et le gallicanisme, que la souveraineté du Pape doit être absolue, et qu'elle ne peut l'être, (la limiter serait la détruire) que si le chef de l'Eglise, dans sa personne, en dehors et au-dessus de toute assemblée, est déclaré infaillible, c'est-à-dire, (car c'est là, au fond, l'infaillibilité) s'il juge sans appel de toutes les questions qui lui sont soumises et n'est justiciable devant personne de ses erreurs. Il s'étonne même des contradictions qu'a rencontrées cette théorie. « On aurait dû, ce me semble, dit-il, considérer que les opinions qu'on a reprochées à l'auteur étranger, plutôt nationales que personnelles, et qui sont celles de toute l'Europe catholique, la France excepté, n'ont jamais été condamnées par l'Eglise; qu'on est, hors de France, et même en France, libre de les accepter ou de les combattre. » Du point de vue de la foi, on demeure donc libre d'y souscrire ou non : mais le fait-il pleinement, et condamne-t-il, maintenant sans retour, cette doctrine gallicane qu'il a professé jadis? Nous avons vu le travail qui s'était fait dans sa

(3) III, 541-542 et 966.

pensée : le concordat lui a ouvert les yeux sur les prétendues libertés de l'Eglise, qui ne sont que servitudes à l'égard de l'Etat; volontiers, il ferait, en partie du moins, le sacrifice de ces bornes auxquelles il attachait d'abord un si grand prix : l'essentiel est pour lui, que les deux pouvoirs restent étroitement unis dans l'appui mutuel qu'ils doivent se prêter. Mais, s'il est d'accord avec de Maistre pour faire du pouvoir religieux le conseiller du monarque, il ne peut aller, comme lui, jusqu'à lui permettre de le déposséder (ce serait trop contraire à son principe de l'indépendance absolue et de la perpétuité du pouvoir) : il admet des remontrances, une censure, l'excommunication même dans les cas extraordinaires, mais il veut, que pour le châtiment, le roi ne soit justiciable que de Dieu. En un mot, retenu sans doute par ce qui reste encore en lui, inconsciemment peut-être, du gallicanisme, il recule devant les conséquences extrêmes du système théocratique de de Maistre. Bien qu'en fait, il ne formule point de réserves dans les éloges qu'il adresse à l'ouvrage qui contient la plus forte, la plus spécieuse, la plus brillante exposition de ce système.

Mais, si les deux philosophes peuvent différer sur la limite des droits du pouvoir religieux, il est un point où ils sont en parfait accord : c'est sur la nécessité de la religion dans la société et sur l'urgence de rendre à l'éducation le caractère religieux qu'elle a perdu, de la « rechristianiser », et pour cela, de la confier à un ordre religieux et, entre tous, à l'ordre des Jésuites. Bonald, qui n'a pourtant pas été leur élève, daterait volontiers la Révolution de leur expulsion sous le règne de Louis XV; de Maistre de son côté, réclame, avec énergie leur rétablissement. « L'ennemi capital, naturel, irréconciliable de l'illuminé dit-il (et par illuminé, il entend le philosophe aussi de la raison et de la liberté), c'est le Jésuite; il s'y oppose comme le quinquina s'oppose à la fièvre, et à un poison son antidote ». Ils se sentent, dit-il encore, ils se découvrent, comme le chien et le loup; partout où on les laissera faire, il faudra que l'un dévore l'autre (1).

Sur les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, parues peu après le *Pape*, mais après la mort de l'auteur, on peut deviner le sentiment de Bonald (2). Mais, devant ce puissant effort pour s'élever

(1) Cité par Adam, op. cit. 81.

(2) Cf. Lettre à Mme de Sèze (20 juin 1821).

de la politique aux pures spéculations de la théologie, pour trancher, du haut des dogmes du christianisme, toutes les contradictions apparentes des choses humaines, pour résoudre, en les tournant au profit de la religion, toutes les objections que soulèvent les troublants problèmes de la Providence, du Mal, de la Chute, de l'Expiation, de la Réhabilitation, de la Réversibilité, devant l'annonce confiante d'un retour prochain de la chrétienté à l'unité religieuse et de la fin des hérésies, on devine l'admiration émue que, dans sa foi ardente de catholique, Bonald dut ressentir, quoique peut-être aussi cette foi, strictement docile à l'Eglise, ait pu s'effaroucher de certains élans mystiques où se laisse parfois entraîner l'ancien disciple de Saint-Martin et des illuminés.

De Maistre dit lui-même qu'il *a versé toute sa pensée* dans les *Soirées*. On la retrouve, en effet, dans ce qu'elle a de plus substantiel, sous tous les problèmes de théologie qu'il agite et sous les questions philosophiques qui se posent au cours des entretiens (telle, par exemple, celle de l'origine des langues, dont, comme Bonald, il ne sépare pas l'origine des idées, faisant comme lui, un grand usage et peut-être même un abus des étymologies, mais n'allant pas toutefois jusqu'à effacer la raison devant la Révélation). Cette pensée directrice de toute sa doctrine, c'est l'opposition de l'irrationnel, de l'instinct, de la nature à la raison, à la réflexion, à l'art : c'est l'opposition de la continuité de la nature à la discontinuité de l'artifice humain. L'irrationnalité des dogmes et des institutions politiques, c'est-à-dire le fait, qu'ils ne sont point absurdes, mais incompréhensibles, inexplicables pour la raison humaine, est à ses yeux signe de vérité (soumettez, par exemple, à l'épreuve de la raison la croyance de la réversibilité ou le *dogme*, pourtant si universel, de la noblesse). De même aussi est preuve de vérité la continuité, la transformation insensible et lente au cours des temps. Les deux preuves d'ailleurs n'en font qu'une, le passé revêtant par le recul un caractère mystérieux et ne se prêtant pas aux explications simplistes de la raison. C'est bien là aussi, essentiellement, la conception de Bonald, plus encore, il est vrai, en politique qu'en pure théologie (et encore, dans ce dernier domaine, s'il s'avance moins hardiment que l'auteur des *Soirées*, il ne se rencontre pas moins avec lui, comme on en peut juger par sa théorie du sacri-

fice (1). Ne cherchons pas, chez Bonald, une théorie de la Providence savamment construite et brillamment exposée comme chez de Maistre; mais elle est partout dans son œuvre : la main de Dieu guide les sociétés, elle pousse les hommes vers des fins qu'ils ignorent, elle fait surgir, aux heures nécessaires, l'homme supérieur, qui serait inutile et même dangereux dans le cours normal des événements. En réalité, chez Maistre et chez Bonald, ce travail lent et continu de la Divinité, ne diffère guère de celui de la nature : chez l'un et chez l'autre on pourrait, sans nuire à l'œuvre, mais en changeant profondément l'esprit, en la « laïcisant » (2) en quelque sorte, effacer le nom de la Providence; il resterait tout cet ensemble de forces naturelles que l'historien cherche à démêler dans la marche des sociétés humaines et qui font l'objet de l'étude du sociologue.

A. Comte déclare qu'il s'est approprié les principes essentiels de J. de Maistre. Il les a *laïcisés*, dit Brunetière, et ainsi les a fait entrer dans la pensée moderne (3) : n'en peut-on dire de même des principes de Bonald? *Laïcisés* eux aussi, n'ont-ils pas leur place dans la spéculation contemporaine, et ne forment-ils pas pour la science sociale un apport qui n'est pas négligeable? C'est ce que nous dira un rapprochement avec le fondateur de la sociologie.

§ 2. — *Bonald et Lamennais.*

Le combat qu'avaient mené parallèlement Bonald et de Maistre contre l'individualisme et le rationalisme de la Révolution et de la philosophie du XVIII[e] siècle, est repris par l'abbé de Lamennais qui, à la dialectique serrée de l'un et à la vive intuition de l'autre, joint la flamme de la passion. A la différence de ses deux illustres devanciers qui avaient été si étroitement

(1) Voir chap. V, parag. II, 3°. C'est la ressemblance de leurs théories sur ce point qui a pu faire dire que Bonald était, sur ce point, le disciple de Maistre (I, 95, note 1).

(2) Cf. Brunetière, *Grande Encyclopédie*, *de Maistre*.

(3) Sur les relations de Bonald et de Lamennais, voir I[re] partie, chap. I, parag. VI. Voir II[e] partie, chap. IV, parag. VIII; *Le traditionalisme condamné par l'Eglise*. — Depuis que ces pages ont été écrites, un ouvrage a paru où est étudiée l'influence de Bonald sur Lamennais : *La Jeunesse de Lamennais*, par Christian Maréchal, Perrin, Paris 1915) : ch. VI (Bonald) et passim (voir index). Le même auteur a noté l'influence de Bonald, dans *La Clef de la volupté* (Lamennais et Sainte Beuve, p. 109-115) et dans *Lamennais et Victor Hugo*, 2[e] partie p. 61 et suiv. (Librairie Arthur Savaëte).

mêlés aux affaires de leur temps et y avaient acquis le sens de la réalité, Lamennais, destiné à la carrière ecclésiastique et livré aux études qui y préparent, ne voit les choses humaines que du point de vue nécessairement un peu étroit de la théologie, et, sans considération des contingences, suit jusqu'au bout la rigoureuse logique de ses spéculations.

En retraçant les principales étapes où le conduit la hardiesse de sa pensée, nous pourrons voir dans quelle mesure il subit l'influence de Bonald, et comment aussi, toute en la subissant, il tire des mêmes principes des conséquences qui devaient paraître bien inattendues à l'auteur de la *Législation primitive* et où il ne pouvait pas le suivre.

Comme Bonald, Lamennais soumet la raison individuelle à la critique la plus sévère et il lui oppose la raison générale, la tradition, l'autorité. Isolée de la raison de la société, dont elle n'est qu'une partie, la raison individuelle a conduit partout, dans tous les domaines qu'elle a successivement envahis, religion, philosophie, politique, à l'erreur et au scepticisme, à la destruction et au néant. Comment, d'ailleurs, lui demander la vérité? Sur quoi s'appuie-t-elle? Sur des observations : mais elles risquent d'être mal faites; sur la mémoire : mais elle est fragile; sur la sensation : mais elle est perpétuellement sujette à l'erreur. L'individu invoquera-t-il le témoignage de sa conscience? Mais elle-même n'est pas sûre : ce qui est bien aujourd'hui est mal demain; ce qui est bien pour l'un est mal pour l'autre. Ce n'est donc pas dans l'individu qu'il faut chercher la vérité. Cessons de l'isoler de son milieu naturel, replaçons-le dans la société, et c'est là, et là seulement, dans la société, dans la raison générale, dans le fonds commun de la pensée de l'humanité, dans l'accord avec les traditions du genre humain, que nous pourrons trouver la vérité. Le sens commun, le consentement universel ne peut pas nous tromper : il est le véritable critérium de la vérité.

Faisons l'application de ce critérium à la religion, à la politique, à la philosophie; et partout il conduira à la même conclusion : la nécessité de l'autorité. Sans doute, c'est l'humanité entière qui a le dépôt de la vérité, (et par là, la porte est ouverte, que Lamennais franchira plus tard, à une interprétation plus large, la substitution de l'autorité du peuple à celle du monarque, de l'autorité de la chrétienté à celle du

chef de l'Eglise, de l'autorité d'une communion universelle à celle du christianisme), mais dans l'humanité, c'est plus particulièrement l'Eglise qui le détient, l'Église universelle qui a recueilli toutes les traditions du genre humain, et, dans l'Eglise, c'est son chef, le représentant de Dieu sur la terre : sa parole doit faire autorité pour tous. Vérité, tradition, autorité, trois anneaux inséparables d'une même chaîne.

Lamennais définit la religion, comme Bonald, l'ensemble des rapports qui existent entre Dieu et l'homme, et, comme lui, il en conclut, puisque entre des êtres donnés il ne peut y avoir qu'un rapport nécessaire, qu'il n'y a qu'une vraie religion. Le consentement universel lui permet de déterminer cette vraie religion : c'est celle de l'Eglise catholique, dont, procédant à la façon de Bonald et de Maistre, il retrouve les dogmes essentiels dans les religions les plus anciennes et les plus diverses du genre humain : cet accord est signe indéniable de vérité. Il écarte le protestantisme où, avec Bonald, il refuse de voir une religion, faute de croyances admises de tous les fidèles et d'une autorité pour trancher les différends : croyance et autorité ont été sapées par les interprétations de la raison individuelle abandonnée à elle-même. Il n'y a de doctrine fixe et d'autorité certaine que dans le catholicisme. Jusque-là Bonald peut marcher la main dans la main avec Lamennais. Mais le suit-il aussi volontiers, lorsque, de l'analogie des religions de tous les temps et de tous les pays, il conclut qu'en réalité il n'y a pas eu plusieurs religions, mais qu'il n'y en a jamais eu qu'une seule, qui, révélée à l'homme dès l'origine des choses s'est progressivement développée, sans varier dans son essence, pour s'adapter aux besoins croissants des sociétés humaines? Le suit-il lorsque, appliquant la théorie déjà formulée par de Maistre, que les traditions antiques sont toutes vraies, et la poussant à ses dernières conséquences, il est conduit à soutenir que les traditions religieuses des différents peuples n'étaient que des rameaux divers d'une tradition unique, identique avec la révélation faite au premier homme? De telles hardiesses de pensée devaient sentir un peu, pour lui, l'hérésie : n'était-ce pas trop mettre la religion chrétienne sur le même pied que les autres? Et en ne lui donnant plus ainsi une place à part, ne risquerait-on pas de lui ôter le privilège de l'autorité? A trop marquer le progrès continu de la religion, n'appelait-on pas

et ne justifiait-on pas de nouvelles transformations pour l'avenir? On voit déjà par là comment, malgré l'appel commun à l'autorité de l'Eglise catholique, la doctrine de l'auteur de l'*Essai* dépasse le point de vue, plus étroit, plus strictement orthodoxe, de l'auteur de la *Théorie du pouvoir*.

Œuvre de la raison individuelle, la philosophie, ne saurait être jugée moins sévèrement par Lamennais que par Bonald : comme lui, il la tient pour inutile, funeste et dangereuse dans toutes les choses auxquelles elle s'applique, morales, religieuses ou politiques, et partout il la met en parallèle avec la religion dont il montre la supériorité. Comme lui aussi, à cette philosophie d'évidence personnelle il oppose la philosophie d'autorité, ou la philosophie religieuse, qui est conforme à la doctrine de l'Eglise, et à la lumière de cette doctrine, il discerne chez les philosophes anciens le fonds commun de vérités qu'ils ont professées sur les plus importantes questions, sur Dieu, sur l'âme, sur l'immortalité, etc.. Mais ici encore une profonde différence, dont les conséquences éclateront dans la suite, le sépare de Bonald. Pour celui-ci, les doctrines des philosophes sont vraies dans ce qu'elles ont de conforme à la religion, telle que, dès l'origine, elle a été révélée à l'humanité. Il s'approprie le mot de Clément d'Alexandrie : « Ce que j'appelle la philosophie, disait ce docteur de l'Eglise, n'est pas celle des Stoïciens, de Platon, d'Epicure ou d'Aristote, mais le choix formé de ce que chacune de ces sectes a pu dire de vrai, de favorable aux mœurs, de conforme à la religion. » (1) Sorte d'éclectisme, — ajoute Bonald, — qui n'avait pas l'inconvénient de l'éclectisme philosophique « puisqu'il ne faisait que rallier des vérités éparses et particulières à une doctrine toute formée, et à un système général de vérités et rapprocher ainsi les conséquences de leurs principes ». C'est donc, pour lui parce qu'elles sont d'accord avec la tradition religieuse, que les doctrines de la philosophie ancienne, sont vraies. Pour Lamennais, au contraire, (et cette conception ira s'accentuant plus tard), ce serait plutôt l'accord du christianisme avec les traditions philosophiques du genre humain qui serait la preuve qu'il est vrai : des germes, des ébauches de vérités étaient déjà dans les croyances du genre humain, le christianisme les a élevées à leur plus haute perfection.

(1) III, 13 (*Rech. philos.* 1).

En politique, écouter la raison individuelle, c'est croire que, selon la comparaison de Maistre, la société est comme une manufacture que l'on peut créer du jour au lendemain, et c'est aboutir à des constructions artificielles, qui ne sont pas sans péril. Il faut laisser agir les lois nécessaires, qui dérivent de la nature même, et s'abandonner, non au raisonnement, mais à l'instinct, au sentiment général, à la tradition. Lamennais pense et parle comme de Maistre et Bonald. Comme eux aussi, il estime que la société politique est inséparable de la société religieuse, et, dans la question de leurs rapports, il aboutit, en parfait accord avec le premier, dont il reprend, les attaques contre la célèbre déclaration de 1682, à une solution rigoureusement théocratique, à la suprématie du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel, au droit du chef de l'Eglise de juger, de blâmer, de déposséder même le chef de l'Etat. Bonald ne saurait le suivre jusque-là; mais il ne peut qu'approuver les applications qu'il fait de ses principes à notre législation; il est d'accord avec lui pour rendre à l'Etat le caractère théologique que lui a fait perdre la Révolution, pour rétablir les tribunaux ecclésiastiques tels qu'ils existaient sous l'ancien régime, pour livrer au clergé l'éducation de toute la jeunesse, pour supprimer le mariage civil, pour frapper des peines les plus sévères, et même de la mort, les sacrilèges, etc.. Si Lamennais réclame pour l'autorité religieuse une domination absolue, c'est qu'elle représente et continue les traditions morales, aux noms desquelles, dès les temps les plus anciens, les peuples, dans des circonstances graves et exceptionnelles, se sentaient fondés à frapper de déchéance les princes indignes : le pape agit comme interprète de l'Eglise, et l'Eglise comme interprète des sentiments communs à l'humanité. Mais là encore, on sent percer l'hérésie qui permettra à Lamennais, sans être infidèle à son principe du consentement universel, et au nom même de ce principe, de substituer à l'autorité du pape celle de la religion universelle de l'humanité, comme à l'autorité des rois celle des peuples.

Le Lamennais qui était en germe dans le fougueux partisan de l'autorité absolue des rois et du pape, se montra peu à peu, au grand scandale de ceux qui avaient applaudi à ses premiers écrits. Il se fait le défenseur de la liberté contre la tyrannie, des peuples contre les rois : il ne voit plus dans ceux-ci que de

simples délégués de la nation, révocables à volonté et chargés, dans l'intérêt du bon ordre, de la haute direction des services publics; il réclame toutes les libertés, de la presse, de l'enseignement, des cultes; ce n'est plus l'alliance du trône et de l'autel qu'il veut; mais l'alliance du peuple, de la démocratie et de l'autel, et pour donner à cette alliance son plein effet, pour soustraire complètement le prêtre à la tutelle du pouvoir politique, il demande la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Mais, dans cette attitude nouvelle, il ne va pas contre son critérium du consentement universel : il entend au contraire, lui demeurer rigoureusement fidèle. La voix des peuples ne se fait-elle pas partout entendre en faveur de la liberté? D'une extrémité du monde civilisé à l'autre, n'est-ce pas un même cri? Or, la voix du peuple, n'est-elle pas la voix de Dieu? Voilà des conséquences que ne pouvait guère prévoir Bonald, l'adversaire des libertés publiques, lorsqu'il prenait la défense de la doctrine de Lamennais et qu'il faisait précisément valoir en sa faveur qu'elle n'était « au fond qu'une explication et une application positive de cet axiome aussi ancien que le monde, et vrai quand on le renferme dans de justes bornes : *vox populi, vox Dei.* » (1) Il dut trouver que les justes bornes étaient par trop dépassées et que le vieil adage perdait singulièrement de son sens!

Rome condamne (sans nommer d'ailleurs Lamennais), cette tentative de conciliation de la démocratie et de l'Eglise, cet essai de catholicisme libéral. Lemennais se soumet d'abord mais bientôt se séparant de ses anciens collaborateurs de l'*Avenir*, de Lacordaire et Montalembert qui ne le suivent pas dans cette voie, il s'insurge contre cette autorité du pape, dont il avait si passionnément établi la nécessité. Du pape, il en appelle au christianisme et à l'humanité, et, au nom d'une religion chrétienne élargie, non plus fixe et immobile comme aux âges précédents, mais progressive et évolutionniste, au nom des souffrances et des aspirations du genre humain, il secoue tous les vieux cadres de l'Eglise et appelle de ses vœux le rajeunissement, la rénovation, la transformation de l'idée religieuse. Mais, dans cette évolution, non plus, il ne se contredit point : il ne fait, suivant sa propre expression, que se continuer. C'est

(1) III, 550 (*sur un dernier ouv. de Lamennais*, Défenseur, 1820).

toujours dans le consentement universel, dans la tradition, qu'il cherche la vérité; seulement, il a élargi la tradition, qui embrasse toutes les religions, c'est-à-dire les manifestations diverses, locales et passagères, de la religion, une et impérissable dans son essence. Le théocrate de l'*Essai* a fait place au démocrate des *Paroles d'un Croyant* et du *Livre du peuple;* mais c'est toujours le règne de Dieu que le second, comme le premier, veut sur la terre. Ce qui a changé, c'est l'instrument de la volonté divine : c'était d'abord pour lui, un individu, un seul homme, le pape, c'est maintenant tous les hommes, tout le genre humain (1). Et, selon la juste remarque de Ferraz, ce qui frappe dans cette évolution d'un esprit d'élite, c'est le peu de place qu'y tiennent les raisons de croire tirées de la théologie proprement dite ou même de la philosophie pure, et le rôle prépondérant qu'y jouent les considérations relatives aux destinées du genre humain et à l'organisation des sociétés humaines. Par là, Lamennais reste fidèle et à lui-même et à ses maîtres de Maistre et de Bonald, « dont le christianisme était, comme le sien, plus extérieur et social qu'intérieur et métaphysique. » Il offre également sous ce rapport, ajoute Ferraz, « de singulières affinités avec Saint-Simon et Auguste Comte, qui fondent aussi leur système sur des spéculations historiques plutôt que sur des raisonnements philosophiques ».

Ainsi, tandis que Bonald, au nom de la tradition, reste figé dans ses idées politiques et religieuses, Lamennais, au nom du même principe, au nom de la tradition, mais d'une tradition autrement plus compréhensive, est conduit à affirmer et à réclamer le progrès en religion comme en politique, là où il n'avait paru voir d'abord, lui aussi, que fixité et immutabilité.

§ 3. — *Bonald et Ballanche, Bachez, et Bordas-Demoulin.*

Lamennais avait commencé par soumettre aveuglément la raison à la tradition; puis, il avait cherché à les concilier. Cette même entreprise de conciliation de la tradition et de la raison, de l'autorité et de la liberté, de l'esprit catholique et de l'esprit moderne avait déjà été tentée par le Lyonnais Ballanche (2)

(1) Voir Adam, op. cit. 104 et Ferraz, *Tradit.*, 208-209.

(2) Bonald ne paraît avoir connu ni Ballanche ni son œuvre : il ne le nomme pas.

et elle fut reprise plus tard par Buchez, par Bordas-Demoulin et par le Père Gratry.

Comme Bonald et comme de Maistre, dont les *considérations sur la France* firent sur lui une profonde impression, comme Lamennais (le Lamennais de l'*Essai*) Ballanche pense qu'il n'est pas possible de refaire la société d'après les seules idées de la raison et sans tenir compte de son passé historique; mais, à la différence de ceux-ci qui, comme hypnotisés par le passé, tendaient à figer l'humanité dans les formes mortes et inertes de jadis, il veut que la société vive et se développe et qu'elle se fasse sans cesse des institutions appropriées à sa vie et à son développement.

Son *Essai sur les constitutions sociales dans leurs rapports avec les idées nouvelles* (1818), témoigne à la fois de l'esprit de conservation et de l'esprit de progrès. Il met au-dessus de toute discussion et de toute contestation les notions de société, de famille, de patrie, d'honneur, et déplore que des génies turbulents, en les soumettant à leur critique, les aient trop souvent ébranlées et détruites. Mais, loin de s'immobiliser dans le passé, il y voit la préparation et la détermination de l'avenir et a ainsi le sentiment très vif de la continuité sociale. L'immobilité, c'est la mort; la vie au contraire, c'est le mouvement. Précurseur de Comte par cette double notion de tradition et de progrès, dont il cherche à faire la synthèse, il se sépare nettement de Bonald qui ne voit que la tradition, et veut faire revivre tel quel le passé. On a eu tort, en 1789, pense-t-il, de rompre complètement avec l'ancien régime; on n'aurait pas moins tort aujourd'hui de rompre complètement avec le régime nouveau qui s'est instauré à cette époque, et, par dessus vingt-cinq ans d'histoire qu'on feint d'ignorer, de vouloir renouer des liens qui sont à jamais brisés. Il ne faut pas galvaniser la société dans des institutions qui ne lui conviennent plus, mais la laisser façonner d'elle-même les formes bien appropriées à sa vie nouvelle.

En même temps que des formes sociales, nouvelles, le libre mouvement de la vie moderne doit aussi, d'après Ballanche, enfanter de nouvelles formes littéraires. Comme Bonald, il voit dans la littérature l'expression de la société; mais, à la différence de celui-ci qui, immobilisant la société dans l'état de perfection de la monarchie, immobilisait par là mê-

me la littérature dans le type idéal du XVII^e^ siècle et ne voyait que décadence dans un prétendu progrès, il estime, au contraire, que ce serait commettre un véritable contre-sens que de vouloir conserver la littérature d'une époque après la ruine des idées, des mœurs et des institutions auxquelles elle était unie.

Mais d'où vient, se demande Ballanche, la diversité d'opinions des hommes de notre temps en matière politique, religieuse et littéraire? De ce que, répond-il, ils ne s'accordent pas sur l'origine du langage. C'est reconnaître toute l'importance de la question chère à Bonald. Les uns y voient un don de Dieu, les autres une invention de l'homme, Ballanche cherche à les mettre d'accord, en faisant à chacun sa part. Les traditionnalistes, les *archéophiles*, comme il les appelle, ont raison de dire que l'homme est un être éminemment social, et que né pour la société qui ne lui est pas moins nécessaire que l'atmosphère qui l'environne, il a dû être dès l'origine, doué du sens social par excellence, de la parole, sans laquelle la société serait impossible. Mais si la parole a eu autrefois une grande influence sur la pensée, si elle l'a en quelque sorte produite de toutes pièces (nous retrouvons entière la théorie de Bonald), aujourd'hui (et c'est par là que, contre Bonald, il donne raison aux *néophiles*, aux novateurs), la pensée peut se passer de la parole et se développer en dehors de son action ; elle est désormais émancipée. Et, s'inspirant du passé pour déterminer le progrès, Ballanche trace la voie où, dans le domaine religieux, politique et littéraire, la pensée, ainsi émancipée, doit s'engager.

Après l'*Essai sur les Institutions sociales*, Ballanche composa un autre ouvrage, plus important encore, *la Palingénésie sociale*. Dans cet ouvrage resté inachevé et où l'on sent l'influence de Saint-Martin et de J. de Maistre, il s'était proposé de retracer l'ensemble des destinées humaines. C'est, en même temps qu'une sorte de métaphysique ou de science de l'homme, une sorte de philosophie de l'histoire ou de science de l'humanité. Il y explique toute l'histoire de la civilisation par les trois lois de la déchéance, de l'épreuve et de la renaissance finale, conduisant graduellement l'humanité à un affranchissement de plus en plus complet. C'est au christianisme qu'il attribue le rôle décisif dans cette œuvre d'émancipation. Avant son avènement, la société se composait de deux castes, les

vainqueurs et les vaincus, les patriciens et les plébéiens, ayant chacun leurs dieux et leurs cultes propres. Depuis le christianisme, la loi des castes n'existe plus, parce que tous les hommes sans distinction adorent le même Dieu et pratiquent le même culte. De l'égalité religieuse est ensuite sortie l'égalité civile. C'est donc la démocratie qui est logiquement au bout de la doctrine chrétienne, et non le régime des castes et la théocratie : christianisme et démocratie se confondent.

Ainsi, Ballanche, tout en partant comme Bonald et Maistre et comme le Lamennais de la première manière, de la tradition et de l'histoire en opposition à la conscience et à la raison individuelle, tout en étudiant, comme eux, l'humanité plutôt que l'homme, aboutit comme le Lamennais de la seconde manière à un christianisme libéral et démocratique, dont il tire hardiment toutes les conséquences. Il ne va tout de même pas jusqu'à demander que le peuple se gouverne démocratiquement; mais, s'il est partisan d'une dynastie royale, (c'est la part faite à la tradition), c'est à la seule condition qu'elle soit l'expression du peuple et qu'elle vive sa vie; sinon, (c'est la part faite au progrès), dès qu'elle ne représente plus la société et ne sympathise plus avec elle, elle est destinée à s'éteindre et à mourir.

Buchez tente également de concilier la tradition et la raison, l'Eglise et la société nouvelle et il aboutit aussi à la démocratie, mais, au nom de sa conception catholique, à une démocratie autoritaire. Il a subi l'influence des traditionnalistes de Maistre, et de Bonald : comme eux et comme Ballanche, il définit l'homme un être social qu'on ne peut séparer de la société sans l'anéantir, et il fait, comme eux, dans son œuvre (1), la plus large place à l'histoire, qu'il érige en véritable science. Il a subi aussi l'influence de la doctrine Saint-Simonniene, et, par la part qu'il fait aux idées d'humanité et de progrès, par le rôle qu'il assigne au sacerdoce dans la société, il annonce Auguste Comte. L'autorité a pour fin d'améliorer, bon gré mal gré, le sort des masses; et l'autorité, pour lui, c'est celle qu'il trouve dans l'histoire; c'est l'autorité catholique, faïsant tout plier devant elle, et n'admettant, ni dans l'ordre spirituel ni dans l'ordre temporel, aucune dissidence.

(1) *Introduction à la science de l'Histoire* (1855). *Traité complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès* (1840).

La tentative de conciliation entre la tradition et la raison se continue avec le Père Gratry et avec Bordas-Demoulin; mais la raison reprend de plus en plus ses droits sur la tradition. Bordas ne croit la conciliation possible qu'au nom d'un christianisme tout intérieur, dont l'autorité réside, selon la doctrine gallicane, dans l'Eglise universelle et non dans la personne du Souverain-Pontife, et demande une soumission raisonnée et raisonnable et non pas aveugle; il faut rendre à l'individu son rôle et sa place dans la société, politique et religieuse. Avec cet appel à la vie intérieure et à la personnalité des individus, fait, il est vrai, au nom même de la vraie tradition du christianisme (christianisme de vérité, de justice, d'égalité, de fraternité, de liberté), nous sommes aux antipodes du tradtionalisme et de la théocratie, de catholicisme, de l'ultramontanisme : c'est le rejet de la doctrine de Bonald.

§ 4. — *Bonald et de Haller* (1).

Aux deux grands théoriciens de la Contre-Révolution, défenseurs des droits de la nature et de Dieu contre les droits et l'artifice de l'homme, à Bonald et à de Maistre, suivis bientôt de Lamennais, s'était joint, en Suisse, un jurisconsulte et administrateur, porteur d'un grand nom dans la science, Charles-Louis de Haller, qui s'était fait connaître par un ouvrage, au titre bien significatif : *Restauration de la science politique* ou *Théorie de l'Etat social naturel* en opposée à la fiction d'un état civil factice.

Un coup d'œil jeté sur cet ouvrage (1) nous permettra de juger la conformité de la doctrine avec celle de Bonald.

Pour *restaurer* la vraie science politique, ou les vrais principes de la société, il faut d'abord détruire la fausse science et les faux principes sur lesquels elle s'appuie; pour établir la *théorie de l'état social naturel*, il faut d'abord détruire la *fiction d'un état civil factice;* pour rendre à la nature ou à Dieu son rôle dans la formation de la société, il faut déloger l'artifice humain. Une partie critique préliminaire et une partie positive, dogmatique, forment ainsi la disposition générale de l'ouvrage.

(1) Sur leurs relations, voir 1re partie, chap. I, parag. VI.

(2) D'après la traduction française donnée par l'auteur lui-même (Lyon et Paris, Rusand, 1824, 3 vol.).

Les faux principes, c'est le contrat social, c'est la délégation du pouvoir par le peuple et pour le peuple, c'est le droit pour la génération actuelle de rompre tout lien avec les générations passées, le droit de retirer à ses mandataires l'autorité qu'elle leur a confié, de l'exercer elle-même ou de la déposer en d'autres mains, de faire les lois qu'elle juge à propos, etc.. Ces principes, qui ont pour conséquence dernière les révolutions, sont, dit-il, l'œuvre d'une infinité d'écrivains, se disant philosophes, qui ont attribué l'origine de la société humaine, ou du moins celle des Etats, à la volonté arbitraire de l'homme, et qui, voulant surpasser en sagesse le Créateur de toutes choses, ont imaginé un système d'après lequel les Etats auraient été ou du moins devraient être formés. C'est le renversement de tous les rapports : le peuple est le véritable souverain et les princes ne sont que ses serviteurs, la volonté de tous les sujets est la seule loi; tout appartient à la nation. La constitution de l'Etat est une machine, et on peut la changer à volonté. Tous les Etats actuels, sans exception, sont illégitimes : il faut les renverser et les reformer à nouveau; le peuple a la souveraineté et doit l'exercer par ses représentants, les princes sont inutiles et doivent d'eux-mêmes ou résigner leur charge ou ne la tenir que de la nation. Mais, se demande Haller qui passe tour à tour en revue les doctrines de Grotius, Hobbes, Locke, Pufendorf, Montesquieu, Rousseau, Kant, Sièyès, etc., comment expliquer ce phénomène si étrange qu'une théorie, si fort en contradiction avec la marche de la nature, ait pu entrer dans l'esprit des savants, se perpétuer pendant plusieurs siècles et acquérir enfin un empire absolu? Il en trouve la raison dans une application abusive et impropre du langage emprunté à la république romaine, dans les idées de la Réformation (haine de la hiérarchie transportée de l'Eglise à l'Etat), dans l'état vacillant de la science en Allemagne au commencement du XVIII[e] siècle, dans la propagation systématique des faux principes par les philosophes et les encyclopédistes français et par les novateurs et les illuminés allemands, dans l'illusion générale des savants, des classes moyennes, des grands et des souverains eux-mêmes... La Révolution française a été un essai de réalisation de cette théorie. Le résultat a été une servitude infiniment plus étendue et plus dure que l'ancienne : loin de rendre les hommes plus libres le système des phi-

losophes est au contraire le tombeau de toute liberté légitime.

Loin donc d'opposer l'état social à l'état de nature, tenons-nous en à celui-ci, et voyons si nous ne réussirons pas mieux en admettant la perpétuité de son existence et en expliquant par lui et non par l'artifice humain, tous les rapports sociaux. Que nous enseigne l'expérience? Que la société est un fait qui se présente dans toute la nature, un fait universel, nécessaire, perpétuel. Les animaux mêmes fait observer Haller, ont entre eux des rapports sociaux; si, dit-il, on prenait la peine d'observer de plus près l'origine et la nature de ces « réunions », on trouverait peut-être que non seulement elles sont produites par la même loi naturelle, pour la nourriture, la protection, l'assistance et l'affection réciproques, mais encore qu'elles ressemblent pour le reste, bien plus qu'on ne le pense, à nos agrégations humaines. Or, dans toutes les sociétés, que voyons-nous? D'un côté la domination et la liberté, de l'autre l'assujettissement et la dépendance; et partout l'empire est au plus puissant, *au plus fort*, c'est-à-dire à celui qui *est supérieur en moyens. Là où la puissance* et le besoin se rencontrent, il se forme un rapport en vertu duquel l'autorité devient le partage de la première, et l'obéissance ou la dépendance de celui du second,... et ce rapport n'en est pas moins conforme à la justice, et dans l'intérêt des deux partis. C'est une loi de toute la création.

Ce n'est pas à dire que tout soit permis à la puissance. Elle a sa limite, et cette limite est dans la double loi naturelle de justice et de charité, qui s'impose aux grands comme aux petits et qui vient de Dieu même. Mais si cette loi est transgressée, ne sommes-nous pas alors abandonnés par la nature, et ne faut-il pas nécessairement recourir à des associations factices, à des garanties artificielles, à des gouvernements rationnels, à des institutions politiques, à des États civils ou constitutionnels? Point du tout; ces échafaudages ne sont ni possibles ni nécessaires : ils ne feraient qu'aggraver le mal, et la nature a bien mieux pourvu à notre défense. Comment cela? Un premier recours contre les abus de la force, c'est d'observer nous-même et d'inculquer constamment aux autres la loi naturelle (la « bonne doctrine »); en deuxième lieu, la résistance ou la défense légitime; en troisième lieu, l'invocation du secours d'autrui (secours des supérieurs : juridiction; secours des égaux :

amitié et dévoûment; secours des subordonnés : service); en dernier lieu, moyen extrême, la fuite ou la séparation : la nature, dit Haller qui commente le proverbe, *le ciel est bleu partout*, n'a pas borné ses bienfaits *à un seul* pays, à un *seul* peuple, et le juste trouve sa patrie partout où la loi de Dieu est observée. En définitive, c'est par dessus tout sur la religion et sur la morale qu'il faut compter : ce sont les seuls pouvoirs au-dessus de l'autorité suprême.

C'est donc de lui-même, de sa force, de sa supériorité que le souverain tire son indépendance et son autorité. Il règne en vertu de ses droits personnels et non en vertu de droits délégués. Ces droits, le peuple ne les a ni établis ni créés; mais c'est lui qui a rallié à eux le peuple. Il n'est ni l'administrateur d'une chose publique, ni le premier serviteur de l'Etat, ni le chef de l'Etat (autant d'expressions qui émanent du même esprit révolutionnaire et des mêmes faux principes du contrat social); c'est une personne entièrement libre, un seigneur indépendant, gouvernant non les affaires d'autrui, mais uniquement les siennes propres. Le pouvoir et l'exercice du gouvernement sont entre ses mains un droit et non pas un devoir. N'étant pas créé par le peuple, il n'est pas fait uniquement pour le peuple, mais avant tout et essentiellement pour lui-même, et les sujets, d'autre part, n'existent pas non plus uniquement pour le souverain et pour son intérêt; chacun est fait pour soi. Une principauté n'est pas une chose publique, mais elle est essentiellement une existence privée, un rapport seigneurial, une grande famille.

C'est donc sous la forme d'une seigneurie que Haller conçoit l'Etat. Et il ne faut pas parler d'un but, *d'une fin commune* (c'est encore un langage qui ne convient qu'à la doctrine du contrat social) : il existe, en réalité, une foule de fins ou de vues particulières, très diverses, qui peuvent toutes se réduire à la *vie* et à ses *commodités*, selon les désirs de chacun. Cette seigneurie peut être individuelle (monarchie) ou collective (république; gouvernement d'une corporation); mais il n'y a pas à se demander laquelle de ces deux constitutions est la meilleure. Chacune a ses avantages et ses inconvénients. La question n'a d'ailleurs de sens et d'intérêt que dans l'hypothèse, fausse, où le pouvoir vient d'en bas et non d'en haut et où le peuple qui l'a délégué peut le changer.

Tels sont les principes généraux (1) dont sont ensuite déduites la législation et l'administration des Etats.

Dans la partie critique de son œuvre, dans la condamnation des « faux principes » et des constructions artificielles du XVIII[e] siècle, Haller peut, à juste raison, parler de l'accord de ses idées avec celles de Bonald (2). A l'art de l'homme ils opposent au commun l'œuvre de la nature dans la formation des sociétés et des Etats. Haller va même ici plus avant que Bonald : pour mieux marquer le caractère naturel des sociétés humaines il ne craint pas de les relier aux sociétés animales et d'affirmer l'identité des lois qui les régissent, ébauchant ainsi les vues que précisera Comte et auxquelles plus tard, par ses savantes et originales recherches, M. Espinas donnera une forme concrète. Bonald dit, il est vrai, qu'il y a des sociétés de fourmis et d'abeilles comme il y a des sociétés d'hommes; mais entre l'homme et l'animal il établit une telle solution de continuité qu'il ne pouvait songer à présenter celles-ci comme le prolongement de celles-là.

Mais si, du principe général que la nature fait la société et établit spontanément entre les hommes des rapports d'autorité et d'obéissance, nous passons aux applications, nous voyons apparaître entre les deux écrivains d'assez profondes divergences, qu'explique en grande partie la différence des milieux politiques et religieux où ils ont grandi. Ils partent sans doute, l'un et l'autre, de la famille pour s'élever à l'Etat; mais chez Haller nous ne trouvons pas la distinction formelle que Bonald établit entre l'état domestique et l'état public ou politique de la société : l'Etat reste chez lui une simple extension de la famille et en garde à peu près tous les caractères; c'est la seigneurie du moyen âge, plus voisine par ses dimensions et sa population, des petits cantons de la Suisse que des grandes monarchies modernes. Et dans cette seigneurie qui peut être indifféremment individuelle ou collective, c'est-à-dire principauté ou république (Bonald ne partage pas cette indifférence pour la forme de gouvernement, qui se comprend très bien chez le citoyen d'une république helvétique) dans cette famille agrandie dont on peut toujours s'évader si on n'y trouve plus les

(1) Ceux là sont exposés dans le 1[er] volume, que nous venons de résumer, celles-ci dans les 2[e] et 3[e] volumes.

(2) Voir ci-dessus 1[re] partie, chap. I, parag. VI.

conditions du bonheur (Bonald n'accepterait qu'à titre très provisoire ce droit d'*émigration*), il n'y a pas, comme pour l'auteur de la *Théorie du pouvoir*, de volonté générale exprimée par le souverain, ni de dévouement réciproque du souverain pour les sujets et du sujet pour le souverain, ni de *service* du ministre pour le bien du peuple, mais uniquement, semble-t-il, (et malgré l'affirmation d'une étroite solidarité), des volontés particulières, des fins particulières, des intérêts particuliers. Le point de vue social ne paraît plus exclusivement dominant, et quoique Haller dénonce l' « atomisme social » (1) des doctrines de la Révolution, l'individu n'est plus aussi fortement subordonné à la société et prend quelque valeur par lui-même. De la libre Suisse, qu'il a déjà quittée une première fois et dont il s'éloignera bientôt à nouveau, de la religion protestante qu'il a abjurée, il semble bien que, malgré lui il ait gardé un peu de cet esprit individualiste contre lequel Bonald et les traditionalistes se sont ligués.

§ 4. — *Bonald et l'Action Française* (2).

Certains littérateurs et certains écrivains sociaux contemporains, M. Paul Bourget, M. Barrès, M. Charles Maurras et le groupe de l'Action française, ont repris la doctrine traditionaliste. Comme Maistre et Bonald, ils affirment la suprématie du sentiment et de l'instinct (l'instinct national, disent-ils, ou l'instinct de race) sur la raison, ils subordonnent l'individu à la société, ils font de la famille et non de l'individu, l'unité sociale, et contre les prétentions de l'art humain à refaire la société ils proclament le caractère naturel et nécessaire des lois auxquelles elle est soumise. Mais leur traditionalisme se présente sous un aspect rajeuni. C'est par Taine et Renan, par Auguste Comte, par le Play et Balzac, qu'ils entendent se rattacher, en même temps qu'à Rivarol, à Maistre et à Bonald. C'est au nom du positivisme, au nom de l'*ordre* identifié à la tradition, au nom des sciences historiques et sociales

(1) Le mot est cité par Lévy-Brühl, *Comte* p. 556.

(2) Ouvrages consultés : Paul Bourget et Michel Salomon, *Bonald* (Introduction de P. Bourget); Paul Bourget, *sociologie et littérature*, chap. II; Cte Léon de Montesquiou, *le Réalisme de Bonald*; D. Parodi, *Traditionalisme et Démocratie*; Guy-Grand, *Le procès de la Démocratie*; Dimier, *les Maîtres de la Contre-Révolution au XIXe siècle*.

ou même des sciences naturelles, qu'ils reprennent le combat contre la Révolution française et qu'en faveur de la monarchie et de l'hérédité du pouvoir et des fonctions sociales, ils font le procès de la démocratie et des idées égalitaires (1).

M. Bourget invoque particulièrement l'autorité de Bonald. A l'exemple de son illustre devancier, Balzac, qui se réclame lui aussi, de l'auteur de la *Théorie du pouvoir* (2), il a, dans le roman et au théâtre (l'*Etape*, le *Divorce*, l'*Emigré*), donné une illustration de ses principes; et dans une étude sur ce qu'il appelle son « réalisme », il a traité de sa méthode de soumission aux faits, à la réalité de l'expérience (3). Il voit en lui le précurseur du changement qui, dit-il, depuis une trentaine d'années, s'est fait dans la conception de la science : à la conception *rationnelle*, logique, a fait place à la conception expérimentale; de plus en plus la science a reconnu son incapacité à démêler le pourquoi des choses, et elle a établi, comme mesure de la vérité, « non plus les exigences déductrices de notre entendement, mais l'existence constatée du fait; » aux théories et aux idées à priori, s'est substituée la méthode de la souveraineté des faits, devant laquelle s'est évanouie, comme une construction arbitraire et sans aucune exactitude, toute l'idéologie démocratique du XIX^e^ siècle et du siècle qui l'a précédé. Or cette méthode c'est précisément celle qu'a inaugurée Bonald : elle domine toute son œuvre. L'expérience sur laquelle il s'appuie et avec laquelle il ne perd jamais contact, c'est la vieille France, « aperçue dans sa réalité silencieuse et féconde », c'est sous la partie corrompue de la nation, — la Cour, Paris, la Littérature, les lettres, les idéologues, les légistes — la partie saine, toute cette réserve d'hommes de forte personnalité que Bonaparte a su mettre en valeur, c'est la famille, dans sa constitution traditionnelle. C'est là, dans ce milieu normal, naturel, qu'il cherche les lois fondamentales de la société, et ces lois ne lui apparaissent pas moins immuables que les lois du

(1) Voir C. Bouglé, *Les idées égalitaires* et la *Democratie devant la science*.

(2) « Au risque d'être regardé comme un esprit rétrograde, je me range du côté de Bossuet et de Bonald au lieu d'aller avec les novateurs modernes. » (*Préface gén.* cité par P. Bourget, *Sociol. et lit.* chap. III).

(3) *Sociol. et lit.* III et Introduction aux *Extraits de Bonald*, par Salomon (les extraits sont groupés en chapitre et précédés d'*arguments*, qui leur servent de lien).

monde physique. Par cette discipline des faits, par ce *réalisme*, il pourra rejoindre un jour malgré la différence du point de départ, le fondateur du positivisme et l'auteur des *Origines de la France contemporaine*. Bonald, Comte et Taine, sont en effet, dit-il, d'accord pour reconnaître « que la société, telle que d'innombrables influences l'ont élaborée, est elle-même un fait colossal, le premier avec lequel tout sociologue soucieux de procéder scientifiquement doit compter », et qu' « avant d'essayer de le modifier, il est nécessaire de le comprendre », en un mot qu'il faut subordonner les théories à la réalité. On voit ainsi se rejoindre la science politique et la politique traditionnelle, pour conduire à la même conclusion : nécessité de renouer les liens avec le passé, de rendre à la France la constitution que lui avaient donné plusieurs siècles d'histoire, c'est-à-dire la monarchie unie à la religion catholique.

Reprenant l'expression de M. Bourget, « *le réalisme de Bonald* », un membre de l'Action Française, le comte Léon de Montesquiou en a fait le titre d'un ouvrage qui, comme les Extraits de Bourget et Salomon, n'a d'autre prétention, déclare l'auteur, que de donner, en les groupant autour de quelques sujets (réalisme, individualisme, liberté, famille, autorité, noblesse, éducation) et en les reliant par de « courtes explications ou transitions », les « pages » (1) les plus marquantes du « grand philosophe ». Sur chacun de ses sujets, il fait entre Bonald et Comte de nombreux et intéressants rapprochements. Dans un écrit précédent consacré au *Système politique de Comte*, il a montré, nous dit-il, que les conservateurs pouvaient tirer de Comte, comme il les avait d'ailleurs invités lui-même à le faire, une profonde critique des dogmes révolutionnaires et une solide défense des principes d'ordre. En analysant Bonald maintenant, il se propose de montrer qu'il est de son côté un maître pour les esprits réalistes. Et, en faisant ainsi ressortir la concordance de pensée entre les deux philosophes, entre le positiviste et le traditionaliste, il espère faciliter « cette alliance, que Comte avait souhaitée et cherchée, entre tous les défenseurs de l'ordre social. » (1) Mais ces rapprochements, ne sont pas, de sa part, affaire de pure curiosité et de spéculation désintéressée. Il a soin de nous avertir qu'il poursuit un but

(1) *Le réalisme de Bonald*, chap. I p. 11.

pratique, qui est de restaurer dans les esprits les institutions monarchiques « qui ont fait la grandeur de la France et dont dépend sa grandeur dans l'avenir. » (1) A cela il estime qu'une propagande intellectuelle ne suffit pas. Ce n'est pas pacifiquement que la monarchie sera rétablie; il faut quelque chose de plus : l'énergie, la violence. C'est l'appel au coup de force, cher à l'Action Française.

Ce « réalisme », que louent à l'envi, chez Bonald, MM. Paul Bourget et de Montesquiou, — cette soumission aux faits et cette aversion pour les théories et les théoriciens, — nous l'avons maintes fois relevé, au cours de notre étude, en notant le rôle de l'histoire et, en particulier, de notre histoire nationale dans toute son œuvre, tout en faisant observer, il est vrai, que faits et institutions sont trop souvent aperçus dans un type idéalisé et non que dans leur simple et rude réalité. Mais à côté de ce réalisme nous avons montré un absolutisme, une intransigeance de principes qui ne s'accorde guère avec lui. Le réalisme conduit au relativisme, à l'empirisme politique; et c'est bien ainsi que l'entendent les écrivains dont nous parlons. La constitution d'un peuple, si elle a fait ses preuves dans le temps, est bonne pour ce peuple; chaque pays a sa tradition qui justifie, ici, en France, la monarchie, là, en Angleterre, le régime parlementaire, ailleurs, encore, en Suisse par exemple, la république, ou même la démocratie. C'est à quoi, nous le savons et nous venons de le redire à propos de J. de Maistre, Bonald, au nom de ses principes ne peut souscrire : il n'admet pour toutes les sociétés, pour l'homme de tous les temps et de tous les lieux, qu'une constitution, une seule bonne constitution, celle qui a été donnée, dès l'origine, à l'homme par Dieu et qui est inscrite, en ses lignes essentielles, dans le Décalogue. Or de la diversité des sociétés, de la diversité des traditions, on ne fera jamais sortir cette unité absolue de principes; sur le relatif on ne fondera jamais l'absolu. Il serait d'ailleurs aisé, et nous l'avons déjà fait, de relever quelque contradiction dans le réalisme de Bonald : pour un esprit positif, docilement fidèle aux faits et hostile aux systèmes, il témoigne d'une singulière confiance dans la puissance des idées et des livres et dans leur influence sur la marche de l'humanité. Enfin, au point

(1) Id. chap. VII, p. 246-248.

de vue même de ce réalisme, si Bonald, écrivant dans les premières années qui suivent la chute de l'ancien régime, est excusable d'appeler de ses vœux la restauration de ce régime au nom des traditions de la vieille monarchie française, les écrivains contemporains qui le prennent pour modèle le sont moins certainement, car ils sont obligés, en dépit de leur méthode expérimentale et traditionnelle, de négliger, comme non avenues, l'expérience et la tradition d'un siècle de parlementarisme ou même de démocratie.

Ce n'est pas seulement en matière de politique, c'est aussi en matière de religion, que le réalisme conduit au relativisme. Chaque pays a ses croyances appropriées à ses mœurs, à sa civilisation, à son état social et politique, et telles que des siècles de tradition les ont formées. Ici, en France, par exemple, ce sera la religion catholique qui conviendra, parce qu'elle répond le mieux au caractère national, tel que l'a façonné un long passé historique; là, pour des raisons analogues, ce sera la religion protestante, et ailleurs, aussi bien l'islamisme ou le bouddhisme. Chaque religion est vraie pour le peuple qui la professe, dans la mesure où elle est socialement utile : l'utilité est signe de vérité. Ces conséquences, la plupart des membres de l'Action Française les acceptent; quelques uns même, tout en proclamant l'utilité, la nécessité de la religion, n'éprouvent pas le besoin de la pratiquer pour leur propre compte, ou s'ils la pratiquent c'est sans la foi intérieure : ils ne croient pas, ils sont résolument athées. Au fond c'est moins à la religion qu'ils tiennent qu'à sa forme extérieure, à son organisation, et à son action morale, sociale et politique. Ils sont cléricaux plutôt qu'à proprement parler religieux, ou s'ils sont religieux ce n'est que parce que, d'abord et avant tout ils sont cléricaux. La religion est, pour eux, un instrument au service du gouvernement. Monarchie et catholicisme, unité de pouvoir politique et unité de pouvoir religieux, s'appellent réciproquement en vertu de leur mutuelle affinité; et c'est pour cela qu'étant monarchistes ils sont nécessairement catholiques, et non pas au nom de la vérité absolue des dogmes. Leur catholicisme n'a, d'ailleurs, rien de commun avec le pur christianisme. De celui-ci, qui est juif ou protestant, de la folie mystique, comme dit M. Maurras, humanitaire, égalitaire, jacobine, ils se défient; il leur odieux; c'est le « parti des pires ennemis de l'Es-

pèce. » (1) Le catholicisme, au contraire, a su régler les élans du cœur, il a défendu contre eux-mêmes l'amour, la fraternité, le goût du sacrifice; c'est une discipline sociale, un principe de hiérarchie, d'ordre et de conservation; et à ce titre pour nous, Français, de race latine, pénétrés de l'esprit romain, il est bien une tradition et un produit national; et à ce titre aussi, à moins de nous faire violence à nous-mêmes et de cesser d'être ce que nous sommes historiquement, il s'impose à nous.

Plus encore que la conception politique, cette conception toute empirique et relativiste de la religion se serait heurtée chez Bonald à une vive répugnance. Sans doute, on peut relever en lui un certain pragmatisme : il fait souvent de l'utilité sociale un critérium de la vérité. Mais ce critérium, jamais il ne songerait à l'appliquer à la religion. Le christianisme ou plus exactement le catholicisme, est, pour lui, la vérité pleine et entière, la vérité pour toute l'humanité passée, présente et à venir, la vérité absolue et immuable, en dehors de laquelle il n'y a et ne peut y avoir qu'erreur : c'est Dieu lui-même qui l'a instituée. Là-dessus sa foi est inébranlable, et n'admet ni concession ni compromission. A ses yeux, à n'en pas douter, il y aurait eu quelque impiété à vouloir justifier le catholicisme par la seule expérience : c'eût été le mettre sur le même rang que les autres religions, admettre que selon les temps et les lieux, il pourrait n'être ni plus ni moins vrai qu'elles. Comment aurait-il pu tenir pour des disciples ceux qui, de nos jours, même avec une foi sincère, pensent pouvoir se contenter d'une telle preuve? Et les incrédules, les indifférents, ou les athées, qui ne voient dans la religion qu'un instrument pour des fins politiques, qui, avec un aristocratique dédain, la demandent pour le peuple et non pour eux-mêmes, avec quelle énergie, quelle indignation, ne les eût-il pas répudiés, lui qui, bien loin de mettre la religion au service de l'Etat, fait au contraire de l'Etat le *Ministre* de la religion! « Malheur, s'écrie-t-il aux gouvernements qui renversent cet ordre et regardent la religion comme leur moyen! » (2) Les considérations politiques ne cèdent-elles pas, en lui, le pas aux considérations religieuses?

(1) « L'individu insurgé contre l'espèce ». C'est l'expression même de Comte à propos de la « philosophie négative » de 1789, citée par Parodi, *Traditionalisme et Démocratie*, 162).

(2) I, 1210 (*Législation primitive*, I, chap. IX).

N'est-ce pas sur une question religieuse, la constitution civile du clergé, qu'il a rompu avec la Révolution? Celle-ci ne lui apparaît-elle pas, désormais, comme une affaire essentiellement religieuse, un moyen de « déchristianiser » de « décatholiciser » la France en la « démonarchisant »? Et plus tard, lorsqu'il sera mêlé à la vie politique du pays, et aux heures mêmes où ses principes sembleront triompher, en pleine réaction cléricale, ne taxera-t-il pas de tiédeur le zèle religieux des ministres qui sont ses amis, et du roi lui-même? C'est au nom de sa foi catholique professée sa vie durant avec une scrupuleuse rigueur et en toute humilité, qu'il n'est jamais complètement satisfait de la politique. C'est parce qu'il est avant tout, pratiquant sincère, qu'il fait de la religion le principe de toute éducation domestique ou publique, qu'il la met à la base de la législation de l'administration et du gouvernement.

Mais si du point de vue politique et religieux une différence profonde, la différence de l'absolu et du relatif, sépare Bonald des traditionalistes d'aujourd'hui, ce n'est pas à dire toutefois que ceux-ci aient complètement tort de le prendre pour leur patron. Nous retrouvons, en effet, chez les principaux d'entre eux, mais avec plus de prétentions scientifiques, les vues essentielles de l'auteur de la *Théorie du pouvoir* et de la *Législation primitive*, sur la famille, sur la propriété, sur le droit d'aînesse et le partage des biens, sur le divorce, sur le rôle de la noblesse, sur l'hérédité des fonctions, sur les inégalités sociales, sur la démocratie et le parlementarisme, etc. leur monarchie, cependant, n'est pas en tous points calquée sur celle de Bonald; elle en diffère même profondément par l'organisation générale. Bonald veut partout l'unité, dans les communes, dans les provinces, dans la justice, dans les impôts, dans l'armée, dans l'éducation; il est centralisateur à outrance. Les traditionalistes d'aujourd'hui au contraire réclament à grands cris la décentralisation : c'est même le principal article de leur programme politique. Ils voient dans la centralisation une œuvre jacobine et napoléonnienne qu'il faut détruire, si l'on veut rendre à toutes les parties de l'Etat, à tous les éléments du corps social, la vie et la liberté. Là-dessus on pourrait dire qu'ils sont plus conséquents avec leurs principes que le père du traditionalisme : ils ont pour eux les traditions des premiers

siècles de la monarchie; tandis que Bonald, qui fait volontiers remonter à la période féodale l'origine de toutes nos institutions, s'en tient, en fait, dans l'application à une tradition autrement récente, celle de Louis XIV, celle-là même que reprendra Napoléon.

Nationalisme, antiprotestantisme, antisémétisme, sont autant de signes de ralliement entre les membres de l'Action Française. Là aussi la filiation avec Bonald serait aisée à établir. N'exalte-t-il pas le sentiment national? Ne s'en remet-il pas à sa vertu propre? Ne rabaisse-t-il pas volontiers, les nations voisines pour relever d'autant la nôtre? Ne se défie-t-il pas de tout ce qui vient du dehors, de tout ce qui n'est pas français? Ne voit-il pas la main de l'étranger dans l'éclosion et la propagrande des idées de la Révolution? Au premier chef, ces idées ne lui paraissent-elles pas d'origine protestante? N'y sent-il pas un complot pour arracher la France au catholicisme et la ramener au calvinisme? (Le culte de la raison et de l'être suprême n'est-il pas le prélude de ce retour?) Se lasse-t-il un seul instant de rompre des lances contre la Réforme et les pays réformés? S'il ne crie pas sus aux Juifs, c'est qu'ils n'ont pas la puissance qu'ils acquerront plus tard; mais il les exclut des collèges de l'Etat et par conséquent des fonctions publiques. A tous ces titres, les membres de l'Action Française peuvent revendiquer l'autorité de Bonald. Mais, outre que chez lui, ces théories ne prennent pas corps pour ainsi dire, ne font pas système et ne deviennent pas comme des articles de foi, elles ne sont jamais présentées sous la forme violente, haineuse, injurieuse qu'elles revêtent aujourd'hui; et surtout, à la différence de ses continuateurs actuels, il maintient toujours la discussion sur le terrain des idées : il combat les doctrines, souvent avec la dernière énergie, mais il respecte toujours les personnes.

III

BONALD ET AUGUSTE COMTE

La doctrine de Bonald et la docrine de Comte sont une réponse à un même problème, qui tourmente tous les esprits au début du XIX[e] siècle : après la Révolution, qui a renversé l'ancien régime sans le remplacer par un régime stable, qui a détruit sans reconstruire, comment réorganiser la société? ils sont d'accord que cette réorganisation n'est possible que si l'on rétablit dans les esprits et les cœurs l'unité de pensées et de sentiments qu'a brisée l'esprit critique de la philosophie révolutionnaire. Mais tandis que le premier veut purement et simplement refaire cette unité telle que les institutions passées l'avaient faite et que, préconisant le retour à ces institutions, il demande en particulier à l'Eglise de reprendre sur les pensées, sur les mœurs, sur l'esprit public, l'unité de direction qu'elle leur avait jadis imposée, le second, sans méconnaître le rôle de ces institutions et de l'Eglise dans le passé, mais le tenant pour fini désormais, met la condition de la réorganisation sociale dans la réorganisation préalable des connaissances et n'attend que de la science, c'est-à-dire du relatif et du positif, ce que l'autre demande immédiatement au théologique et à l'absolu.

Entre deux conceptions aussi profondément différentes et comme aux antipodes l'une de l'autre, il ne peut y avoir, semble-t-il, de point de contact. Cependant, au cours de cette étude, les noms de Bonald et de Comte ont été, à plusieurs reprises, spontanément rapprochés (1). Sur la contradiction inhérente à l'observation interne, sur l'impuissance de la raison individuelle et de l'esprit critique en politique comme en religion à rien édifier, sur la méthode historique et la conception de l'histoire, sur la structure de la famille, sa place dans la société et son indissolubilité, sur la liberté de tester et l'é-

(1) Voir II[e] partie, chap. II et parag. I et III; chap. II, parag. III; chap. V, parag. II, 1° et 4°; chap. VI parag. III.

galité de partage des biens, sur les rapports de la société politique et de la société religieuse, la séparation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, nous avons relevé la rencontre et parfois même l'identité des vues du philosophe traditionaliste et du fondateur du positivisme. Sur bien d'autres points encore, la liberté de conscience, le libre examen, la liberté de la presse et de la parole, le danger de laisser toujours remettre en question les principes de la société et de la morale, l'absurdité anarchique de l'égalité politique et sociale, de la souveraineté du peuple, de l'élection des supérieurs par les inférieurs, du parlementarisme, l'influence nécessaire des préjugés, la prépondérance du cœur sur l'esprit, le rôle du sacerdoce dans l'éducation, etc, leurs pensées peuvent être rapprochées; et c'est précisément à cette tâche, comme nous venons de le voir, que se sont donnés aujourd'hui certains traditionalistes, qui se prévalent de ces concordances et les exploitent dans leur violent combat contre la démocratie et l'esprit de la Révolution.

Ces rapprochements n'ont, d'ailleurs, rien de superficiel, ni de factice ou d'accidentel. Ils ont au contraire, leur source profonde dans une commune conception de la société et de l'individu. Comte et Bonald poursuivent d'une haine égale l'individualisme du XVIII[e] siècle, le rationalisme et ses constructions arbitraires, la métaphysique révolutionnaire, la pédantocratie, comme il l'appelle dédaigneusement le premier. L'auteur du *Cours* et du *Système de politique* ne traite pas avec plus de ménagements que l'auteur de la *Théorie du pouvoir* et de la *Législation primitive*, les « philosophes » — « Rousseiens » et « Voltairiens » — qui ne s'entendirent qu'à désorganiser la société, et la Réforme, dont les diverses sectes ne s'accordèrent qu'à rejeter les meilleures institutions du catholicisme. Décréter la liberté illimitée d'examen, donner à l'individu des droits absolus et naturels, c'est mettre l'individu en état permanent d'insurrection contre l' « Espèce », contre la société : à la déclaration des droits de l'homme Bonald répondait par la déclaration des droits de Dieu, c'est-à-dire par le rappel des obligations qu'il impose à la créature et qui dérivent de la nature même de la société; Comte de son côté, ne reconnaît à l'homme d'autre droit que celui de faire son devoir. Ils ont, au même degré, le sentiment que l'individu n'existe que pour et par la société : c'est elle qui le fait et le

perfectionne, disait Bonald; en lui-même, dit Comte, il n'est qu'une abstraction : la vraie réalité, c'est la société, et il ne faut pas expliquer l'humanité par l'homme, mais au contraire, l'homme par l'humanité. Ils font, tous deux, de la subordination des volontés particulières à une volonté générale ou sociale qui les dépasse, du concours des individus à une fin commune, la condition d'existence de la société : pour assurer ce concours et cette subordination, pour comprimer les tendances anarchiques des individus, Comte, comme Bonald à qui il ne le cède pas en autoritarisme, fait appel à la puissance coercitive du gouvernement et à la force persuasive de la religion, à un pouvoir politique et à un sacerdoce fortement organisés et hiérarchisés . De part et d'autre, l'utilité sociale semble le critérium de la vérité, et c'est dans les services rendus à la société et à l'humanité que les connaissances et les sciences trouvent leur justification et leur valeur. Pour l'un comme pour l'autre, plus encore peut-être pour Comte que pour Bonald, avec plus de précision en tous cas et plus d'énergie dans l'expression, les générations présentes sont dominées et commandées par les générations passées : par la tradition, par les croyances, par les préjugés, c'est la voix même des ancêtres qui se fait entendre. Les vivants, dit Comte sont de plus en plus gouvernés par les morts. Que l'homme, dit-il aussi, ne se croie pas né d'hier. C'est faire œuvre antisociale et antinaturelle que de rompre la continuité sociale, comme de briser la solidarité qui unit l'individu à ses contemporains, et, après l'avoir ainsi isolé dans l'espace et dans le temps, de compter sur la seule raison et sur des conventions pour le rapprocher ensuite de ses semblables; c'est méconnaître et le caractère naturel de la société et la sociabilité propre à l'homme. Cette sociabilité, fondement naturel de toutes unions durables entre les hommes, cette tendance spontanée à laisser peu à peu prévaloir l'altruisme sur l'égoïsme, l'intérêt général sur l'intérêt personnel, nous avons vu, par un exemple typique, quelle importance elle a pour Bonald, et comment, jusque dans les moindres détails de la vie sociale, il s'attache à la maintenir et à la développer : il voudrait que, dans chaque village, loin de diviser l'eau entre les maisons, comme il serait souvent possible, on conservât l'unique fontaine où, même au prix de quelque incommodité, tous les habitants viennent puiser, et cela, dit-il,

pour ne pas se priver d'un moyen continuellement agissant de rapprochement entre les individus et de liaison entre les familles (1). Comme pendant de cet exemple, chez Comte, on pourrait rappeller ce qu'il dit des cabarets (2), qu'il défend contre les « empiriques déclamations » des économistes : dans le goût du peuple pour ces établissements il voit la manifestation de sa vertu propre, qui est la sociabilité; et pour l'intérêt social, il ne veut pas qu'on les supprime, mais seulement qu'on les transforme, qu'on les rectifie.

C'est donc à juste titre que Comte rend hommage à l' « immortelle », à l' « admirable école rétrograde », et qu'il lui est reconnaissant d'avoir maintenu contre la métaphysique révolutionnaire, contre sa doctrine critique et dissolvante, contre son négatisme individualiste, contre l'abus des innovations, les droits de la nature, de la société, de l'histoire, de la tradition, de l'autorité, le respect du passé, l'esprit d'ordre et d'organisation. Sans doute dans le tribut d'éloges qu'elle reçoit, Bonald a une moindre part que de Maistre, dont Comte admire tout particulièrement les vues sur la féodalité et sur la séparation de l'autorité spirituelle et de l'autorité temporelle. Son mérite propre cependant et son originalité ne sont pas méconnus (3), et, quoique en un rang inférieur, il est mis à côté de l'auteur du *Pape* dans le Calendrier positiviste (4). Comte loue ses « conceptions statistiques », et il lui sait gré, en particulier, des lumières décisives qu'en oppostion aux théories anarchiques et antidomestiques du XVIII[e] siècle, il a apportées sur la nature, la place et rôle de la famille dans la société. S'il ne cite point ses travaux sur le langage, on sent qu'il en a eu connaissance; il en retient la partie critique : le rejet de la réflexion dans l'invention.

D'accord sur la critique de l'individualisme, du rationalisme et de l'artificialisme du XVIII[e] siècle, Comte et Bonald s'entendent-ils en même façon pour construire la science politique? Sur quels points diffèrent-ils ou se rapprochent-ils? Le

(1) Voir ci-dessus chap. II, parag. III (in fine).

(2) *Syst. polit.*, I, 595. Cf. IV, 517.

(3) Voir *Syst. polit.* II, 178 (Théorie positive de la famille), III, 605, 615 (Théorie positive de la Révolution occidentale), IV, appendice général, 186 (Considérations sur le pouvoir spirituel).

(4) Il leur consacre le 26[e] jour du 11[e] mois (mois de Descartes = la philosophie moderne); Maistre d'abord et subsidiairement Bonald.

chercher, en considérant tour à tour la méthodologie et la doctrine, nous permettra comme conclusion de notre ouvrage, de situer la pensée de Bonald à l'égard du fondateur de la sociologie, et de déterminer sa part contributive à la formation de cette science.

Bonald a le sentiment très net d'une réalité sociale distincte des êtres qui composent la société, d'une donnée propre, qui est autre chose que le simple rapprochement ou la somme des individus, qui n'est point l'œuvre arbitraire de leur volonté, et qui, par leur entrée dans le corps social, s'impose à eux, les domine et les dirige. Il l'appelle tantôt et indifféremment volonté générale ou volonté de la nature ou volonté de Dieu, et trahit par là son indécision entre une conception naturaliste à laquelle il n'atteint pas franchement et une conception théologique qu'il ne dépasse guère le plus souvent. Ses explications se ressentent de cette équivoque et de cette indécision : en même temps qu'à l'histoire, il demande à la Révélation le principe des vérités sociales et morales. Sans doute, il admet que les faits politiques et sociaux sont soumis à des lois comme les faits physiques, et, avec Montesquieu, il définit les lois des rapports nécessaires qui dérivent de la nature des êtres : il pense que la constitution est aussi nécessaire pour la société que, pour la matière, la pesanteur, et que l'homme ne peut pas plus donner l'une que l'autre. Il semble donc qu'il croie à un déterminisme analogue au déterminisme physique et qu'il pose ainsi la condition nécessaire de la science sociale. Mais d'autre part, dans la vie et le développement des sociétés il voit plus qu'un enchaînement naturel de faits; au-delà des causes secondes il cherche la cause première, et il aperçoit l'action de la Providence (il voit, par exemple, dans la Révolution une épreuve infligée par Dieu à la France, pour la ramener, par une cruelle expérience, aux principes éternels de la politique, de la morale et de la religion). Il fait par là une large brèche au déterminisme, et il revient au surnaturel et à l'absolu. On peut, il est vrai, objecter que, pour Bonald comme pour Malebranche, dont il s'inspire, la Providence agit par des lois générales, et que ce que nous appelons miracle ou hasard n'est peut-être que l'ignorance de ces lois (« l'être suprême, dit-il, ordre et intelligence par essence, ne peut agir que par des lois ») (1),

(1) I, 187 (*Théor. pouv.* I^re^, I, chap. VIII).

et ainsi le surnaturel et le déterminisme reprendraient leurs droits. Mais, peut-on répliquer, le théologisme fait alors double emploi avec la nature, et se superpose à elle inutilement. Il était réservé à Comte de l'éliminer définititvement du domaine social, qui était le dernier domaine de l'univers d'où il n'eût pas encore été délogé : en affirmant le caractère naturel, spontané, fixe et nécessaire des faits sociaux, en posant leur déterminisme, en bornant leur étude à la recherche de leurs conditions antécédantes ou concomitantes, en substituant le relatif à l'absolu, le comment au pourquoi, la loi ou la cause à la fin, il en a fait définitivement l'objet d'une science, la « physique sociale », analogue à la physique proprement dite.

Qu'il y a des lois pour la société des hommes, et qu'elle n'est pas « livrée au hasard de leurs inventions », que la société est donc une chose naturelle et nécessaire, et non le fruit de calculs utilitaires, Bonald en donne comme preuve évidente, nous le savons, le fait qu'il y a aussi des lois pour la société des fourmis et pour celle des abeilles : l'homme, semble-t-il dire, ne peut être une exception dans la nature. Mais le rapprochement fait, comme s'il n'en apercevait point l'intérêt, il n'en tire pas parti. Cela ne doit d'ailleurs pas nous étonner : ne prend-il pas sans cesse à tâche de séparer l'homme de l'animal, d'établir entre eux une solution complète de continuité? C'est affaire, pour lui, de foi religieuse et spiritualiste : il taxe d'athéisme et de matérialisme les philosophes qui, mettant en lumière ce que l'homme a de commun avec l'animal, n'en font pas ainsi, à son gré, un être assez à part dans l'univers. Une préoccupation contraire animera Comte. Affranchi de toute considération théologique, il replacera l'homme dans le cadre de la nature, et, le reliant à l'animal, il cherchera chez celui-ci le germe de tout ce qui chez le premier est à l'état de développement : il préconisera en particulier la comparaison des sociétés humaines avec les sociétés animales qui servira, il n'en doute pas, à mieux marquer les lois les plus élémentaires de la solidarité fondamentale, à faire pleinement ressortir le caractère naturel des principales relations sociales et à détruire ainsi les vaines prétentions de ceux qui les regardent comme factices et arbitraires et croient pouvoir les transformer à leur gré (1).

(1) Voir *Cours de philos. posit.* IV, 258.

Bonald est singulièrement dépassé : par la continuité rétablie entre l'homme et l'animal, le caractère spontané et nécessaire de la réalité sociale et définitivement établi.

Entre tous les moments du développement de l'humanité il y a, pour Comte, la même continuité qu'entre la nature humaine et la nature animale. Rien de nouveau, à proprement parler, n'apparaît dans la société; tout ce qui se développe à un moment donné ou se développera dans l'avenir existait déjà, à l'état de germe, dans la nature primitive de l'homme : l'altruisme, par exemple, d'abord caché et dominé par l'égoïsme, n'a fait, au cours des temps, que se dégager et s'affirmer. Le progrès consiste dans une succession d'états, dont chacun, d'après des conditions fixes, est déterminé par le précédent et par lesquels le primitif s'élève graduellement non à son perfectionnement (Comte écarte cette idée comme entachée de finalité et de métaphysique), mais à son plein développement. Ces notions de « primitif » et de « progrès », n'ont pas, chez Bonald, une signification aussi différentes qu'il le semble d'abord. Sans doute, en vertu même de ses conceptions théologiques, l'état primitif ne peut consister que dans cette grossière et radicale imperfection où l'homme est tombé après le péché originel et dont il ne peut sortir qu'avec l'assistance de la Divinité, et le progrès est le retour à la perfection initiale. Mais d'une part, la distinction qu'il fait entre l'état *natif* et l'état *naturel*, celui-ci étant le développement, l'accomplissement, la perfection de celui-là, ressemble fort à la distinction de Comte entre le *naturel* et le *normal*, ce dernier convenant à notre nature, mais ne s'y trouvant qu'en germe au début; et d'autre part, qu'on place l'âge d'or dans le passé ou dans l'avenir, il n'y a pas moins croyance à une marche et à un progrès de l'humanité, et Comte (1) rend hommage à l'école théologique de cette conception, que la sociologie (où elle est fondamentale) n'aura en quelque sorte qu'à retourner. Enfin, lorsqu'il s'agit de décrire cet état primitif de l'homme et de la société, Comte, pas plus que Bonald, ne s'appuie sur des observations de sociétés vraiment primitives : il le construit, il l'imagine; et pour le progrès, si, à la différence de Bonald qui l'immobilise dans la perfection retrouvée, il paraît d'abord lui ouvrir un horizon

(1) Cf. *Syst. polit.* II, 428.

sans bornes (tout en protestant contre le dogme métaphysique de la perfectibilité indéfinie), en réalité en le déduisant de la nature humaine qui le contient en germe, il lui assigne pour terme le plein développement de cette nature.

Dans ce développement de l'humanité et des sociétés, quelle est l'action de l'homme? Pour Bonald, tantôt elle paraît nulle, et tantôt au contraire fort grande. S'il attend tout, en effet, de la nature et s'en remet à elle du soin de faire paraître au moment nécessaire les hommes supérieurs eux-mêmes, il croit, d'autre part, en vrai penseur de ce siècle même qu'il combat, à l'influence souveraine des idées, et il ne doute pas qu'il suffit de rappeler les « vrais principes » de la morale et de la politique pour refaire, de toutes pièces, l'homme et la société. De cette conception idéologique, en somme absolue et antiscientifiques, combien diffère la théorie de Comte sur la « modificabilité » des faits sociaux et des limites du champ d'action de l'homme! Etant de tous les faits de l'univers les plus complexes, les faits sociaux sont par là même les plus instables et par là aussi les plus aisément modifiables; mais les modifications ne peuvent porter que sur leur intensité et leur vitesse et non sur leur direction même. La possibilité de l'intervention humaine est ainsi délimitée en même temps que posée : Comte reste à égale distance des chimériques prétentions de la métaphysique révolutionnaire et d'un optimisme béat qui est satisfait de tout état social par cela seul qu'il est et qu'on en peut donner la raison. Bonald paraît osciller entre ces deux extrêmes, malgré son aversion pour le premier.

En divisant les sociétés en sociétés constituées et en sociétés non constituées, en distinguant d'un point de vue absolu la perfection suprême, qui est éternellement la même pour tous les temps et tous les lieux, et les degrés divers d'imperfection, Bonald met d'un côté l'état sain, l'état normal de la société, et de l'autre les déviations, l'anormal, la maladie, et il établit entre eux une séparation complète. La maladie de la société est, pour lui quelque chose de contraire à sa nature, quelque chose qui est venu du dehors et qu'il s'agit d'expulser du corps social pour lui rendre la santé; témoin l'idée qu'il se fait des révolutions en général et en particulier de la Révolutioon française : les secousses, les convulsions par lesquelles elles se manifestent sont un effort pour se débarrasser du germe

morbide qui a été importé de l'extérieur, et, imposé de force, contre sa nature, au tempérament de la nation. Pour Comte, au contraire, qui applique à la société la théorie biologique de Broussais, les cas anormaux ne diffèrent de l'ordre normal que par leur degré d'intensité, sans offrir jamais un état vraiment nouveau : la maladie n'est pas un état à rejeter de toutes pièces du corps social, mais seulement un état à diriger et à redresser d'après les indications même de la nature. La même science qui fait connaître le normal explique l'anormal et donne le moyen d'y porter remède, dans les limites d'ailleurs assez étroites, et sans pouvoir toujours se bercer de l'espoir d'éviter les crises et les révolutions, pas plus qu'on évite complètement les bouleversements organiques.

Ainsi, sur chacune de ces notions qui sont fondamentales dans la constitution d'une science des faits politiques et sociaux, (notions d'une donnée sociale naturelle, d'un déterminisme social, du primitif, du développement et du progrès, des conditions et des bornes de l'action de l'homme, du normal et de l'anormal, des déviations, etc.), nous voyons dans quelle mesure Bonald et Comte se donnent la main et aussi se tournent le dos, le premier, malgré des tendances marquées vers le naturalisme, cantonné en fait dans le théologique et l'absolu, le second, ne reconnaissant d'autre domaine que celui des faits et du relatif, mais d'accord avec le théologisme pour nier le caractère artificiel de la société. Bonald, en somme, a l'intuition d'une science sociale, mais s'en tient à l'intuition, ne précisant guère ni l'objet ni les conditions de réalisation de cette science, gâtant trop souvent ses justes aperçus par un appel direct à Dieu, à sa Législation et à sa Parole, et surchargeant inutilement ses théories sur la société de sa spécieuse dialectique sur l'origine du langage. Comte ne construira peut-être pas cette science, mais, du moins, en fixera-t-il nettement la possibilité. Ce qui, d'ailleurs, montre bien là-dessus l'état d'incertitude et même de contradiction de la pensée de Bonald, c'est la confusion qu'il fait sans cesse de l'étude de ce qui est avec la recherche de ce qui doit être. Comte distinguera la science politique proprement dite de l'art politique qui en doit être l'application. Bonald ne paraît même pas avoir l'idée de cette distinction. Nous l'avons vu reprocher à Montesquieu de « chercher sans cesse ce qui est, et jamais la raison de ce qui doit être »; et

de fait, il paraît moins soucieux de décrire et d'expliquer les sociétés telles qu'elles sont ou telles qu'elles ont été, c'est-à-dire, de faire œuvre de science, que de rechercher ce qu'elles doivent être et comment elles doivent se constituer pour être aussi parfaites que possible, c'est-à-dire de faire œuvre d'art. La préoccupation toute pratique d'une réforme immédiate et radicale de la société l'a trop souvent empêché d'étudier, dans leur réalité objective, les éeéments et les conditions essentielles de la vie sociale. Il avait trop de hâte de ramener la France de la révolution à l'ancienne foi catholique et monarchique pour pouvoir atteidnre au désintéressement, à l'impartialité et à la sérénité qu'exige la science.

Si, de la méthode, nous passons à la doctrine, Comte nous paraît tour à tour d'accord avec Bonald, puis irrévocablement éloigné de lui, et finalement ramené, malgré l'écart qui sépare toujours l'esprit scientifique de l'esprit théologique, à une conception de la société qui offre une grande analogie avec celle de l'auteur de la *Législation primitive*.

Du point de vue de l'*ordre*, pour la structure de l'organisme social, pour la constitution de la famille, qui est, pour lui comme pour Bonald, le modèle de la société politique et que, comme lui et avec la même ignorance de ses formes primitives, il ne conçoit pas autrement que sous sa forme actuelle chez les populations occidentales, pour la constitution de l'état, du gouvernement, d'un pouvoir spirituel à côté du pouvoir temporel, etc., Comte est d'accord avec Bonald pour chercher dans la tradition ininterrompue des siècles passés la base ferme sur laquelle des constructions durables pourront être édifiées. Un même esprit de conservation les anime, un même attachement aux formes du passé. Mais, tandis que Bonald s'immobilise dans l'ordre et la tradition et consume son talent à la vaine tâche de restaurer un passé qui, précisément parce qu'il est passé, parce que ses conditions d'existence ont disparu ou se sont transformées, ne saurait plus jamais revivre, Comte, au contraire, ne voit dans la tradition et dans l'ordre que la préparation et la détermination de l'avenir, et il ne prend sur eux son point d'appui que pour les dépasser. L'école rétrograde, qui a, à un si haut degré, l'esprit d'organisation, ne comprend pas le progrès, où elle n'aperçoit que révolution. L'école révolutionnaire, qui a un sentiment si vif du progrès,

ne rend pas justice au passé, où elle ne voit que stagnation et recul. La première voudrait conserver, et contre tout progrès, un ordre qui ne s'adapte plus à la situation présente. La seconde, au nom d'un progrès forgé par la raison et sans attaches avec le passé, détruit un ordre qu'elle ne peut remplacer : or, selon la formule chère à Comte, on ne détruit que ce qu'on remplace. Chacune ne voit qu'une partie de la vérité : il faut les concilier par une synthèse qui permettra de retenir ce qui est à prendre et d'écarter ce qui est à rejeter, par la synthèse de l'ordre et du progrès, l'un expliquant l'autre, celui-ci développant celui-là. L'ordre pour base, le progrès pour but, telle est la devise de Comte.

De ce point de vue du *progrès* (qui se résume, pour Comte, comme développement intellectuel dans la loi des trois états, comme développement matériel correspondant dans le passage successif du régime militaire au régime des légistes et au régime industriel), les institutions sociales pour lesquelles, dans son respect du passé, il professait d'abord la plus grande admiration (la monarchie, par exemple, et la religion catholique) ne sont plus, à ses yeux, que des phases de transitions destinées à céder leur place à d'autres formes dans l'*état positif*. Il est même reconnaissant à l'esprit critique de la Réforme et de la philosophie du XVIII[e] siècle d'avoir dévoilé leur caducité, miné leurs fondements et précipité leur chute. Et, tout en gardant en fait, par amour naturel de l'ordre et de l'organisation, plus de sympathie pour les défenseurs que pour les désorganisateurs du passé, par les profondes transformations sociales et politiques qu'il préconise, par sa foi raisonnée dans la science qui se substituera à tous les dogmes et sera promotrice de tous les progrès, il se sépare délibérément de Bonald. Aux jugements absolus portés du haut des dogmes, il oppose son relativisme historique qui permet à son intelligence des causes de suivre avec sympathie toutes les étapes de la civilisation, de reconnaître l'office utile de toutes ses croyances, de rendre justice à toutes les formes sociales qu'elle s'est données. A la stérile contemplation du passé il oppose la marche confiante vers l'avenir.

Mais le fossé qui se creuse ainsi entre Bonald et Comte n'est pas infranchissable, comme il le paraît d'abord. Il semble, au contraire, se combler et mettre à niveau les deux doctrines,

si l'on suit Comte dans ce qu'on est convenu d'appeler sa deuxième carrière, c'est-à-dire lorsque, procédant à l'élaboration de son système religieux, à la méthode objective du *Cours* il fait succéder la méthode subjective du *Système politique* et du *Catéchisme*.

En traitant comme des choses tous les faits et tous les êtres de l'univers, y compris l'homme, en étendant aux phénomènes sociaux la méthode positive, Comte avait pu présenter la systématisation des connaissances et donner ainsi aux intelligences la parfaite cohérence logique qui est, pour lui, la condition préalable et nécessaire de la réorganisation des croyances et des mœurs. Maintenant, arrivé à la sociologie, qui devient le centre de sa philosophie, il lui donne pour objet, en tant que faits humains, en tant que produits de la collaboration collective des hommes, ces mêmes sciences après lesquelles elle est apparue et dont elle dépend, et, retournant en quelque sorte l'ordre suivi jusqu'à ce moment, il les considère tour à tour par rapport à l'homme et fait de l'humanité la fin vers laquelle elles tendent, qui les dirige et les explique. Définissant l'humanité par les caractères qui l'ont mise peu à peu au-dessus de l'animalité, par la prépondérance croissante des sentiments altruistes sur les sentiments personnels, il réalise, par cette nouvelle systématisation, après l'unité des intelligences, celle des cœurs, et, par la subordination de l'intelligence au sentiment en vue de l'action, il obtient la pleine harmonie des facultés de l'esprit; et, comme la fonction propre de la religion est précisément, à ses yeux, d'établir cette harmonie dans l'existence humaine « tant collective qu'individuelle », il érige l'Humanité, être distinct de la collection des hommes, en un « Grand Être », objet d'adoration et d'amour, et fonde ainsi la religion positive qui pourra seule rendre à la société l'unité d'esprit public qui lui est nécessaire et que la foi révélée ne peut plus lui donner.

C'est là, sous une discontinuité apparente, mais en réalité par un mouvement continu de la pensée de Comte, le passage de la méthode objective à la méthode subjective. Et c'est de ce nouveau point de vue que Comte paraît se rapprocher beaucoup de Bonald.

D'abord, par le caractère nouveau qu'elle prend, la doctrine de Comte ne s'oppose plus, comme elle le faisait, à

celle de Bonald. De relative ne paraît-elle pas devenir absolue? Ce n'est plus, en effet, sous une forme transitoire, mais, exactement, comme fait Bonald pour la monarchie et le catholicisme, sous une forme définitive, que Comte présente l'état positif de la religion et de la société; il ne semble pas admettre que cet état puisse évoluer un jour pour s'adapter à des conditions nouvelles : la perfection est atteinte. Les mots de « définitif », de « final », d' « irrévocable », reviennent sans cesse dans le *Système politique* et le *Catéchisme* (« ordre définitif », « ordre final », « régime final » « société finale », sociocratie finale », etc.). Au nom de la foi nouvelle, Comte dogmatise et même prophétise, comme Bonald au nom de l'ancienne foi, déterminant à jamais, avec le dogme et le culte de la religion, le cadre immuable de la société. En traitant des lois de la sociologie, il a le souci d'instituer ce régime définitif, comme en témoigne le sous-titre du *Système* : « Traité de sociologie, *instituant* la religion de l'humanité ». La distinction, très nette dans le Cours, entre la science proprement dite et l'art politique, son application, semble s'effacer; chez lui comme chez Bonald, la préoccupation de ce qui doit être se mêle trop souvent à l'étude de ce qui est.

Puis, par son organisation générale, le régime politique institué par Comte offre une grande ressemblance avec celui de Bonald. Unité de pouvoir, distinctions sociales permanentes, religion publique, c'est-à-dire étroite union du pouvoir politique et du pouvoir religieux, forment pour ce dernier, la constitution de la société. Ces mêmes principes, mais profondément transformés et comme régénérés, ne se retrouvent-ils pas en réalité, pour Comte, à la base de toute société « vraiment constituée »? (il lui arrive de se servir de cette expression qui est si familière à l'auteur de la *Théorie du Pouvoir*). Il confie la « dictature », (c'est le terme qu'il affectionne), non, il est vrai, à un chef unique, mais à un triumvirat d'industriels, qui ne sont ni choisis au début ni recrutés dans la suite par l'élection : pas de délégation du pouvoir par des masses incompétentes, pas d'assemblées délibérantes, pas de division ou d'équilibre des pouvoirs, rien de la démocratie ou du régime parlementaire. (Comte n'est pas moins dur que Bonald pour la constitution anglaise et pour tout gouvernement d'importation étrangère). Il distingue des classes sociales qu'il subdivise elles-

mêmes et hiérarchise : les prolétaires, les patriciens, les prêtres; sans doute, il ne les érige pas en castes (Bonald, non plus, ne le fait pas pour la noblesse), il les fonde sur ce qu'il appelle l'hérédité « sociocratique », c'est-à-dire sur des aptitudes héréditées, et non sur la simple hérédité de naissance : il ne fait pas moins de ces classes, et non de l'égalité chimérique et anarchique des individus, la condition de l'organisation sociale. Il demande à la religion, dont il établit le régime, le culte et même le clergé sur le modèle de la religion catholique, de consacrer les principaux actes de la vie individuelle, domestique et politique, et, par ces sacrements, de disposer chacun au sacrifice de son intérêt pour autrui, pour le bien général, pour l'humanité. Par la façon dont il conçoit les rapports du pouvoir politique et du pouvoir religieux, par la séparation du temporel et du spirituel, par le rôle de direction morale et d'unification des esprits qu'il donne au sacerdoce dépositaire de la vérité, par les attributions qu'il lui confie et qui sont sensiblement les mêmes que celles que Bonald réserve au clergé catholique, (éducation de la jeunesse, action sur les volontés et par les volontés sur les actes, règlementation de la vie privée et publique, police de la presse, choix des lectures, etc.), par les moyens d'action qu'il lui reconnaît et qui vont du conseil à la censure et même à l'excommunication (1), Comte comme Bonald et, en réalité même, plus rigoureusement que lui, préconise un système théocratique, où l'obéissance à l'autorité est article de foi et d'où finalement la liberté de conscience et la tolérance paraissent exclues : (Stuart Mil n'en disait-il pas qu'excepté peut-être celui de Loyola, c'était le plus despotique qui soit jamais sorti d'un cerveau d'homme?) Nous disons que ce système est plus rigoureusement théocratique que celui de Bonald : c'est qu'en effet ce dernier, comme nous savons, retenu par un reste de gallicanisme, ne va pas jusqu'à reconnaître au chef de l'Eglise l'autorité que la théocratie du moyen âge lui attribuait sur les chefs d'Etat (il la soumet à des règles, à des restrictions), tandis que Comte, grand admirateur de cette théocratie, la restaure absolument au profit de

(1) Là s'arrête, et il en est exactement de même pour Bonald, le droit du spirituel, qui pour le châtiment, ne peut que livrer le coupable au temporel (Cf. Ire partie, chap. II, parag. V, à propos du sacrilège, et Comte, *Polit. posit.* II, 419).

la religion positive et donne effectivement à son chef suprême la direction spirituelle des républiques occidentales.

Enfin, autre trait de ressemblance avec Bonald, lorsque, Comte retrace le progrès de l'humanité, il voit dans toutes les étapes successivement franchies la préparation de l'état définitif qu'avec le positivisme elle est destinée à atteindre, exactement comme Bossuet, qui sert de guide à Bonald dans l'histoire des constitutions, fait converger le développement des civilisations antiques vers l'avènement du christianisme. L'humanité dans son système prend la place de la « Providence ». Dans le fétichisme (auquel d'ailleurs, en un sens, il paraît retourner) il trouve le germe de la religion, que tour à tour le polythéisme (théocratique, grec, et romain), le monothéisme, le catholicisme secondé par la féodalité, la Réforme même et la Révolution (par leur œuvre critique) ont conduit à son plein épanouissement. Danas le déroulement de l'histoire, volontiers, il verrait, comme le font Bossuet et Bonald pour le Christ, l'annonce du Messie (1) de la religion finale.

Donc du point de vue subjectif, où Comte se place dans le *Système politique* et dans le *Catéchisme*, sa doctrine a une étroite parenté avec celle de Bonald. Il ne faut pas cependant que ces ressemblances masquent les différences irréductibles qui séparent les deux philosophes. D'abord, il n'est pas rigoureusement exact de dire que, de relative, la doctrine est devenue absolue. L'idée d'*humanité* qui la domine et qui y introduit toute la rationalité et toute l'intelligibilité que l'esprit puisse désirer n'est, si l'on peut dire, que relativement absolue : elle n'est pas vérité « en soi », mais vérité seulement « pour nous » (2). Puis s'il érige en divinité cette idée d'humanité, entre la religion qu'il fonde et la religion de Bonald, il y a toujours l'abîme qui sépare une foi démontrée d'une foi révélée. Le sacerdoce qu'il institue n'est autre, au fond, que le corps des savants; et s'il lui attribue au-dessus des pouvoirs temporels l'hégémonie spirituelle, s'il lui soumet la vie morale de l'individu, de la famille, de la société politique, et de l'ensemble des Etats, c'est au nom de la science et de ses vérités, au nom, en particulier, de la sociologie qui est le couronnement de tou-

(1) Voir G. Dumas, *Les deux Messies positivistes*.

(2) Lévy-Brühl, Comte, liv. IV, chap. III.

tes les connaissances. De ce point de vue, l'autoritarisme et le défaut de tolérance changent singulièrement d'aspect et prennent, chez Comte, un tout autre sens que chez Bonald. La seule autorité qu'il impose réellement, c'est celle de la raison, qui s'adresse à la raison d'autrui et n'attend l'obéissance que de la persuasion. La liberté de discussion a sa limite naturelle dans la nécessité où sont finalement ceux qui ne peuvent savoir de s'en remettre à ceux qui savent; et, pour la tolérance et la liberté de conscience, il n'en est point question en mathématiques et en physique : pourquoi en serait-il autrement dans tous les domaines que la science aura conquis? Comte s'exprime, il est vrai, à peu près comme Bonald, lorsqu'il dit que la tolérance n'a jamais existé et ne peut exister qu'au sujet des opinions regardées comme indifférentes ou douteuses; mais il y a toujours entre eux cette différence que le douteux, pour l'un, c'est ce qui n'est pas encore ou ne peut être démontré, et que, pour l'autre, c'est surtout ce qui n'a pas, à ses yeux, la pleine clarté des vérités religieuses. De plus, s'il est vrai que Comte condamne avec énergie le principe démocratique de la domination du nombre, d'autre part, par cela même qu'il n'attend en définitive l'obéissance que de la soumission à la raison, par la place qu'il fait, dans le régime industriel, aux prolétaires et aux femmes, par sa conception de la fonction sociale de la propriété et de la nature du salaire, par le souci et le sens des questions sociales, ne soutient-il, pas, au fond, les aspirations primordiales de cette démocratie qu'abomine Bonald? L'accord de nos deux théoriciens n'existe donc pas en profondeur, et l'on ne saurait vraiment arguer contre nos institutions des ressemblances toutes superficielles qu'ils présentent. Enfin si, à la manière d'un théologien, Comte fait servir l'Histoire de l'Humanité à la préparation de la religion finale, il se sépare complètement de Bonald par sa façon de comprendre le rôle de ses conditions successives dans l'acheminement vers son état définitif. Tandis que Bonald établit une solution de continuité entre l'antiquité gréco-romaine et le christianisme, (comme d'autres font pour l'ancien régime et le régime issu de la Révolution) et les oppose comme la vérité à l'erreur, Comte montre au contraire que non seulement chaque état se relie par une chaîne continue à celui qui le précède, mais encore qu'il en a conservé toute la substance en le dépassant. C'est

sous la forme d'une série d'incorporations qu'il présente le passage du polythéisme au catholicisme et de celui-ci au positivisme : les Grecs ont développé l'intelligence, en la tournant vers la science; les Romains ont développé l'activité, en lui donnant une destination sociale; le catholicisme s'est incorporé ce double développement, mais, faisant graviter tous les sentiments, toutes les idées, tous les actes autour de l'amour de Dieu, de sa connaissance et de son service, il les a coordonnés; le positivisme s'incorpore et absorbe à son tour le catholicisme et garde la coordination des sentiments, des idées et des actes, qu'il fait graviter, il est vrai, non plus autour de l'idée fictive de Dieu, mais de l'idée positive de l'humanité. Par cette utilisation du passé, qui se continue en entier dans le présent, Comte est, sans paradoxe, plus véritablement et plus authentiquement traditionaliste que Bonald.

Ainsi, tant pour la doctrine que pour la méthode, l'écart reste immense, qui sépare Bonald de Comte, malgré toutes les analogies qu'on peut relever entre eux. Pour la méthode, Bonald a, il est vrai l'intuition d'une réalité sociale, d'une donnée naturelle qui peut être objet de science; mais cette intuition, il la compromet irrémédiablement par les considérations théologiques dont il la recouvre : le naturalisme, enveloppé dans le théologisme, ne peut s'épanouir. Bonald, d'ailleurs, qui n'a que dédain ou indifférence pour toutes les sciences qui ne traitent pas de l'homme et de la société, ne paraît même pas soupçonner les conditions auxquelles doit satisfaire une science de ces faits moraux et sociaux qu'il juge seuls dignes d'étude. La comparaison de ses conceptions avec les vues si précises, si originales, si fécondes du fondateur de la sociologie fait ressortir l'insuffisance méthodologique de notre philosophe. Pour la doctrine, Bonald a bien vu la nécessité de relier par un fil continu le présent au passé et le danger de rompre brusquement avec les traditions; mais il s'immobilise dans l'admiration d'un passé que d'ailleurs il idéalise, et il ne sait qu'en appeler de ses vœux l'impossible retour. Comte aussi rend hommage au passé, fait même à la tradition une plus large part que Bonald, et a davantage le souci de la continuité; mais, loin de s'emprisonner dans de vains regrets, il fait tourner au profit de l'avenir la profonde intelligence qu'il a du passé, et si, par un respect exagéré, il

veut conserver les vieux cadres de la société politique et religieuse, c'est, il ne faut point l'oublier, pour y introduire une vie nouvelle qui les rendrait méconnaissables aux yeux de Bonald : c'est un novateur. Il peut lancer un « Appel aux Conservateurs » et souhaiter l'alliance de tous les défenseurs de l'ordre social : on n'a pas à craindre avec lui un retour au passé. On n'a pas non plus, il est vrai, à appréhender, sous prétexte de progrès, un bouleversement de l'ordre établi. En effet, s'il ne s'adresse pas, comme Bonald, à l'instinct, au sentiment et la foi, il ne s'adresse pas davantage, comme les Révolutionnaires dédaigneux des faits, à la pure raison : c'est d'une technique foncièrement scientifique qu'il attend la compréhension des faits, de leurs causes et de leurs conséquences. L'esprit nouveau qui anime et sa méthode et sa doctrine, et qui lui a permis de fonder la sociologie sur une base inébranlable, il l'a puisé dans le commerce de la science. Par là, par son originalité prodigieuse qui l'égale aux plus grands génies de l'humanité, il n'a vraiment plus de commune mesure avec l'auteur de la *Législation primitive*. Ce qui manque, en définitive, à de Bonald, c'est ce qui lui était précisément nécessaire pour instituer une science sociale et une discipline politique : c'est l'esprit scientifique.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

BIBLIOGRAPHIE ..... I à V

PREMIÈRE PARTIE

L'HOMME

CHAPITRE PREMIER

LA VIE

I. — (1754-1785). — L'Enfance; L'Education au Collège de Juilly; Dans les Mousquetaires; Retour à Milhau; Mariage..... 1

II. — (1785-1791). — Maire de Millau; Membre et Président de l'Assemblée départementale; Sa démission; Il se résoud à émigrer 12

III. — (1791-1797). — L'Emigration; A l'Armée de Condé; A Heildelberg et à Constance; *La Théorie du pouvoir*..... 22

IV. — (1797-1810). — Le retour en France; Séjour à Paris; Publication de l'*Essai analytique;* Du *Divorce* et de la *Législation primitive*; Collaboration au *Mercure de France* et aux *Débats;* Retour à Millau; Propositions de l'Empereur et de Louis, roi de Hollande 30

V. — 1810-1815). — Conseiller de l'Université sous l'Empire et pendant la 1re Restauration; Nommé par Louis XVIII Membre de l'Académie Française; Aux Cent-Jours, se retire au Monna 57

VI. — (1815-1850. — La 2e Restauration; Député et Pair de France; Les *Pensées*, les *Mélanges*, les *Recherches philosophiques*, *Observations sur l'ouvrage de Mme de Staël;* La fréquentation des salons politiques et littéraires; Ses relations avec Chateaubriand, Lamartine, Lamennais, de Maistre, de Haller, etc.; *La Démonstration philosophique* du principe constitutif de la Société 45

VII. — (1850-1840). — Retraite définitive au Monna; L'affection pour les siens et l'attachement au sol; Le caractère..... 64

CHAPITRE II

LE PARLEMENTAIRE

I. — La Chambre introuvable 77
II. — Bonald et la question des rapports du Roi et du Parlement; Son attitude à l'égard des divers ministères de la Restauration 84
III. — Le Régime électoral 96
IV. — Le Régime de la presse 107
V. — La question religieuse 121
VI. — La politique extérieure 130
VII. — Bonald et les intérêts de son département 136
VIII. — L'action de Bonald au Parlement. — L'exercice du pouvoir.— Sa pensée sur la Charte et le régime constitutionnel..... 138

DEUXIÈME PARTIE

LA DOCTRINE

CHAPITRE PREMIER

LA CRITIQUE DE L'INDIVIDUALISME

ROUSSEAU. — MONTESQUIEU. — CONDORCET

I. — Rousseau 147
II. — Montesquieu 154
III. — Condorcet 161

CHAPITRE II

CRITIQUE DE L'INDIVIDUALISME (*suite*)

LA PHILOSOPHIE ET LA RÉFORME

I. — La Philosophie 167
§ 1er.— *L'idéologie et le rationalisme* 169
§ 2. — *L'éclectisme* 175
§ 3. — *La philosophie et la religion* 177
II. — La Réforme 181
III. — Conclusion 189

CHAPITRE III

LA MÉTHODE

I. — Pour quelles raisons la Science de la Société est en retard sur les autres sciences de l'univers 194
III. — Mode d'exposition des principes sous une forme abstraite, déductive, mathématique 199
III. — L'Histoire 205

CHAPITRE IV

LA THÉORIE DU LANGAGE

I. — Sources de la Théorie 210
II. — Rapports de la pensée et de la parole 226
III. — Le langage ne peut être une invention humaine; il est d'institution divine 237
IV. — L'écriture est, comme la parole, un don de Dieu..... 244
V. — Conséquence de la révélation : avec la parole, l'homme a reçu toutes les idées et toute vérité (morale, politique, religieuse, etc.) 249
VI. — Analogies entre la langue et la littérature d'un peuple et la nature de sa constitution 254
VII. — Bonald et la doctrine traditionaliste condamnée par l'Eglise 259
Appendice. — La doctrine philosophique de Bonald..... 267

CHAPITRE V

LA DOCTRINE POLITIQUE

LES PRINCIPES CONSTITUTIFS DE LA SOCIÉTÉ ET LES DIVERS ÉTATS DE SOCIÉTÉ

I. — Les principes constitutifs de la Société 280
II. — Les divers états de Société 288
§ 1er.— La Société domestique 288
§ 2. — La Société politique 301
§ 3. — La Société religieuse 310
§ 4. — La Société civile, ou l'union de la Société politique et de la Société religieuse..... 316

CHAPITRE VI

LA DOCTRINE POLITIQUE (*suite*)

LES DIVERSES FORMES DE GOUVERNEMENTS

I. — Constitution, administration et gouvernement 328
II. — Les diverses formes de gouvernements 352
III. — Monarchie et démocratie 359

CHAPITRE VII

LA DOCTRINE POLITIQUE (*fin*)

DE L'ADMINISTRATION PUBLIQUE ET DE L'ÉDUCATION SOCIALE

I. — De l'administration publique 356
II. — De l'éducation sociale 370

CHAPITRE VIII

LA DOCTRINE POLITIQUE ET L'HISTOIRE

I. — Les Sociétés antiques. — Les Germains. — La Monarchie française 382
II. — L'Etat de l'Europe et de la France, en particulier, en 1801, en 1807 et en 1815 390

CONCLUSION

I. — Résumé de la Doctrine 398
II. — Bonald et le traditionalisme politique 410
§ 1er. — *Bonald et J. de Maistre* 410
§ 2. — *Bonald et Lamennais* 419
§ 3. — *Bonald et Ballanche, Buchez, et Bordas-Demoulin.* 425
§ 4. — *Bonald et de Haller* 429
§ 5. — *Bonald et l'Action Française*..... 434
III. — Bonald et Auguste Comte 442

ALBI. — IMPRIMERIE GÉNÉRALE DU TARN, CORBIÈRE & JULIEN

ERRATA ET ADDENDA

Page 2 *ligne* 33 *lire* 1735 *au lieu de* 1755.
— 33 — 26 — Il put — Il dût
— 59 — 14 — esprit et le — esprit est le.
— 59 — 15 — déférente — différente.
— 83 — 12 — représentants — protestants.
— 88 — 26 — rejet — projet.
— 118 — 15-16 — l'art du théâtre — l'art, du théâtre.
— 123 — 16 — Mettre la note suivante : de Bonald n'est pas dans la liste des membres de la congrégation donnée par Geoffroy de Grandmaison (La *Congrégation*, Plon, Paris, 1889). — Cf. id. p. 210, une lettre de Bonald à de Maistre (15 décembre 1817), dans laquelle il se fait honneur d'appartenir à la *Société des bonnes Etudes* et en expose le but.
Page 124 *ligne* 30 *lire* marquer *au lieu de* masquer.
Page 161 *ligne* 28 *lire* il sait sa *au lieu de* il sait si sa.
— 186 — 32 — écrits, est comme — écrits et comme.
Page 304 *ligne* 36 *lire* d'un, de *au lieu de* d'un de.
— 347 — 9 — il y a là un — il y a un.
— 386 — 18 — au-dessous — au-dessus.
— 391 — 19 — féodales, — féodalités.
— 417 — 31 — ami de — aussi de.
— 431 — 21 — dépendance celui *au lieu de* dépendance de celui.
— 443 — 24 — comme l'appelle — comme il l'appelle.
— 444 — 12-13 — religion — region.
— 445 — 24 — statiques — statistiques.
— 448 — 3 — est définitivement — et définitivement.
— 449 — 14 — idéologique en somme, *au lieu de* idéologique, en somme
— 450 — 10 — des limites *au lieu de* les limites.
— 451 — 8 — éléments, — eeéments.

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN, 108, Boulevard Saint-Germain, Paris, 6e

PHILOSOPHES DU XIXe SIÈCLE

Extrait du Catalogue

ALAUX. — **La philosophie de Victor Cousin.** 1 vol. in-16. 2 fr. 50

ALLIER. — **La philosophie d'Ernest Renan.** 2e édit. 1 v. in 16 2 fr. 50

BARZELLOTTI. — **La philosophie de Taine,** 1 vol. in-8.. 7 fr. 50

BLOCH. — **La philosophie de Newton.** 1 vol. in-8 ..... 10 fr.

COLLINS. — **Résumé de la philosophie de Herbert Spencer.** Avec préface de HERBERT SPENCER. 4e éd. 1 vol. in-8..... 10 fr

DUMAS. **Psychologie de deux Messies positivistes.** *Saint-Simon et Auguste Comte.* 1 vol. in-8. 5 fr.

FOUILLÉE. — **La morale, l'art et la religion d'après Guyau.** 8e éd. in-8. ..... 3 fr. 75

— **Nietzsche et l'immoralisme.** 2e édit. 1 vol. in-8 ..... 5 fr.

HEMON. — **La philosophie de Sully-Prudhomme.** 1 v. in-8 7 fr.50

JANET (Paul). — **La philosophie de Lamennais.** 1 vol. in-16. 2 fr. 50

LACOMBE. — **Psychologie des individus et des sociétés chez Taine.** in-8 ..... 7 fr. 50

LAUVRIERE. — **Edgar Poë.** 1 v. in-8. (*Récompensé par l'Institut.*) ..... 10 fr.

LEON (X.). — **La philosophie de Fichte** — 1 v. in-8 (*Couronné par l'Institut*) ..... 10 fr.

LEVY-BRUHL. — **La philosophie d'Auguste Comte.** 2e édit. 1 vol. in-8 ..... 7 fr. 50

LICHTENBERGER (H.) - **La philosophie de Nietzsche.** 13e éd. 1 v. in-16 ..... 2 fr. 50

— **Henri Heine penseur.** 1 vol. in-8 ..... 3 fr. 75

MENARD. — **Analyse et critique des principes de la psychologie de W. James.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50

OSSIP-LOURIE. — **La philosophie de Tolstoï.** 3e édit. 1 vol. in-16 (*Couronné par l'Instit.*) 2 fr. 50

— **La philosophie sociale dans le théâtre d'Ibsen.** 2e éd. 1 vol. in-16 ..... 2 fr. 50

— **La psychologie des romanciers russes, au XIXe siècle.** 1 vol. in-8 ..... 7 fr. 50

PELADAN. — **La philosophie de Léonard de Vinci.** 1 vol. in-16 ..... 2 fr. 50

PILLON. — **La philosophie de de Charles Secrétan.** 1 vol. in-16 ..... 2 fr. 50

Philosophie allemande au XIXe siècle (La), par MM. Ch. ANDLER, V. BASCH, J. BENRUBI, C. BOUGLÉ, V. DELBOS, G. DWELSHAUVERS, B. GROETHUYSEN, H. NORERO. 1 vol. in-8..... 5 fr.

Philosophie morale au XIXe siècle (Etudes sur la), par MM. BELOT, DARLU, BERNÈS, LANDRY, GIDE, ROBERTY, ALLIER, H. LICHTENBERGER, L. BRUNSCHVICG. 1 vol. in-8, cart. ..... 6 fr.

RIBOT. — **La philosophie de Schopenhauer.** 12e édit. 1 vol. in-16 ..... 2 fr. 50

ROBERTY (de). — **Frédéric Nietzsche.** 3e édit. 1 vol. in-16. 2 fr. 50

RZEWUSKI. — **L'optimisme de Schopenhauer.** 1 v. in-16 2 fr. 50

SEAILLES. — **La philosophie de Ch. Renouvier.** 1 v. in-8 7 fr. 50

SEGOND. — **Cournot et la psychologie vitaliste.** 1 volume, in-16 ..... 2 fr. 50

SPENCER (Herbert). — **Une autobiographie.** 1 vol. in-8. 10 fr.

STUART MILL. — **Mes mémoires.** 5e éd. 1 vol. in-8.... 5 fr.

— **Auguste Comte et la philosophie positive.** 8e éd. 1 v. in-16. 2 fr. 50

THOMAS (P.F.) — **Pierre Leroux.** 1 vol. in-8 ..... 5 fr

ALBI. — IMPRIMERIE GÉNÉRALE DU TARN, CORBIÈRE & JULIEN