

Revue européenne
des sciences sociales

European Journal of Social Sciences

Revue européenne des sciences sociales

European Journal of Social Sciences

49-2 | 2011

Varia

Totalité sociale et hiérarchie

La sociologie théologique de Louis de Bonald

Jean-Yves Pranchère



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ress/1018>

DOI : 10.4000/ress.1018

ISSN : 1663-4446

Éditeur

Librairie Droz

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2011

Pagination : 145-167

ISBN : 978-2-600-01575-2

ISSN : 0048-8046

Référence électronique

Jean-Yves Pranchère, « Totalité sociale et hiérarchie », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], 49-2 | 2011, mis en ligne le 01 janvier 2015, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ress/1018> ; DOI : 10.4000/ress.1018

TOTALITÉ SOCIALE ET HIÉRARCHIE

LA SOCIOLOGIE THÉOLOGIQUE DE LOUIS DE BONALD

JEAN-YVES PRANCHÈRE

Université Libre de Bruxelles – Centre de Théorie Politique
jypranchere@gmail.com

Résumé. Louis de Bonald est surtout connu comme le représentant d'un courant radical de la contre-révolution, qui s'est appliqué à défendre les « droits de Dieu » contre les « droits de l'homme ». La théologie politique bonaldienne présente toutefois un trait spécifique: elle se fonde sur l'idée d'une sociologie générale qui anticipe à bien des égards le programme du « holisme » et du « structuralisme ». Quant à la « théologie » présumée par Bonald, elle repose sur une définition purement sociale de la religion, qui n'est pas très éloignée de celle que proposera, dans une intention très différente, Émile Durkheim. Les conséquences anti-libérales et anti-démocratiques de la sociologie bonaldienne n'en méritent que davantage de retenir notre attention: elles nous confrontent à la question de la compatibilité de l'idéal de l'égalité des libertés avec la réalité des rapports sociaux.

Mots-clés: Louis de Bonald, contre-révolution, théologie politique, sociocratie, hiérarchie, inégalitarisme

Abstract. Louis de Bonald is mainly known as one of the most radical counterrevolutionary thinkers, struggling for the "rights of God" against the "rights of Man". However, the Bonaldian political theology has one remarkable feature: it is based on the idea of a general sociology that foreshadows the holistic and structuralist programmes. The Bonaldian theology is grounded on a purely sociological definition of the religion, which is quite similar to the definition implied in Émile Durkheim's analysis. The anti-democratic inspiration of Bonald's sociology should deserve our attention, as it could help to analyze the tensions between the ideal of "equality of liberties" and the inegalitarian trend of social relations.

Keywords: Louis de Bonald, counter-révolution, political theology, sociocracy, hierarchy, inegalitarianism

Les raisons qui font que les œuvres de Louis de Bonald (1754-1840)¹ ne sont plus lues sont compréhensibles ; elles ne sont pas pour autant justifiées. Non qu'il faille réhabiliter la doctrine d'un contre-révolutionnaire « ultra » qui soutenait que la monarchie française d'ancien régime, adossée au catholicisme, était la forme parfaite de la société politique et le terme du progrès de l'histoire humaine ; indépendamment même des objections morales qu'on peut et qu'on doit opposer au refus radical des droits de l'homme sur lequel Bonald a fondé sa pensée, il est manifeste qu'un éloge de l'absolutisme et des fonctions sociales de la noblesse n'a aucune pertinence dans les conditions contemporaines de la mondialisation marchande et de la « gouvernance démocratique ». Que ce soit dans une perspective politique ou dans une perspective théologique, rien n'a survécu d'une tentative menée au début du XIX^e siècle pour assurer l'unité du trône et de l'autel : l'Église catholique, en dépit des sympathies qu'elle éprouva pour certains aspects de la contre-révolution, refusa très tôt que le christianisme fût confondu avec la défense des hiérarchies sociales de l'Europe d'avant 1789². Mais le paradoxe est qu'en perdant sa pertinence l'œuvre de Bonald a acquis une valeur propre : une valeur d'impertinence, qui donne aujourd'hui à ses textes souvent compassés une saveur satirique inattendue. Qu'on vante son impertinence aurait sans doute étonné le penseur sérieux, austère et dogmatique que fut Bonald. Pourtant, ce n'est pas l'intention réactionnaire du propos qui nous frappe, mais plutôt l'efficacité persistante de son humour, lorsque nous lisons, à propos de la devise républicaine de 1793 : « Liberté, égalité, fraternité ou la mort », la réflexion suivante : « La liberté, l'égalité, la fraternité ou la mort, ont eu dans la révolution une grande vogue. La liberté a abouti à couvrir la France de prisons ; l'égalité, à multiplier les titres et les décorations ; la fraternité, à nous diviser ; la mort seule a réussi. » (Bonald, 1817, p. 92).

- 1 Pour une vue générale de la vie et de l'œuvre de Bonald, voir H. Moulinié (1916) ; D. Klinck (1996). Pour une interprétation d'ensemble de sa doctrine, voir S. Chignola (1993) ; R. Spaemann (2008 [1959]). Pour une mise en perspective de sa pensée dans l'ensemble de la pensée contre-révolutionnaire, voir G. Gengembre (1989).
- 2 Sur l'histoire complexe de la rupture de la théologie catholique, au cours du XIX^e siècle, avec le traditionalisme d'origine bonaldienne, voir L. Foucher (1955) ; sur les tentations contre-révolutionnaires de l'Église, voir J. Marx (2005) ; pour une reconstruction de la logique historique de la conversion de l'Église à la démocratie, voir É. Perreau-Saussine (2011).

Cette puissance satirique peut expliquer que, dans l'avant-propos de la *Comédie Humaine*, Balzac salue en Bonald un de ses maîtres à penser et un de ses guides pour la compréhension réaliste du social et des rapports de force qui le traversent³. Car la satire réactionnaire se lie à une intuition sociologique. La plupart des études consacrées à l'œuvre de Bonald soulignent qu'il n'y a rien d'anachronique à décrire celle-ci comme l'élaboration d'une véritable sociologie avant la lettre⁴ ; c'est d'ailleurs à ce titre qu'Auguste Comte, qui a imposé le mot de « sociologie », a déclaré son admiration pour Bonald⁵. De fait, Comte a repris plusieurs thèses cardinales de sa propre sociologie à Bonald, telles que la nécessité de fonder la société sur les devoirs et non sur les droits, l'idée que la première unité sociale est la famille et non l'individu, ou la définition du progrès comme le développement de l'ordre⁶. Désireux de combattre la société libérale fondée par la Révolution française, Bonald a dû fonder sur une idée neuve sa défense de l'ordre traditionnel : sur l'idée du *social*, précisément. Contre la représentation d'un contrat social qui ferait surgir la société de la seule volonté humaine, ou d'un lien social qui surgirait de la seule interaction des conduites individuelles, Bonald a soutenu que le social avait sa consistance propre. Sa thèse est que « la société est un être » (1796, I, p. 40) et qu'elle a donc ses lois qui justifient qu'elle fasse l'objet d'une science spécifique, la « science de la société » (1800, p. 33, 130, 157).

On ne saurait donc réduire Bonald à son action politique, qui a d'ailleurs pesé d'un poids considérable sur l'histoire de la société française du XIX^e siècle puisque Bonald, élu sous la Restauration à la Chambre des députés, fit voter le 8 mai 1816 la loi abolissant le divorce, dite « loi Bonald », qui resta en vigueur jusqu'en 1884. Cette action politique s'est liée à la première formulation de

3 Sur le rapport de Balzac à Bonald, voir G. Gengembre (1990).

4 Voir R. Nisbet (1944, 1952, 1984 [1966]); P. Macherey (1987, 1991); D. Klinck (1994); B. Karsenti (2003); W. Reedy (2008); F. Brahami (2008b).

5 Le mot « sociologie », apparu vers 1780 dans un manuscrit de Sieyès, a été réinventé par Comte (1975 [1839], p. 88). Sur l'invention du mot chez Sieyès, voir J. Guilhaumou (2006); sur Comte, voir B. Karsenti (2006, p. 35 et suiv). Sur l'admiration et la dette de Comte envers Bonald, voir F. Brahami (2007).

6 La formulation de Comte n'est pas exactement chez Bonald, mais l'idée y est bel et bien : voir Bonald (1802, I, p. 402-409).

l'idée de ce qu'on peut bien nommer une *sociologie structurale*, puisqu'elle se propose d'étudier la société comme un système de rapports indépendants des individus. Le lien de la sociologie à la contre-révolution s'est défait au cours du XIX^e siècle⁷ ; mais il peut valoir la peine d'en rappeler la silhouette et les motifs. L'intérêt en est d'abord historique, puisque la fondation bonaldienne d'une politique inégalitaire et antidémocratique sur un « holisme » sociologique indique, dans une double relation de proximité et de contraste, les contours d'un mode de pensée auquel la sociologie durkheimienne a dû s'arracher pour se définir. Mais l'intérêt en est aussi conceptuel ; car la pensée bonaldienne a sa cohérence propre, et il pourrait y avoir une contrainte logique dans les conséquences politiques qu'elle tire de ses thèses sociologiques. L'utopie réactionnaire qu'elle propose, si irréaliste et si inacceptable qu'elle soit, pourrait valoir, à la façon d'un négatif photographique, comme un révélateur des tensions qui traversent les idéaux démocratiques et libéraux des sociétés contemporaines.

I. DE LA THÉOLOGIE POLITIQUE À LA SOCIOLOGIE GÉNÉRALE

Tout comme Joseph de Maistre, mais d'une manière encore plus nette que lui⁸, Louis de Bonald appartient à un courant spécifique de la pensée contre-révolutionnaire qui ne peut être confondu ni avec le conservatisme semi-libéral d'un Burke, favorable au régime parlementaire, ni avec ce qu'on appelle le « romantisme politique », représenté par les écrits réactionnaires de Novalis, d'Adam Müller ou du dernier Friedrich Schlegel. Carl Schmitt a montré de manière convaincante que la nostalgie du romantisme politique pour la Chrétienté médiévale et le Saint Empire romain germanique ne participait pas de la logique d'une pensée politique attentive aux nécessités de l'État et du principe de la souveraineté, mais s'inscrivait dans le prolongement des idéaux individualistes du premier romantisme allemand, caractérisé par la représentation du « dialogue

7 Notons cependant que, chez un de ses principaux théoriciens, la sociologie structurale prend à l'occasion des accents contre-révolutionnaires : Lévi-Strauss (1988, p. 165) voit dans la Révolution française l'origine des « catastrophes qui se sont abattues sur l'Occident ».

8 Sur le rapport entre Bonald et Maistre, voir W. Reedy (2001) ; J.-Y. Pranchère (2004, p. 27-28, 172-176, 329-334, et 2007) ; P. Glaudes (2007).

infini» et par la double recherche de l'originalité individuelle et d'un absolu «fusionnel» en lequel se résoudraient les contradictions du réel et se produirait l'identité des opposés. Carl Schmitt montre encore que, à l'opposé d'un tel de mode de pensée, Bonald est un des meilleurs représentants d'une *théologie politique* consciente d'elle-même, essentiellement anti-individualiste et non romantique. Cette *théologie politique*, qui a pour première caractéristique le sens des alternatives indépassables, estime qu'aucune synthèse supérieure ne peut éliminer la nécessité de choisir entre la foi et l'athéisme, le bien et le mal, le droit et l'injustice, la solidarité sociale et l'individualisme libéral⁹. Elle n'est pas mue par le souci sentimental de l'authenticité, mais par la volonté politique d'élaborer en termes intellectuellement rigoureux, comme l'écrit Bonald, «une philosophie d'autorité générale» destinée à fonder d'un même mouvement le catholicisme et la société d'ordres sur le principe de l'«identité parfaite de principes et de constitution entre la monarchie religieuse et la monarchie politique» (1830a, p. 29 et 224).

Bien que Bonald n'emploie pas l'expression de «*théologie politique*», il en formule l'idée dès son premier ouvrage publié en 1796, la *Théorie du pouvoir politique et religieux* : «quand on traite de la société civile, qui est la réunion de la société politique et de la société religieuse, il faut, sous peine de s'égarer, considérer la société politique sous le point de vue de la religion, et la société religieuse sous le point de vue du gouvernement politique ; traiter, pour ainsi dire, la politique en théologien, et la religion en politique» (1796, I, p. 344). La thèse de Bonald est que *théologie* et *politique* sont dans une relation de stricte correspondance : la démocratie, qui érige en pouvoir suprême la volonté instable de la multitude, est l'équivalent politique de l'athéisme, qui nie toute cause créatrice et toute autorité transcendante ; le libéralisme constitutionnel, qui veut que «le roi règne mais ne gouverne pas», est homologue au déisme, qui affirme l'existence de Dieu mais nie que celui-ci gouverne l'homme et la société ; la «monarchie constituée», édifiée sur la nécessité d'un pouvoir unique, inamovible et réglé par des lois fondamentales, s'accorde avec ce que Bonald nomme le théisme – dont le catholicisme est selon lui la seule forme

9 Voir Schmitt (1991 [1919], en particulier p. 157-177, et 1988 [1922], p. 62-63).

conséquence et achevée –, qui tient que Dieu exerce sa providence sur le monde et sur la société humaine qui doit tenir de Lui sa législation (1819, I, p. 104-108).

La correspondance de la théologie et de la politique se fonde sur l'homologie de leurs objets, qui ont en commun une même *forme sociale*. Bonald définit « la politique » comme « la science de la société politique » et « la théologie » comme la science « de la société religieuse » (1796, I, p. 356). Cette définition inhabituelle de la théologie a pour effet d'associer le politique et le théologique comme des branches distinctes d'une même science générale de la société, dont l'objet est l'*homologie formelle (ou structurelle) des rapports sociaux* en chacune des différentes sphères sociales. La société religieuse, la société politique et la société domestique procèdent en effet d'une même structure formelle, celle de la triade du pouvoir, du ministre et du sujet, qui n'est elle-même qu'une spécification de la triade catégorielle la plus universelle, celle de la cause, du moyen et de l'effet. Cette triade s'organise selon une « proportion générale » : de même que « les rapports des êtres qui composent l'univers sont tous compris sous cette proportion : la cause est au moyen ce que le moyen est à l'effet », de même « les rapports des êtres en société sont tous compris sous cette proportion : le pouvoir est au ministre ce que le ministre est au sujet » (1802, I, p. 385). Bonald voit dans cette proportion une « expression algébrique » (*ibid.*, p. 426) qui donne la formule la plus abstraite de l'ordre social, c'est-à-dire de l'ordre de toute société *dans la mesure où elle est ordonné* ou, comme le dit Bonald, « constituée ». « Si l'on voulait traduire la constitution de la société domestique en langage mathématique », déclare Bonald, « on pourrait dire : l'homme est à la femme ce que la femme est à l'enfant ; ou le pouvoir est au ministre ce que le ministre est au sujet » (1830a, p. 104).

Que le rapport social soit une *forme* implique qu'il précède les individus et ne s'explique pas à partir de ceux-ci. « La société elle-même n'est qu'un ensemble de relations et de rapports » (Bonald, 1801, p. 1) : toute l'œuvre de Bonald vise à démontrer que le tout social ne peut pas être analysé comme un effet des initiatives individuelles, mais doit être compris comme un *système de rapports* dans lesquels les individus sont toujours déjà inscrits et par lesquels ils endossent un certain nombre de fonctions qui font d'eux des *personnes*. « Personne vient de *per se sonat*, qui exprime par lui-même une relation sociale. Paul est un mot qui désigne un individu et n'énonce

aucune qualité. Pouvoir, ministre, sujet, sont des personnes ; c'est-à-dire qu'ils expriment, *per se sonant*, des rapports, et ne désignent point d'individus. » (*ibid.*, p. 78). Les individus n'existent jamais en tant que purs «individus» : ils existent dans la forme sociale de leurs relations et de leurs déterminations, de sorte que leur individualité même est une forme sociale – celle de la personne, précisément. L'individu n'est rien hors de la personne qu'il devient par le biais des rapports sociaux, et ces rapports sociaux forment par eux-mêmes un système autonome qui a sa logique propre.

Le pouvoir, le ministre et le sujet sont les trois «personnes sociales» fondamentales, définies par le système de leurs relations ; et la connaissance de ce système constitue le programme d'une véritable *algèbre sociale*¹⁰. Une même loi structurelle ordonne la société domestique, définie par le triangle du père, de la mère et de l'enfant ; la société politique, organisée selon la pyramide étatique du pouvoir souverain (ou du roi), de la fonction publique (ou de la noblesse) et du peuple ; la société religieuse, qui atteint sa forme pleine dans le catholicisme à travers la hiérarchie du Christ (comme chef de l'Église), des prêtres et des fidèles. Elle ordonne même l'économie métaphysique du salut, fondée sur la hiérarchie de Dieu, du Christ (comme médiateur) et de l'homme. Certains textes de Bonald vont jusqu'à suggérer qu'elle pourrait rendre compte de la structure trinitaire de Dieu lui-même¹¹ – ce qui donnerait son sens maximal à la définition de la théologie comme «science de la société religieuse», étendue à la société que Dieu entretient avec lui-même. La théologie serait en un premier sens une sociologie de la religion et des rapports sociaux qui constituent l'Église ; en un second sens, elle serait une sociologie des rapports sociaux de l'Église avec Dieu ; en un dernier sens, elle serait la sociologie des rapports sociaux qu'entretiennent entre elles les personnes divines.

- 10 Voir Bonald (1830a, p. 94-95) : puisque «pouvoir, ministre et sujet» sont les trois «personnes sociales» qui «représentent toutes les personnes dans toutes les sociétés», il est possible d'«opérer avec ces expressions générales» pour «rendre raison de tous les accidents des sociétés» à la façon dont «les géomètres opèrent sur toutes les quantités avec des signes généraux, qui leur servent à exprimer toutes les valeurs particulières, et à résoudre avec des formules tous les problèmes de l'*analyse*».
- 11 Voir Bonald (1802, II, p. 56) : «l'homme, la famille, l'État, la religion, l'univers, *Dieu même* [nous soulignons], nous présentent, chacun dans l'ordre de son être et le système de ses relations, trois personnes, trois opérations ou trois rapports».

Certes, Bonald ne s'aventure pas jusqu'à ce dernier point où la définition contre-révolutionnaire du catholicisme basculerait dans l'hétérodoxie : il prend garde de rappeler qu'il n'y a, entre les catégories sociales et les dogmes de la religion, que des « similitudes » qui ne peuvent réduire la part du mystère divin (1830a, p. 348). Il reste cependant que la transcendance divine, si irréductible soit-elle, se confond *relativement à nous* avec les « lois naturelles de l'ordre social » dont elle est la volonté ordonnatrice. Or, ces lois naturelles sont aussi bien les lois immanentes d'une structure formelle qui est à elle-même son propre principe d'explication. Car la société n'a d'autre fin que « la conservation des êtres sociaux », donc sa propre conservation et sa propre reproduction ; et les « lois morales », qui sont les premières des lois naturelles, ne sont que l'énoncé des « rapports de tous les hommes intelligents entre eux, comme membres du corps social », autrement dit de « rapports nécessaires dérivés de la nature des êtres » (1796, p. 51-75). La volonté divine, qui ordonne les rapports sociaux et veut leur conservation, se laisse donc décrire comme la « volonté générale » qu'à la société de se conserver elle-même. Bonald peut ainsi identifier la volonté de Dieu avec la seule nécessité des rapports sociaux et la dynamique de leur reproduction :

Si les rapports entre les êtres sociaux sont nécessaires ou tels qu'ils ne puissent être autres qu'ils ne sont sans choquer la nature des êtres, la nature des êtres veut donc produire les rapports nécessaires ; car tout être veut invinciblement se placer dans l'état le plus conforme à sa nature ; donc la nature des êtres sociaux veut ce que veut la volonté générale de la société. Mais Dieu aime les êtres qu'il a créés, puisqu'ils sont bons, c'est-à-dire faits à son image, il veut donc aussi leur conservation ; il veut donc aussi les lois ou rapports nécessaires, qui assurent leur conservation ou leur existence dans l'état le plus conforme à leur nature.

Donc la volonté générale de la société, la nature des êtres en société, la volonté de Dieu, veulent la même chose ou sont conformes ; donc elles ne sont qu'une même volonté [...]. Ainsi volonté générale de la société, du corps social, de l'homme social, nature des êtres sociaux ou de la société, volonté sociale, volonté de Dieu même, sont des expressions synonymes dans cet ouvrage » (*ibid.*, p. 43-44 ; nous soulignons la dernière phrase).

Alors même qu'il vient d'expliquer que la société n'est possible que par l'amour et la volonté de Dieu, Bonald peut ainsi déclarer, sans penser se contredire, qu'il « n'y a point d'être supérieur à la société, puisqu'il n'y a point d'être hors de la société » (*ibid.*, p. 41 ; nous soulignons). C'est que, relativement aux hommes,

Dieu ne se distingue pas de la société : celle-ci acquiert dès lors le statut de l'être ultime, auquel rien n'est supérieur ou extérieur. L'analyse bonaldienne, qui se présente comme étant, en matière de philosophie, « la seule positive, la seule qui explique l'homme social, et qu'on ne peut considérer hors de la société » (1830a, p. 65), semble ici presque indiscernable des futures explications positivistes du fait religieux. Bonald, qui tenait le catholicisme pour une vérité indépassable et fondée en raison, aurait assurément jugé absurde le refus positiviste de la métaphysique ; il n'y avait cependant rien d'absurde, de la part d'Auguste Comte, à revendiquer l'héritage de Bonald tout en proposant une « religion positive » qui remplacerait Dieu par la société et ferait de la sociologie la « base » d'une « sociocratie » et d'une « sociolâtrie »¹². De même, Bonald aurait récusé avec horreur l'affirmation d'Émile Durkheim que Dieu n'est que « la société transfigurée et pensée symboliquement » ; mais Durkheim n'était pas si éloigné de Bonald lorsque, en commentaire de son affirmation, il expliquait à la fois que toute fondation de la morale devait choisir « entre Dieu et la société » et que ce choix était finalement « assez indifférent » au vu de l'identité de contenu de ces deux idées (Durkheim, 1996 [1906], p. 74-75).

Du constat que « presque toutes les grandes institutions sociales sont nées de la religion », Durkheim concluait que, « si la religion a engendré tout ce qu'il y a d'essentiel dans la société, c'est que l'idée de la société est l'âme de la religion ». Il niait la transcendance divine en affirmant que la transcendance du social est la seule cause et le seul contenu de « l'expérience religieuse », de sorte que « la réalité qu'exprime la pensée religieuse est la société » (Durkheim, 1990 [1912], p. 598-616). Les propositions de Durkheim ne peuvent sans doute pas être tenues pour de simples symétries de celles de la « science de la société » bonaldienne, fondée sur la transcendance métaphysique de Dieu. Bonald n'en avait pas moins anticipé la lettre des formules durkheimiennes en soutenant que Dieu est « la grande pensée de la société » (Bonald, 1818, II, p. 134) et que, « la religion étant une société et la mère de toutes les autres », il faut « trouver dans la constitution naturelle et générale de la société la raison des croyances religieuses » (1830a, p. 83-84).

12 A. Comte (1929 [1851], p. 403). Voir W. Reedy (2008).

2. LA CONSTITUTION DE L'INÉGALITÉ

On cite souvent, pour résumer la position contre-révolutionnaire de Bonald, sa proclamation « théocratique » : « *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* » (1802, I, p. 250). Mais, comme « la religion est la raison de toute société, puisque hors d'elle on ne peut trouver la raison d'aucun pouvoir, ni d'aucuns devoirs » (1802, II, p. 132), le principe théocratique se laisse convertir, pour utiliser le mot d'Auguste Comte, en un principe « sociocratique » : que ce n'est pas « à l'homme à faire la société », mais « que c'est à la société à faire l'homme » (1830a, p. 80). L'alternative des « droits de l'homme » et des « droits de Dieu » revient à la nécessité de choisir entre deux positions contraires : la fiction révolutionnaire selon laquelle « l'homme se fait lui-même et fait la société », et la vérité, établie par l'histoire et la raison, selon laquelle « la société se fait elle-même et fait l'homme » (1796, II, p. 488). Vouloir fonder la société sur les « droits de l'homme », c'est à la fois négliger le primat des devoirs sur les droits et oublier que les droits ne peuvent pas résulter de la volonté des individus ou d'un accord entre eux qui est de toute façon impossible. Les droits sont déterminés par les conditions naturelles et historiques qui imposent les formes de la vie sociale et produisent les rapports qui organisent celle-ci¹³.

Les droits de Dieu se confondent avec les droits de la société puisque la religion, « raison de toute société », est avant tout l'explicitation de la hiérarchie des devoirs impliquée dans la structure de tout rapport social. « Ôtez Dieu de ce monde ; l'homme ne doit rien à l'homme, la société n'est plus possible, et tout devoir cesse là où il n'y a plus de pouvoir » (1802, III, p. 26) : cette proposition, qui fonde les devoirs sociaux sur le pouvoir divin de la société, n'affirme pas seulement l'unité de la transcendance divine et de la transcendance du social ; elle induit que la dissymétrie du pouvoir divin et du pouvoir humain, en d'autres termes l'inégalité de la société et de l'individu, doit se traduire dans la structuration hiérarchique du corps social. L'idée même de société, qui se définit par la hiérarchie des

13 « L'établissement du pouvoir public ne fut ni volontaire, ni forcé, il fut nécessaire, c'est-à-dire conforme à la nature des êtres en société » (Bonald, 1830a, p. 108). P. Macherey (1991) note que la conception de Bonald, qui fait du droit un reflet des rapports sociaux, est au plus proche de celle de Marx.

droits et des devoirs sous la loi commune du pouvoir, est incompatible avec l'idéal révolutionnaire, démocratique ou libéral, de l'égalité des libertés individuelles.

Le sens du social se confond avec le sens du sacré, qui ne se dissocie pas du sens de la hiérarchie – dont le sens étymologique est d'être le régime du sacré (*hieros*). Inversement, l'égalité démocratique et la réduction libérale du lien social à une relation d'échange, ou à un contrat procédant du seul intérêt individuel, sont solidaires d'une désacralisation de toute autorité qui, si elle pouvait être menée à son terme, rendrait impossible l'existence sociale. Devoirs sociaux et pouvoir social exigent en effet la subordination des intérêts de l'individu à l'intérêt général, ou de la «volonté particulière» à la «volonté générale», en même temps que l'institution d'un pouvoir public qui ait en charge la «volonté générale» du corps social et qui soit pour cette raison en position de surplomb par rapport à la diversité du tissu des activités et des professions qu'il a pour tâche d'encadrer et de réguler. La première des hiérarchies, en effet, est celle qui subordonne le privé au public et «l'intérêt personnel» à «l'intérêt général»: si Bonald vante la monarchie française d'ancien régime, c'est qu'il tient le pouvoir monarchique pour la seule façon cohérente d'institutionnaliser l'unité de l'intérêt public et qu'il interprète la société d'ordres comme l'organisation d'un véritable service public, noblesse et clergé ayant pour justification de constituer des «ministères publics» dont les privilèges ne sont pas dissociables des fonctions d'intérêt général qu'ils doivent assurer auprès de la «société civile».

Cette primauté de l'intérêt général fait que Bonald se déclare pleinement d'accord avec Rousseau (qu'il juge «plus adroit» que Montesquieu) pour estimer que la loi ne mérite son nom qu'à la condition d'être l'expression de la volonté générale (1796, I, p. 418-419). Mais la compréhension de cette proposition demande que soit retournée contre Rousseau une distinction faite par Rousseau lui-même: la distinction de la volonté générale, qui «ne regarde qu'à l'intérêt commun», et de la volonté de tous, qui «regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières»¹⁴. L'accord contingent de toutes les volontés ne fait pas une volonté

14 Pour cet usage de Rousseau contre lui-même, voir Bonald (1796, I, p. 37-49 et 130-143). Rousseau soulignait dans *Du contrat social* (II, 3) que la volonté de tous, si elle a en vue un objet ou un intérêt particuliers, n'est pas générale. Mais il excluait que la volonté générale pût

générale, c'est-à-dire une volonté qui exprime la *généralité* du corps social comme tel. Si, comme le souligne Rousseau, la volonté générale ne peut pas être la volonté particulière de la multitude, elle ne peut pas être non plus, contrairement à ce que croit Rousseau, la volonté arbitraire des individus rassemblés en un peuple. La véritable «volonté générale» n'est pas celle de l'individu, qu'il soit peuple ou qu'il soit roi ; elle est la volonté de la société, en tant que celle-ci veut nécessairement sa propre conservation et celle de la «généralité des êtres» qui la composent. Cette «volonté générale de la société civile» doit avoir pour traduction logique le «pouvoir général exercé par un roi, agent de la volonté générale» (1796, II, p. 127). La monarchie est le seul gouvernement «qui soit guidé par la volonté générale» (1796, I, p. 419), parce que la volonté générale du tout de la société ne peut être connue et assumée que par un pouvoir étatique séparé des intérêts particuliers de la société : le pouvoir d'un monarque, adossé à une loi fondamentale intangible, et dont l'intérêt particulier n'a pas d'autre contenu que l'intérêt général de l'État qu'il représente. La monarchie n'est que le principe de l'unité de l'État en tant qu'il a en charge le bien commun, qui n'est pas en opposition aux intérêts particuliers des corps particuliers composant la société, mais réalise leur intégration dans le bien public général.

Le primat du pouvoir unitaire de l'État sur la diversité de la société oblige à récuser simultanément les idéaux libéraux (incompatibles avec le primat de la volonté générale sur les volontés individuelles) et les idéaux démocratiques (incompatibles avec l'inégalité de la répartition du pouvoir politique). La prise en charge de l'intérêt public par un pouvoir institué implique à elle seule une *inégalité hiérarchique* sans laquelle la société ne peut se constituer. Quelles que soient ses structures et ses mœurs, toujours relatives à son niveau de développement, toute société est inégalitaire en ce qu'elle requiert un partage politique entre gouvernants et gouvernés, législateurs et légiférés, souverain et sujets. Cette inégalité est irréductible – «l'inégalité de pouvoir», comme l'écrira Raymond Aron cent cinquante ans après Bonald, «est liée à l'essence de la vie sociale»⁵. Le rêve de

être celle d'un roi : ce qui définit selon lui la volonté générale n'est pas seulement qu'elle vise *l'intérêt de tous*, mais qu'elle *émane de tous* (« la volonté générale, pour être vraiment telle, doit [...] partir de tous pour s'appliquer à tous » [*Du Contrat social*, II, 4]).

15 R. Aron (1997 [1952], p. 230). Aron souligne par ailleurs la dimension *monocratique* du pou-

l'égalité des libertés est le rêve d'une société *apolitique*, qui ne connaîtrait d'autres normes que celles du droit privé, des échanges et des contrats. Un tel rêve est inconsistant, puisque la disparition de l'État ne signifierait pas la promotion de l'égalité ou de la liberté, mais leur dissolution au profit des servitudes personnelles. Là où l'intérêt public n'est pas assuré par l'unité d'un pouvoir indépendant, il n'y a pas de société, mais la simple juxtaposition des hameaux, la dispersion des liens d'allégeance et la guerre des vassalités. La société n'accède à elle-même que par le pouvoir public qui lui donne sa loi et qui, d'une «agrégation fortuite de familles, sans conseils et sans direction, [...] fait une société régulière et ordonnée pour une fin quelconque» (Bonald, 1830a, p. 112).

L'inégalité de pouvoir constitutive de la relation politique ne fait que manifester le caractère *dissymétrique* de tout rapport social, qui suppose une division du travail nécessairement porteuse d'inégalité : «considérés sous le rapport des fonctions, les enfants ne sont pas les égaux des pères, les femmes des maris, les prêtres des fidèles, les officiers des subordonnés, parce qu'il n'y a pas d'ordre possible dans la société domestique ou publique, pas même dans un atelier d'arts mécaniques, sans la distinction et la hiérarchie des fonctions» (1830b, p. 285). Les rapports sociaux sont par essence des rapports *inégaux* entre personnes ou fonctions différentes. Cette vérité apparaît en toute clarté, selon Bonald, dans le cas de la famille, où l'inégalité fonctionnelle, constitutive de toute société, est inscrite dans la nature même des êtres et prend une forme biologique¹⁶ : la différence des rôles du père et de la mère y est au service de la survie et de l'instruction de l'enfant qui représente le pôle de la passivité ou de la faiblesse. C'est cette subordination à la faiblesse qui impose, selon Bonald, l'indissolubilité du mariage. Car «la société domestique n'est point une association de commerce, où les associés entrent avec des mises égales, et d'où ils puissent se retirer avec des résultats égaux» (1801, p. 188). Si le modèle du contrat résiliable convient aux relations commerciales, qui sont la part la plus inessentielle de la

voir politique: «il n'y a pas de pouvoir qui ne comporte un homme au sommet» (p. 80).

16 Sur la valeur emblématique de la famille, voir Bonald (1801, p. 105) : «La famille étant l'élément de l'État, et l'État le développement de la famille, et ces deux sociétés étant semblables dans leur constitution, tout changement sera réciproque entre elles».

vie sociale, il ne peut pas s'appliquer aux rapports constitutifs de la société, c'est-à-dire aux rapports par lesquels la société se conserve elle-même. Parce que les devoirs sociaux sont irréductibles aux transactions de l'intérêt individuel, l'engagement social au service de l'enfant qu'est le mariage ne peut pas être dissous par le père et la mère. Ceux-ci n'ont aucun droit à rompre le contrat qui les lie à la tierce personne qu'est l'enfant, lequel, même majeur, ne peut jamais consentir à son propre préjudice : «le père et la mère qui font divorce», juge Bonald, sont «réellement deux forts qui s'arrangent pour dépouiller un faible ; et l'État qui y consent est complice de leur brigandage » (*ibid.*, p. 113).

Cette considération se laisse étendre en raison de «l'identité entre la société domestique et la société publique» (1830a, p. 113). Le mariage est le «*contrat véritablement social*» (1801, p. 59-60), puisque la famille est le lieu où la société se produit et se reproduit elle-même. La famille montre exemplairement que la relation sociale se fonde, non sur l'association commerciale, mais sur la répartition des devoirs et des droits selon les positions et les fonctions. La vérité sociologique la plus générale est que «la société n'est que le rapport de la force à la faiblesse» (1802, I, p. 402). Mais ce «rapport de la force à la faiblesse», pour être un rapport social, ne doit en aucun cas être un rapport de force. Le sens de la hiérarchie politiquement instituée est précisément d'empêcher l'inégalité des forces de virer à la violence, d'associer le devoir au pouvoir et de faire correspondre à la supériorité de la force l'accroissement des obligations. La fonction de la hiérarchie est d'arracher l'inégalité à la domination pour la convertir en service, conformément à la leçon du Christ qui «va bien plus loin que les partisans les plus outrés de l'égalité, puisque, loin de prêcher l'égalité entre les grands et les petits, il donne à ces derniers la supériorité, lorsqu'après avoir appris au monde que tout pouvoir n'est qu'un service, il demande "quel est le plus grand de celui qui sert ou de celui qui est servi?" » (1830b, p. 286).

La thèse de Bonald est que, puisque tout rapport social est inégalitaire, il ne peut exister que deux types de sociétés : les «sociétés constituées», qui assument l'inégalité des fonctions sociales sous la forme du «ministère public» d'une noblesse pour laquelle «les honneurs sont des charges, c'est-à-dire des fardeaux», autrement dit sous la forme d'une hiérarchie de services où les privilégiés «ne sont élevés, par leur rang et leur fortune, au-dessus des autres que pour les servir» (1830a, p. 105-106) ;

et les « sociétés non constituées », telles que les sociétés démocratiques ou libérales, qui en proclamant l'égalité des droits abolissent tout sens du service public, déchaînent l'individualisme, et ont comme résultat réel les inégalités extrêmes que produit une compétition économique sans pitié, privée de toute régulation morale¹⁷. L'opposition entre le régime de la démocratie individualiste inauguré par la Révolution française et le régime du pouvoir héréditaire (dont la monarchie catholique présentait le type parfait) ne doit donc pas être décrite comme une opposition entre un régime de l'égalité et un régime de l'inégalité. Elle correspond bien plutôt à l'opposition de deux régimes de l'inégalité, celui de l'inégalité instituée et celui de l'inégalité désinstituée.

Dans le système de la monarchie héréditaire, l'inégalité est organisée par la loi et fondée sur elle. Les personnes et les familles vouées au service du public, c'est-à-dire la royauté et la noblesse, se voient accorder des privilèges en corrélation avec les devoirs et les contraintes dont elles se chargent. La noblesse correspond alors à une fonction politique : Bonald refuse qu'on la confonde avec le patriciat ou l'aristocratie, car, souligne-t-il, « la noblesse sert le pouvoir » mais ne l'exerce pas (1830a, p. 162). Ce régime est essentiellement pacifique, puisque la désignation du souverain par la loi soustrait sa position à la compétition et fait que la vie politique peut avoir pour objet le bien commun plutôt que la conquête du pouvoir. Quant à la noblesse – dont l'existence a le mérite de désarmer la « fureur » de parvenir, qui a pour seul effet d'exacerber les frustrations (1830a, p. 136-137), – elle n'exige l'hérédité qu'à titre fonctionnel : il appartient à sa définition qu'elle soit ouverte au mérite, de façon à ce que les individus et les familles puissent travailler à leur ascension sociale. La revendication d'égalité des libertés se trouve ainsi *satisfaite autant qu'elle peut l'être* dans les conditions de la division du travail et de la différenciation politique.

L'égalité politique ne peut être qu'éventuelle, c'est-à-dire qu'elle consiste à pouvoir, selon ses dispositions naturelles ou acquises, être dans l'État autant que tout autre, et la liberté politique dont on fait tant de bruit, n'est autre chose que la liberté pleine et entière de se servir, pour parvenir, de toutes ses facultés. Il n'y a pas d'autres libertés publiques, et les sujétions, et les contraintes du jury et de la conscription, et même la licence de la presse, fussent-elles des nécessités, ne sont pas des libertés (1830a, p. 138-139).

17 Sur la distinction entre « sociétés constituées et non constituées », voir Bonald (1796, I, p.287 et suiv.).

Il n'y a en réalité pas plus d'égalité sous la loi démocratique qu'il n'y en a dans une société d'ordres ouverte à l'ascension sociale ; tant que l'héritage n'est pas aboli et que les enfants ne sont pas arrachés dès leur naissance à leur famille pour recevoir une éducation homogène, la réalité sociale reste structurée par l'inégalité des hérédités de pouvoir, de fortune et de patrimoine. La désinstitution de l'inégalité n'institue pas l'égalité : elle ne fait que donner à l'inégalité la forme d'une conflictualité politique et sociale permanente. Désinstituée, l'inégalité devient d'autant plus violente qu'elle n'est plus légitimée par la loi et qu'elle échappe au droit. D'une part, l'État démocratique ne peut se maintenir dans les faits que par la toute-puissance de l'administration, seule à même d'assurer dans l'État la continuité que le système électoral rend impossible : la « démocratie dans la constitution » appelle la « concentration administrative » et le « monarchisme de l'administration » (1830a, p. 139-140). D'autre part, la loi démocratique apparaît comme une façade juridique pour l'oligarchie de l'argent :

Le nouvel ordre de choses avait ses premiers et ses seconds comme l'ancien, comme tout ordre quelconque [...]. Les plus diligents ou les plus heureux, comblés d'honneurs et de biens, ne manquaient pas de proclamer à haute voix pour la conservation de leurs avantages, ou même d'écrire jusque sur les murs l'article dernier des droits de l'homme : « la propriété est un droit inviolable et sacré » ; mais les derniers venus à la distribution, leur répondaient par l'article premier : « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits ». Si la propriété était un droit, selon le dernier article, l'égalité de droit, consacrée dans le premier, emportait l'égalité de propriété (1802, I, p. 183).

L'imaginaire de l'égalité se dénonce ainsi comme un leurre qui délégitime la démocratie elle-même et la prive du sens du devoir. Parce que la hiérarchie est remplacée par la concurrence, l'inégalité cesse d'être un « rapport de la force à la faiblesse » pour devenir un affrontement des égoïsmes et des différences de force ou de richesse, autrement dit une pure et simple violence factuelle. Décrivant la société libérale naissante, Bonald s'efforce de montrer que les inégalités y gagnent en dureté et que la disparition de la subordination hiérarchique y revient à la guerre. Les formes du droit contractuel ne sont en effet que des formes d'exercice de la violence

qui accordent une prime à la ruse, c'est-à-dire à la force de l'intelligence. Prenant le contre-pied de l'éloge libéral des vertus pacificatrices du « doux commerce », Bonald donne le commerce en exemple de la violence réelle des sociétés privées de la régulation hiérarchique :

Le commerce n'est si fort en faveur dans les sociétés non constituées ou les républiques, que parce qu'il place l'homme à l'égard de son semblable dans l'état sauvage. [...] Quel est le caractère de l'état sauvage ? C'est de placer les hommes, les uns à l'égard des autres, dans un état de guerre ou d'envahissement de la propriété : or le commerce, tel qu'il se pratique presque partout en Europe, est un envahissement réel de la propriété d'autrui ; [...] le commerce, même le plus honnête, place nécessairement les hommes, les uns à l'égard des autres, dans un état continuel de guerre et de ruse, dans lequel ils ne sont occupés qu'à se dérober mutuellement le secret de leurs spéculations, pour s'en enlever le profit, et élever leur commerce sur la ruine ou la diminution de celui des autres. (1796, I, p. 422-423).

Abandonnés par leur égalité juridique au seul jeu de l'affrontement économique de leurs forces, les hommes se mènent une guerre sans merci. Bonald s'inquiète, dès 1796, du surgissement d'un régime social qui pousse les inégalités au-delà du supportable en produisant une masse de prolétaires urbains, dépourvus des vertus des sociétés d'agriculteurs, déshumanisés par leurs conditions de travail dans les manufactures, et livrés « à la faim et au désespoir » (1796, III, p. 314). Dans des pages qui pourraient évoquer les premiers écrits de Marx et d'Engels, il décrit même la façon dont le régime qui ne se nomme pas encore « capitaliste » entraîne nécessairement la paupérisation des masses : « le pays de l'Europe où il y a le plus de fortunes colossales, est celui où il y a le plus de pauvres. [...] On n'y pense pas ; la société en Europe est dans un état violent. » (1802, II, p. 102-103)¹⁸.

18 Voir aussi Bonald (1988, p.85, 101) ; le rapprochement avec Marx est fait par J. Bastier (*ibid.*, p.34).

3. STRUCTURE SOCIALE ET UTOPIE MORALE

La satire réactionnaire est saisissante, mais elle est impuissante. La vision sublimée de la société d'ordres de l'Ancien régime comme une pyramide de devoirs ne parvient pas à faire oublier que la monarchie absolue, avant 1789, fut surtout caractérisée par la perte d'utilité de la noblesse. Elle ne parvient pas non plus à dissimuler que le statut du privilège, tel que Bonald lui-même le pense, est qu'aucune contrainte légale ne le force à s'exercer dans le sens du devoir. La critique des violences de l'égalité démocratique ne suffit pas à légitimer l'absence de recours légal contre les violences de l'ordre hiérarchique. Dans son plaidoyer contre le divorce, qu'il dénonce comme une « oppression », Bonald ne laisse pas d'autre recours aux épouses, en cas de violences conjugales, que la retraite dans un couvent (1801, p. 195). De façon générale, la seule garantie du respect des devoirs est fournie chez Bonald par la religion, qui apparaît ainsi moins comme une structure sociale que comme le supplément sentimental qui donne à la structure sociale son efficacité. Dès son premier livre, Bonald insiste sur le fait que « l'amour est le principe des sociétés constituées ou monarchiques, parce que l'amour est le principe de conservation des êtres, et que la société constituée est une réunion d'êtres semblables pour la fin de leur conservation » (1796, I, p. 421)¹⁹. Ce rôle principal de l'amour permet de comprendre l'affirmation que la religion doit « constituer l'État », et qu'il « est contre la nature des choses que l'État constitue la religion » (1802, II, p. 133). Mais la thèse de l'homologie des sphères sociales s'en trouve affaiblie, puisque la religion est redéfinie comme un fluide qui irrigue la société plutôt que comme la structure nécessaire d'un rapport social.

La critique des sociétés démocratiques risque dès lors de reposer sur un système de *dénégations*, au sens psychanalytique du terme : un système de négations de ce qu'on sait par ailleurs être vrai. Le modèle politique proposé par Bonald apparaît en effet comme un étrange et impossible mixte de féodalité médiévale et d'absolutisme monarchique moderne. Bonald, qui a retenu de sa lecture des physiocrates l'idéal d'un royaume essentiellement agricole et demande que

19 Sur le rôle du sentiment dans la théorie bonaldienne, voir les analyses de F. Brahami (2008a et 2009).

ne soit reconnue «qu'une espèce de propriétaires, les propriétaires fonciers» (1796, I, p. 414), définit la noblesse comme un «ministère public» tout en refusant que le souverain puisse empiéter sur les droits de la propriété foncière. Le noble, qui est le serviteur de l'État, doit être en même temps un propriétaire indépendant, capable d'assurer sa propre subsistance ; il doit être maître d'estimer l'impôt auquel il consent sur la demande du monarque (*ibid.*, p. 476 et suiv.). Surgit ainsi le rêve d'une monarchie absolue dont les fonctionnaires étatiques seraient en même temps des seigneurs féodaux. Indépendamment de sa contradiction avec l'histoire, ce rêve brouille le partage du public et du privé auquel Bonald accorde pourtant une importance cardinale. Tantôt Bonald réduit la fonction publique à la puissance sociale du propriétaire foncier ; tantôt il absorbe la propriété dans la fonction publique. On se demande même, à lire le passage suivant, si Bonald ne caresse pas l'utopie d'une société où le public finirait par absorber le privé :

Telle est la force de cette disposition naturelle aux hommes, moyen le plus puissant des progrès de la société, que la famille sujette tend naturellement à sortir de l'état purement domestique pour passer dans l'état public de société. Dans une société constituée, une famille une fois parvenue à ce but s'y fixe, parce qu'elle trouve dans l'inamovibilité du pouvoir un obstacle insurmontable à toute ambition ultérieure. L'on voit en effet dans les états constitués les familles s'élever l'une après l'autre jusqu'au ministère public de la société, et très peu retomber dans l'état privé ou domestique. Elles périssent plutôt qu'elles ne descendent (1800, p. 207-208).

Cette imagination d'une société bien constituée où toutes les familles, en vertu d'une tendance naturelle, s'élèvent l'une après l'autre à la noblesse, c'est-à-dire à l'existence publique (occupée du service d'autrui et non du seul souci des intérêts privés), reproduit paradoxalement, tout en le distordant, l'idéal démocratique de la citoyenneté partagée. Le sens de l'argumentaire traditionaliste s'avère indécis : il nourrit la nostalgie de la Chrétienté médiévale et du régime féodal tout en participant d'une paradoxale proximité avec l'idéal républicain de la volonté générale théorisée par Rousseau. Cette ambiguïté – qui permettra que certains thèmes de la pensée bonaldienne entrent dans les métastases qui conduiront la contre-révolution, chez Maurras ou Schmitt, dans la proximité du fascisme – marque la limite d'une pensée qui, tout en objectant aux idéaux démocratiques les nécessités de la division du travail, s'est constamment refu-

sée à reconnaître les conséquences, pour cette même division du travail, des conditions créées par le développement moderne des techniques. Mais plutôt que de tirer argument de cette limite pour rassurer la conscience démocratique, on notera que la limite de la pensée bonaldienne pourrait bien rencontrer une limite de l'idéal démocratique.

Durkheim, qui a pris au sérieux la dimension sociologique du traditionalisme, a montré comment la thèse la plus forte des penseurs de l'ordre inégalitaire, à savoir le rappel des contraintes de la division du travail, était aussi l'argument le plus ruineux pour eux : car, une fois reconnue l'impossibilité de figer la société dans l'utopie du « royaume agricole », il apparaît que la division du travail social, dans les conditions de l'économie moderne, est précisément ce qui impose la réalisation des valeurs de l'individualisme et de l'égalité, hors desquelles il est impossible de fournir au marché les individus adaptatifs et compétitifs dont il a besoin. Durkheim a établi que l'individualisme des droits de l'homme admettait d'être fondé sur les principes d'une sociologie « holiste » qui reconnaît, tout comme Bonald, que la société et l'État précèdent l'individu (Durkheim, 1950, p. 90 et suiv.) : l'individualisme est précisément le système de valeurs qui correspond à la « solidarité organique » de la division du travail moderne, où les individus doivent se spécialiser et s'individualiser à un point inconnu de la « solidarité mécanique » des sociétés traditionnelles.

Le spectre du traditionalisme bonaldien n'est pourtant pas définitivement conjuré par là. Car Durkheim accompagnait sa fondation « holiste » de l'individualisme d'une dénonciation de l'institution de l'héritage, au motif que celui-ci « vicie, à sa base même, tout le système contractuel » en impliquant « qu'il y a des riches et des pauvres de naissance » (*ibid.*, p. 236-237). L'abolition de l'héritage semblait à Durkheim une nécessité morale. On sait que, sur ce point, il n'a pas été entendu. La question posée par Bonald reste donc ouverte : par-delà l'égalité formelle des droits, que peut bien signifier l'égalité des libertés dans le double contexte de l'inévitable division sociale du travail et de la diversité des héritages ?

BIBLIOGRAPHIE

- ARON Raymond, 1997 [1952], *Introduction à la philosophie politique*, Paris, Librairie Générale Française/Éditions de Fallois.
- BONALD Louis de, 1796, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et l'histoire*, dans *Œuvres complètes*, Paris, Le Clère, 1817-1843 (reprint Genève, Slatkine, 1982). I: tome XIII. II: tome XIV. III: tome XV.
- , 1800, *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, *ibid.*, tome I.
- , 1801, *Du Divorce considéré au XIX^e siècle relativement à l'état domestique et à l'état public de société*, *ibid.*, tome V.
- , 1802, *La Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, *ibid.* I: tome II. II: tome III. III: tome IV.
- , 1817, *Pensées sur divers sujets*, *ibid.*, tome VI.
- , 1818, *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, *ibid.* I: tome VIII. II: tome IX.
- , 1819, *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques*, *ibid.* I: tome X. II: tome XI.
- , 1830a, *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, *ibid.*, tome XII.
- , 1830b, *Méditations politiques tirées de l'Évangile*, *ibid.*, tome XII.
- , 1988 (posth.), *Réflexions sur la Révolution de Juillet 1830*, édition par Jean Bastier, Paris, DUC/Albatros.
- BRAHAMI Frédéric, 2007, «Sortir du cercle. Auguste Comte, la critique et les rétrogrades», *Archives de philosophie*, 70, p.41-55.
- , 2008a, «La mutation des sentiments. Autour de la Révolution française», in *Les Affections sociales*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, p.203-220.
- , 2008b, «Individu, pouvoir, société dans la pensée contre-révolutionnaire», in *Le libéralisme au miroir du droit*, Paris, ENS Éditions, 2008, p.145-163.
- , 2009, «Amour et droit au lendemain de la Révolution française. Paternalisme bonaldien, fraternité saint-simonienne», in Frédéric Brahami et Odile Roynette (dir.), *Fraternité*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, p.97-111.
- CHIGNOLA Sandro, 1993, *Società e Costituzione. Teologia e politica nel sistema di Bonald*, Milano, Angeli.

- COMTE Auguste, 1975 [1839], *Physique sociale: Cours de philosophie positive, leçons 46 à 60*, Paris, Hermann.
- , 1929 [1851], *Système de politique positive*, Paris, Société positiviste.
- DURKHEIM Émile, 1996 [1906], «Détermination du fait moral», in *Sociologie et philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, «Quadrige».
- , 1990 [1912], *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, «Quadrige».
- , 1950, *Leçons de sociologie*, Paris, Presses Universitaires de France, «Quadrige».
- FOUCHER Louis, 1955, *La philosophie catholique en France au XIX^e siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport à elle (1800-1880)*, Paris, Vrin.
- GENGEMBRE Gérard, 1989a, *La Contre-Révolution ou l'histoire désespérante*, Paris, Imago.
- , 1990, «Balzac, Bonald et/ou la Révolution bien comprise?», *Année balzacienne*, 11, p. 189-202.
- GLAUDES Pierre, 2007, «Joseph de Maistre et Louis de Bonald: la pensée contre-révolutionnaire entre unisson et dissonance», *Cahiers de la Nouvelle Société des études sur la Restauration*, vol. VI, p. 107-127.
- GUILHAUMOU Jacques, 2006, «Sieyès et le non-dit de la sociologie: du mot à la chose», *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 15, p. 117-134.
- KARSENTI Bruno, 2003, «Autorité, société, pouvoir. La science sociale selon Bonald», in *L'Invention de la société*, Paris, EHESS, p. 261-286.
- , 2006, *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Paris, Hermann.
- KLINCK David, 1994, "The French Counterrevolution And The Rise Of Sociology: The Question Of Modernity Of Louis De Bonald's Science Of Society", in *The Consortium on Revolutionary Europe, 1750-1850: Proceedings 1994*, University of Florida and University of Georgia Press, p. 705-713.
- , 1996, *The French Counterrevolutionary Theorist Louis de Bonald (1754–1840)*, New York, Lang.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1988, *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob.
- MACHEREY Pierre, 1987, «Bonald et la philosophie», *Revue de synthèse*, 108, p. 3-30.

- , 1991, «Aux sources des rapports sociaux (Bonald, Saint-Simon, Guizot)», *Genèses*, 9, p. 25-43.
- MARX Jacques, 2005, *Le Péché de la France. Surnaturel et politique au XIX^e siècle*, Bruxelles, Espace de libertés.
- MOULINIÉ Henri, 1916, *De Bonald. Sa vie, sa carrière, la doctrine politique*, Paris, Alcan.
- NISBET Robert A., 1944, "De Bonald and the Concept of Social Group", *Journal of the History of Ideas*, vol. 5, n° 3, p. 315-331.
- , 1952, "Conservatism and Sociology", *The American Journal of Sociology*, vol. 58, n° 2, p. 167-175.
- , 1984 [1966], *La Tradition sociologique*, trad. M. Azuelos, Paris, Presses Universitaires de France.
- PERREAU-SAUSSINE Émile, 2011, *Catholicisme et Démocratie*, Paris, Cerf.
- PRANCHÈRE Jean-Yves, 2004, *L'Autorité contre les Lumières: la philosophie de Joseph de Maistre*, Genève, Droz.
- , 2007, «Bonald», *Dictionnaire Maistre des Œuvres de Joseph de Maistre*, éd. par Pierre Glaudes, Paris, Robert Laffont, p. 1139-1141.
- REEDY Walter Jay, 2001, "Maistre's Twin? Louis de Bonald and the Counter-Enlightenment", in Richard Lebrun (ed.), *Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence*, Montreal & Kingston, McGill-Queen University Press, p. 173-189.
- , 2008, "From Theocracy to Sociolatriy: Louis de Bonald and the Reactionary Roots of Social Science", *International Journal of Interdisciplinary Social Sciences*, vol. 3, 10, p. 111-116.
- SCHMITT Carl, 1991 [1919, 1925] *Politische Romantik*, Berlin, Duncker & Humblot.
- , 1988 [1922], *Théologie politique*, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Gallimard.
- SPAEMANN Robert, 2008 [1959], *Un philosophe face à la Révolution. La pensée politique de Louis de Bonald*, trad. par S. Robilliard de *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. de Bonald*, Paris, Hora Decima.

