

Francesco Callegaro. "Une réaction à la Réaction. Les sciences sociales et l'héritage révolutionnaire", *Conceptos Históricos*, 4 (6), pp. 190-214.



# Une réaction à la Réaction. Les sciences sociales et l'héritage révolutionnaire

**Francesco Callegaro**

École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia/Universidad Nacional de San Martín, Argentina  
fra.callegaro@gmail.com

*La raison du peuple. Un héritage de la Révolution française (1789-1848),*  
de Frédéric Brahami.

Paris, Les Belles Lettres, 2016, 304 pp.

On fait couramment remonter notre dette historique à l'égard des droits de l'homme à la Révolution française et à la Constitution qui en est sortie. En transposant les fictions et préceptes du droit naturel au plan de la loi positive, la Déclaration de 1789 aurait ainsi inauguré le bouleversement sans précédent dont nous serions encore les héritiers. Enfin dotés de droits imprescriptibles, les hommes y auraient été appelés, pour la première fois, à se réunir au-delà de toute différence d'origine, sexe, race ou classe au sein d'une association politique décidément inédite, n'ayant d'autre analogue approchant, à l'échelle de l'histoire, que la seule Eglise catholique. Là où des luttes pour l'émancipation sont aujourd'hui à l'œuvre, il serait alors question d'une même subversion juridique des rapports établis, visant à consacrer partout l'égalité de tous et de chacun, au plus loin des possibilités inscrites dans une tendance historique désormais avérée.

On comprend pourquoi la Révolution française ait fini par perdre le qualificatif national où il en allait de sa délimitation territoriale. Au prisme de l'humanité dont les intellectuels des Lumières ont voulu être les premiers défenseurs, la France ne pouvait en effet apparaître que

comme le lieu électif où s'était déroulée la seule vraie Révolution de l'histoire humaine. Après et d'après les principes de 1789, la nation française, une fois régénérée et refondée en République des droits de l'homme, a été ainsi envisagée, au dedans et au dehors, comme ce centre du monde où le monde lui-même devenait enfin pensable, étant désormais assigné au développement progressif d'une espèce humaine consciente de son destin commun. Le globe qu'on voit se profiler aujourd'hui à l'horizon de nos écrans se dévoilait-t-il déjà au regard de Kant: destiné à s'unifier toujours davantage, à la faveur d'un commerce planétaire des idées et des biens, il devait traduire, dans et par la paix, l'avancée irrésistible du droit cosmopolitique.<sup>1</sup>

C'est à la philosophie qu'il faudrait reconduire la source de l'exception française, ressort de l'appropriation exclusive du sens même de la Révolution, à l'encontre de son modeste et équivoque équivalent américain. Comme l'avait déjà remarqué Condorcet, la radicalité de l'action politique n'y a été, en effet, que la répercussion ultime de la pureté des principes théoriques.<sup>2</sup> Il s'agit, bien sûr, de cette philosophie politique fort singulière que Rousseau avait su conduire jusqu'à l'épure, dans la lecture intéressée du moins qu'en ont fait Condorcet, Sieyès et leurs alliés, avant de la répandre et afin de la réaliser.<sup>3</sup> Le contrat social y figurait comme ce dispositif qui devait permettre et avait en fait permis, une fois ajusté et activé dans l'Assemblée constituante, de séparer à jamais le passé encore présent des rapports de domination et d'inégalité, au sein de l'Ancien Régime comme de toute société réelle, du futur toujours déjà présent de l'association imaginée par la raison, à la fois philosophique et législatrice, faisant de l'égalité des hommes le ressort de tout pouvoir légitime comme le frein de tout abus.<sup>4</sup>

En suivant le fil de cette reconstruction, consolidée depuis la philosophie de l'histoire des Lumières, on rencontre pourtant assez vite un paradoxe de taille. On voit mal, en effet, comment nous pourrions être les héritiers d'une Révolution dont le principe le plus essentiel, l'égalité des droits, a supposé et suppose de disqualifier par avance toute idée d'héritage, au point de se traduire dans la création d'un ordre des

1 Voir Immanuel Kant. *Zum ewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf*. Königsberg, Friedrich Nicolovius, 1795 (tr. fr.: *Projet de paix perpétuelle. Esquisse philosophique*. Paris, Vrin, 1984; voir particulièrement "Premier supplément: de la garantie de la paix perpétuelle", pp. 63-83).

2 Voir Nicolas de Condorcet. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris, Agasse, 1795 (posthume); voir particulièrement "Neuvième époque", pp. 233-326.

3 La diffusion du *Contrat social* parmi les "citoyens" a été attestée par Louis-Sébastien Mercier. *De Jean-Jacques Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution*. Paris, Buisson, 1791.

4 Voir Giuseppe Duso. "Rivoluzione e costituzione del potere", in Giuseppe Duso (éd.): *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*. Roma, Carrocci, 1999, pp. 203-211.

rapports si nouveau qu'il a creusé et creuse un vide sidérant au sein de l'histoire comme au cœur de la société, la solidarité des temps y étant aussi impensable que celle des hommes. On n'hérite pas des droits naturels de l'homme, c'est le moins que l'on puisse dire. Tout au plus peut-on espérer les découvrir à nouveau, là où l'on est censé les ignorer encore, en réactivant par conséquent la philosophie qui doit nous en démontrer la validité aussi universelle qu'intemporelle. Il ne peut y avoir d'autre transmission des droits subjectifs que dans et par la reprise consciente des procédés et axiomes de la science politique moderne, ce discours conquérant, à la fois individualiste et artificialiste, qui ne peut subsister comme tel qu'en grimpant jusqu'au sommet de la hiérarchie des savoirs, pour mettre hors jeu toute pensée qui risquerait d'en secouer les deux piliers: l'individu libre et le pouvoir souverain, la société civile et l'Etat.<sup>5</sup>

C'est bien à une telle relance du contractualisme que nous avons assisté dans les trente dernières années, en Europe et au-delà, une fois pris acte de l'effondrement du dit "socialisme réel" comme de la science de pacotille qui, sous le nom de "marxisme-léninisme", avait servi d'excuse à la barbarie. Les conjonctures ne laissant rien au hasard, la célébration du bicentenaire de la Révolution a coïncidé avec la chute du mur de Berlin: on y a vu le signe presque providentiel d'une liquidation de l'histoire par l'histoire. Il en a résulté, pourtant, un verrouillage des esprits dont la contrepartie politique a été la fermeture anticipée du futur, le libéralisme ayant été transformé par là en la démocratie elle-même, désormais envisagée comme le seul régime légitime, voire la seule société politique encore concevable. Redéfini par Jürgen Habermas,<sup>6</sup> le modèle constitutionnel déjà mis à point par Condorcet,<sup>7</sup> où la souveraineté unitaire du peuple, confinée dans l'enceinte du Parlement, reçoit les sollicitations éparpillées de l'opinion publique, dans une alternance entre élection et contestation, confiance et vigilance, a été ainsi érigé en paramètre de toute modernité politique.

On dira que nous n'en sommes plus tout à fait là. Il est vrai que nous traversons à présent une phase de perturbation de ces certitudes libérales

---

5 Voir Bruno Karsenti. *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*. Paris, Gallimard, 2013.

6 Voir Jürgen Habermas. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992 (tr. fr.: *Droit et démocratie: entre faits et normes*. Paris, Gallimard, 2006).

7 Voir Lucien Jaume. *Le discours jacobin et la démocratie*. Paris, Fayard, 1989. C'est ce même modèle que Philip Pettit a présenté comme relevant d'une tradition républicaine alternative au libéralisme (voir *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford, Oxford University Press, 1997; tr. fr.: *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*. Paris, Gallimard, 2004).

qui semblaient devoir assurer un stable consensus international. La nouvelle situation d'incertitude, marquée par une angoisse sourde dont témoigne la crainte partout répandue du "populisme", ne fait pourtant que rendre notre question encore plus aigüe. Confrontés à l'inattendue montée en puissance d'un nationalisme xénophobe se combinant avec un capitalisme débridé, au sein même de ce qu'on appelle encore nos démocraties occidentales, nous voudrions en effet défendre un héritage que nous avons toutefois d'autant plus de mal à revendiquer qu'il soutient les tendances qu'il devrait en fait contrecarrer. Un effort de pensée nous est dès lors requis qui suppose de mettre d'abord en question le cadre même de la réflexion théorico-politique jusqu'ici prédominant. Si nous ne sommes pas armés pour faire face à ce déraillement imprévu de la modernité politique, c'est que nous ne savons toujours pas comment hériter de la Révolution.<sup>8</sup>

Dans ce contexte de profond embarras, l'ouvrage publié par Frédéric Brahami se détache de toute évidence comme une contribution de première importance, susceptible de nous aider à sortir de notre paralysie.<sup>9</sup> A travers une relecture historico-conceptuelle de la pensée du XIX<sup>ème</sup> siècle français, il ne vise en effet qu'à nous remettre en présence d'une tradition singulière dont l'ambition première n'a été que de constituer la Révolution elle-même en héritage. Le paradoxe qui est le nôtre aujourd'hui ne peut pourtant rencontrer un début de solution que si l'on arrive à en soutenir d'abord un autre, bien plus troublant. Pour qu'elle ait pu commencer à relever d'une histoire qui pourrait encore nous appartenir, il a d'abord fallu que la Révolution soit questionnée en ses fondements et de la façon la plus décidée. Aussi, nous ne pourrions nous approprier à présent la liberté et l'égalité qu'en relevant de nouveau le défi lancé à l'origine par cette forme dérangeante de pensée, vouée en général à l'oubli, dont l'objectif déclaré a été de nous en exproprier pour toujours. Pas de Révolution qui tienne sans Réaction qui vaille. Telle est la thèse étonnante avancée dans un livre dont on voit bien qu'il ne va pas tout à fait dans le sens des exercices apologétiques auxquels les défenseurs des droits de l'homme nous ont accoutumés.

A quoi tient alors la nécessité de cette épreuve presque insupportable que Brahami a condensée dans le syntagme de "contrainte contre-révolutionnaire"? On ne peut le préciser que si l'on prend l'expression au pied de la lettre. Bien qu'il tende à en élargir parfois l'acception jusqu'à

8 Habermas est parvenu au même constat. Voir son "Prologue" à Jürgen Habermas. *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*. Paris, Gallimard, 2008, pp. 11-60.

9 Voir Frédéric Brahami. *La raison du peuple. Un héritage de la Révolution française (1789-1848)*. Paris, Les Belles Lettres, 2016.

y inclure la pensée conservatrice de ces auteurs anglais qui ont été très tôt amenés, comme Edmund Burke, à énoncer et dénoncer, au nom de la liberté, les excès de la Révolution, on ne parvient à fixer le sens du changement d'optique préconisé qu'en restreignant l'horizon contre-révolutionnaire à ses origines proprement françaises.<sup>10</sup> C'est avant tout dans la pensée et l'œuvre de Joseph de Maistre et de Louis de Bonald que l'évènement fondateur de la politique moderne a été rejeté non pas à cause de ses répercussions, mais bien en raison de ses principes. À cet égard, même les thèmes de fait partagés, dont on trouvera dans l'ouvrage des analyses pénétrantes, au sujet de la dislocation révolutionnaire du temps historique, changent de signification et révèlent une autre portée. C'est qu'ils n'appartiennent pas du tout au même ordre de discours.

Le privilège qu'il faut accorder aux contre-révolutionnaires français ne s'explique que si l'on remonte à la source de l'opération inaugurale dont on les crédite. Placés en face de la Révolution comme d'une catastrophe inouïe, Maistre et Bonald n'avaient à coup sûr plus rien à conserver. C'est depuis une absence béante qu'ils ont été instigués à penser, s'il est vrai que le vide engendré par le séisme révolutionnaire ne pouvait certes pas être comblé, à leurs yeux, par le pouvoir d'un peuple souverain dont la vérité venait d'éclater à l'occasion des insurrections des "foules".<sup>11</sup> Assis au bord d'un gouffre d'où ne leur semblait pouvoir sortir autre chose qu'une populace privée de raison, Maistre et Bonald n'ont pu supporter le vertige d'un présent convulsif, suspendu entre un passé à peine mort et un futur à peine vivant, qu'en essayant de racheter la nécessité de la médiation manquante. Il s'agit, on s'en doute, du Roi-Père très chrétien, point de capiton de l'Ancien Régime.

À cette fin, le seul rappel des faits ne pouvait suffire, il était même destiné à rendre le manque encore plus criant. Aussi, il ne faut pas se laisser égarer par les renvois en effet très fréquents, dans les textes de Maistre et Bonald, aux leçons que l'histoire politique nous apporterait quant au besoin de cette médiation à laquelle on venait de couper la tête. Rien ne pouvait permettre de rejoindre, sur le plan d'une histoire raisonnée des formes politiques, la conclusion visée, où il s'agissait d'inverser au plus vite le temps, pour revenir aux doctrines comme aux institutions d'Ancien Régime. Une approche se bornant à explorer l'esprit général des "nations", à la façon d'un Montesquieu, si elle permettait certes d'attaquer à la racine les fictions du droit naturel, avait plutôt tendance à

---

<sup>10</sup> Voir Sandro Chignola. "I controrivoluzionari e il diritto moderno", in Marco Cavina et Francesco Belvisi (éds.): *Diritto e filosofia nel XIX secolo*. Milano, Giuffrè, 2002, pp. 175-235.

<sup>11</sup> Voir aussi Frédéric Brahami. "Le temps de la foule. Les effets de l'expérience révolutionnaire française", in Elena Bovo (éd.): *La foule*. Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2015, pp. 29-53.

démontrer la variabilité des régimes, où risquait de prendre place même la quête révolutionnaire d'un ordre nouveau. Bref, ce n'est pas dans la réactivation de l'ancienne philosophie politique, pour insistant que puisse en paraître l'usage de certaines catégories distinctives, à commencer par le concept historico-politique de "constitution", qu'il faut chercher la source de la "contrainte contre-révolutionnaire", en ce qu'elle aurait eu à la fois de cohérent et de spécifique à faire peser sur les esprits. Il ne s'agit que d'un détour aussi incongru que trompeur qui nous éloigne du véritable champ de bataille.<sup>12</sup>

En fait, Maistre et Bonald n'ont pu donner suite à leur étonnement teinté de scandale qu'en déplaçant leur haine des droits de l'homme sur le plan de cette même philosophie que la Révolution venait d'installer aux postes de commande. Pris dans une contradiction insoutenable, les obligeant à déclarer impossible ce qu'ils avaient pourtant sous les yeux, soit un régime sans Dieu ni maître, ils ont bien dû essayer de se justifier aux yeux d'un public désormais éclairé. C'est ainsi qu'ils ont fini par s'engager, selon Brahami, dans une "critique de la critique". Telle est l'opération où se résume le coup d'envoi qu'ils auraient donné à une réflexivité inédite susceptible de dégager les graves lacunes des concepts fondamentaux de la modernité politique libérale, désormais répandus dans l'opinion et devenus sens commun. S'avançant sur le terrain de cette philosophie dont ils ont su saisir à quel point elle représentait le pivot invisible du pouvoir visible, Maistre et Bonald n'ont pas hésité à s'attaquer aux fondements du discours libéral-républicain, le jugeant responsable de l'erreur théorique logée au cœur de la catastrophe politique.

C'est ainsi la critique radicale des Lumières, en ce qu'elles ont su mettre en action la science politique moderne, qui permet de restituer cohérence et spécificité au défi lancé par Maistre et Bonald. On peut du même coup reconduire le noyau de cette philosophie antiphilosophique surgie au cœur de la Réaction, d'où sortira avec le temps la théologie politique de Carl Schmitt,<sup>13</sup> à un double foyer problématique. Remettant consciemment en question le cadre de la pensée révolutionnaire, Maistre et Bonald ont été amenés, en effet, à reprendre à leur compte la séquence argumentative allant de l'état de nature à la nature de l'État, interrogeant dès lors à nouveaux frais l'humanité de l'homme et la souveraineté du peuple. C'est au cœur de la philosophie dont on s'était servi

12 Brahami s'est laissé parfois prendre au piège. Voir, par exemple, *La raison du peuple...*, pp. 174-175. C'est ce qui explique l'absence de Montesquieu tout au long de l'ouvrage, bien surprenante malgré l'explication fournie dans une note finale (voir p. 279).

13 Voir, par exemple, le dernier chapitre de Carl Schmitt. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin, Duncker & Humblot, 1922/1934 (tr. fr.: *Théologie politique*. Paris, Gallimard, 1988).

pour forger l'idéologie combative de la République qu'ils ont puisé les arguments à l'appui de leur double opération méta-critique. Aussi, est-ce en dernier lieu par la reprise des problèmes à la fois soulevés et laissés irrésolus par le *Contrat Social* et le *Second Discours*, en pensant avec Rousseau contre Rousseau, que Maistre et Bonald ont fini par resserrer l'étau de la contrainte contrerévolutionnaire.

Il faut dès lors repartir de la scène originelle du pacte, telle qu'elle se présente à l'entrée du *Contrat social*. Une multitude dissociée d'individus humains est censée s'y métamorphoser d'un coup en un peuple unifié de citoyens-sujets, suite à un engagement réciproque assurant l'indépendance de chacun et l'interdépendance de tous dans et par la traduction des droits dans les lois. A l'horizon du pacte, c'est bien une "société" que Rousseau voyait surgir, soit une "association" où les volontés de tous finissent par converger en la "volonté générale" du tout. Appréhendée comme "Etat" ou "Souverain", selon le point de vue passif ou actif, cette société politique autrefois appelée "Cité" et désormais nommée "République" se confondait dès lors avec le "Peuple" lui-même. Citoyen et sujet à la fois, le même individu y était ainsi envisagé comme la source et le destinataire d'une loi autonome, car enfin libérée de tout commandement en raison même de la participation de tous à l'"autorité souveraine" du tout.<sup>14</sup>

C'est à cette conclusion qu'ont réagi d'abord les contrerévolutionnaires français. Dans son *Etude sur la Souveraineté*, Maistre a prêté ainsi une oreille sourde au discours philosophico-politique à l'évidence devenu sens commun: "Le peuple est souverain, dit-on; et de qui? – De lui-même apparemment. Le peuple est donc sujet. Il y a sûrement ici quelque équivoque s'il n'y a pas une erreur".<sup>15</sup> Le langage libéral-républicain n'égaraient les esprits, selon Maistre, que parce qu'il entretenait un malentendu sérieux sur le sens même des concepts, origine éloignée de l'usurpation politique. Incluant la totalité des individus, le peuple projeté par la Constitution sur la scène de la représentation ne pouvait être un vrai souverain, puisqu'il ne laissait plus aucune place logique pour des sujets pouvant bien obéir à ses commandements. Aussi, le syntagme "souveraineté du peuple" sonnait-il, aux oreilles de Maistre, comme étant tout à fait "dépourvu de sens".<sup>16</sup> A propos de la "souveraineté", il a ainsi remarqué qu'il lui était en fait "impossible d'entendre par ce mot autre chose qu'un pouvoir réprimant qui agit sur le *sujet* et qui,

---

14 On fait référence au chapitre sur le "pacte social", in Jean-Jacques Rousseau. *Du contrat social; ou, principes du droit politique*. Amsterdam, Marc Michel Rey, 1762, liv. I, ch. VI.

15 Joseph de Maistre. "Etude sur la Souveraineté (1796)", in *Essai sur le Principe Générateur des Constitutions Politiques, suivi de Etude sur la Souveraineté*. Lyon, Emmanuel Vitte, 1924, pp. 89-333, ici p. 91.

16 Frédéric Brahami. *La raison du peuple...*, p. 162.



lui, est placé hors de lui”.<sup>17</sup> La conclusion monarchique s’imposait dès lors d’elle-même, étant contenue dans la prémisse où il en allait du sens du politique: le pouvoir réprimant placé en face d’un peuple forcément assujéti car destiné à obéir ne pouvait être incarné, au pôle opposé du commandement, que par le Roi-Père.

Il faut en conclure que Maistre n’a pas du tout raisonné, sur ce point, en moderne. Si le mot est bien présent dans son étude, il adhérerait si peu au *concept* de souveraineté forgé par Hobbes, repris par Rousseau et traduit par Condorcet et Sieyès qu’il a réactivé à son encontre la négation qui était encore cachée dans son origine: la souveraineté du souverain. On ne peut alors affirmer que la pensée contre-révolutionnaire a essayé de défaire les prétentions exorbitantes du peuple intronisé par la République, en rappelant les “exigences logiques de la souveraineté”,<sup>18</sup> que si l’on précise d’entrée que Maistre s’est appuyé, tout comme Bonald, sur un concept aussi différent qu’incompatible avec celui manié par les philosophes et les citoyens, car fondé sur la différence irréductible entre commandement et obéissance. La hiérarchie interne au monde humain, l’écart insurmontable entre le Roi et le peuple, n’avait d’autre origine, au sein du discours contre-révolutionnaire, que l’inégalité origininaire entre Dieu et l’homme, creusée par la Création et manifestée par la Révélation. C’est ce qu’a souligné Bonald, en renvoyant, dans sa *Législation primitive*, aux sources pauliniennes de toute théologie politique catholique: “Le pouvoir souverain, que nous appelons SOUVERAINETÉ, est en Dieu”.<sup>19</sup>

A la lumière de cette tentative de revenir sur l’inversion moderne du sens, la contrainte risque fort de se réduire à une mésentente. Contemporains des modernes, Maistre et Bonald auraient continué à parler et à penser selon le langage et les concepts de la théologie politique, n’ayant d’autre originalité à faire valoir, au sein de la discussion inaugurée par la Révolution, que leur insistance à entretenir le malentendu qu’on croyait avoir laissé derrière soi, depuis que Hobbes avait injecté dans les mots latins hérités un sens divergent de leur signification ancienne, car découlant de l’hypothèse d’une égale liberté des individus à l’état de nature: origine, fin et limite d’un “pouvoir” de l’humanité par principe opposé à toute forme de “gouvernement” des hommes, assimilé à la domination.<sup>20</sup> La contrainte contre-révolutionnaire n’a alors pu être perçue comme

17 Joseph de Maistre. “Etude sur la Souveraineté...”, p. 246.

18 Frédéric Brahami. *La raison du peuple...*, p. 158.

19 Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald. *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison, suivie de plusieurs traités et discours politiques*. Vol. 1. Paris, Le Clere, 1802, p. 336.

20 Voir Giuseppe Duso. “Il potere e la nascita dei concetti politici moderni”, in Sandro Chignola et Giuseppe Duso: *Storia dei concetti e filosofia politica*. Milano, FrancoAngeli, 2005, pp. 159-193.

telle qu'au prix d'une acceptation préalable non seulement du langage mais encore de la conceptualité moderne, où l'on voit bien qu'il a été question d'élever la théologie catholique à la dignité de la philosophie, en s'affranchissant au plus loin des dogmes de l'Église. Avant et afin de freiner en acte la Révolution, la Réaction a dû ainsi la relancer en pensée: l'idée d'une critique de la critique ne s'entend qu'en ce sens précis, renvoyant à son redoublement interne.

C'est un tel retournement de la critique sur elle-même qui se profile à l'horizon, lorsqu'on se déplace de la souveraineté disputée à son sujet supposé: le peuple des individus. Plus rigoureux que Maistre, Bonald a en effet attaqué le dispositif incendiaire des Lumières en son noyau opérationnel. Revenant à Rousseau, il a ainsi interrogé les conditions de cette extraordinaire métamorphose, mise en scène depuis par l'Assemblée constituante, qui était censée avoir changé dans les faits la multitude d'individus humains dissociés à quoi Sieyès avait reconduit les bourgeois du Tiers-Etat en un peuple aussi unifié qu'ordonné, contenu dans un Etat désormais basé sur les principes du droit. C'est en se focalisant sur ce passage que la critique rétrograde s'est transformée en une méta-critique susceptible de pointer les lacunes de nos concepts fondamentaux. Il s'agit, en l'occurrence, des manques affectant l'idée cardinale de "volonté générale".<sup>21</sup>

Dans sa *Théorie du pouvoir*, Bonald a essayé ainsi de creuser davantage l'écart entre les deux volontés déjà établi par Rousseau, afin de rendre impensable le passage de l'une à l'autre sans une révision du sens et de la visée du contrat. La singularité de la volonté générale, l'auteur du *Contrat social* l'avait élucidée en la reconduisant moins au nombre de sujets engagés qu'à la nature de leur engagement. La volonté constitutive du peuple ne devait se démarquer de la volonté de tous que parce qu'elle était censée avoir toujours en vue le *bien du tout*. C'est la possibilité de ce grand bond spontané en avant que Bonald a remis en question. Au sujet de ce bien qui doit faire lien, il a ainsi souligné qu'il faut le présupposer d'emblée, car on ne voit pas comment une volonté particulière, par nature déréglée, pourrait d'elle-même se régler. Quant à l'idée que l'individu s'élèverait seul vers le bien à mesure qu'il s'élève en pensée vers le général, Bonald a fait remarquer qu'un tel dépassement de soi suppose que le tout soit déjà présent à l'esprit de chacun, alors qu'il est censé résulter du pacte entre tous. Il en a conclu que, pour tout accord entre plusieurs individus, il faut présupposer surtout une *société déjà donnée*, espace des rapports où circule l'amour du bien qui seul peut soutenir la naissance d'un peuple doué d'une raison au moins morale.

---

21 Je reprends ici l'analyse de Frédéric Brahami. *La raison du peuple...*, pp. 159-161.

Invisible à la multitude assemblée, la société en passe de se faire peuple ne pouvait alors se rendre visible à tous, selon Bonald, sans la médiation singulière d'un homme littéralement hors du commun, appelé à formuler seul la loi permettant de faire émerger la volonté générale depuis le fond des mœurs. Telle est la place qu'avait toujours occupée, à la fois dans l'histoire des hommes comme dans les mythes qui l'ont relayée, la figure fondatrice du "législateur". Rapporté désormais à son origine, le peuple était dès lors destiné à apparaître comme une partie du tout, aussi nombreuse qu'on voudra, et même une partie soumise, puisque constituée comme telle par l'acceptation des lois d'un seul: "adopter des lois faites par un homme, c'est lui obéir et *obéir* n'est pas être *souverain* mais sujet".<sup>22</sup> La logique du commandement et de l'obéissance, loin d'être présupposée au départ, réapparaît ici en conclusion d'un raisonnement tout moderne visant à préciser la condition ultime du pacte fondamental. Suite à sa refonte conceptuelle, il s'agissait désormais de l'envisager comme un contrat engageant une société et son souverain, ou plutôt un souverain et sa société, d'où résulte un peuple de sujets.

Plus insidieux que Bonald, Maistre a achevé de mettre à point ce renversement philosophique de la pensée révolutionnaire en rapportant son amorce à l'œuvre de Rousseau lui-même. Ce sophiste impénitent n'avait pas manqué de saisir quelques vérités. Il s'agit, en l'occurrence, de la vérité même du législateur.<sup>23</sup> C'est bien au *Contrat social* que nous devons la réintroduction, dans le discours de la science politique moderne, de cette figure en excès, par rapport aux prémisses du contrat, ne pouvant qu'en déstabiliser les assises. Cet "homme extraordinaire" dont la "raison sublime" dépassait, selon Rousseau, la seule "prudence humaine" qui semblait devoir présider seule au pacte, s'est toujours signalé, au cours de l'histoire, en réussissant à "faire parler les dieux". C'est dans le discours même de tout grand législateur qu'a toujours fini par se révéler, selon Rousseau, l'écart irréductible entre la société historique, déjà faite par les mœurs et surtout les croyances, et le peuple politique, toujours à faire par les lois, fruit d'un contrat ayant forcément une autre visée que la seule préservation des droits: la création d'un lien politique durable.<sup>24</sup>

22 Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et l'histoire*. Vol. 1. Constance, 1796, p. XXI.

23 Ayant souligné la place du législateur dans le raisonnement de Rousseau (voir *La raison du peuple...*, p. 270), Brahami n'a pourtant pas mis en évidence ce dernier virage, au centre de la confrontation de Maistre avec Rousseau à partir du cinquième chapitre de son *Etude sur la souveraineté*.

24 Voir Jean-Jacques Rousseau. *Du contrat social...*, liv. II, ch. VII. Pour une tentative d'élucidation de ce Rousseau dont la pensée se situerait au-delà du contrat, voir Francesco Callegaro. "Le législateur et l'inconscient du peuple", *Etica & Politica / Ethics & Politics*, Vol. 20, N° 2, 2018, pp. 211-243.

Selon Maistre, il n'a manqué à Rousseau que le courage intellectuel d'être assez cohérent pour dégager ce qu'implique la nécessité du législateur: la présence du commandement au point de surgissement du peuple comme au cœur d'une société traversée par l'inégalité qu'il fait éclater au grand jour. De souverain, il ne pouvait y en avoir dès lors qu'un seul: l'instituteur du peuple lui-même, en ce qu'il a toujours commandé, selon Maistre, l'adoption même de la "constitution" où il a tout aussi bien trouvé sa place au sommet, en tant que souverain. Le passage du Roi au seul vrai Souverain s'imposait d'autant plus logiquement que Rousseau avait déjà dégagé, en suivant la voie du législateur, le chemin menant des mœurs à leur socle: la religion recelant la clé inébranlable de la constitution durable du peuple. Rousseau n'aurait raté à cet égard que la dernière conclusion. Alors qu'il en était en effet resté, lui, à une hypothèse douteuse, "il faudrait des dieux pour donner des lois aux hommes", Maistre l'a démenti par une affirmation tranchante, achevant de transformer la théologie catholique en un discours capable de sortir les modernes du cercle de la fondation: "Point du tout, il n'en faut qu'un".<sup>25</sup>

Une fois sondée dans ses prémisses inavouées, la philosophie révolutionnaire semblait ainsi conduire d'elle-même, sous l'égide d'un Rousseau insoupçonné, sur le chemin de la contre-révolution. Ayant relancé la réflexion sur les fondements du contrat, Maistre et Bonald en ont conclu, en effet, à l'urgence de la Réaction: mise en ordre par la philosophie moderne, la théologie catholique a pu secréter sa politique antimoderne. On se demande du coup comment on a pu en venir à apprécier la force de la contrainte que Maistre et Bonald auraient su formuler, en faisant sentir le besoin logique et réel des mœurs et des croyances comme du commandement et de l'obéissance, sans épouser la conclusion théocratique qui en découlait. On dira qu'on en est sorti en introduisant la coupure de la "sécularisation" à l'intérieur du discours de la théologie politique, pour n'en retenir que les seuls éléments compatibles avec les idéaux de liberté et égalité, dès lors placés au fondement d'une révision d'ensemble des concepts fondamentaux de la modernité libérale. La question est pourtant de savoir à quel endroit précis a été posé un tel filtre, séparant l'élan réflexif de sa rechute rétrograde, de telle sorte qu'on ait pu en venir à dégager les composantes d'une nouvelle conception de la raison comme du peuple.

On s'approche ainsi de la thèse de Brahami. Son ample reconstruction historico-conceptuelle, où il en va d'une appréciation rétrospective des effets théoriques exercés par la pensée contre-révolutionnaire, semble se concentrer sur un seul élément résultant du filtrage de la

---

25 Joseph de Maistre. "Etude sur la souveraineté...", p. 118.

méta-critique rétrograde. Afin de justifier l'ancienne souveraineté du souverain, Maistre et Bonald n'auraient pas moins fini par introduire un principe puisant à une source inconnue avant leur réaction à la Révolution: c'est dans l'élaboration anticipée du *concept moderne de société*, en contrepoint de la négation résolue du peuple souverain, qu'il nous faudrait chercher le noyau de la "contrainte théorique" qui aurait pesée sur toute tentative successive de sauver la Révolution.<sup>26</sup> On entrevoit du même coup quelle est la tradition postrévolutionnaire que Brahami a cherché à faire ressortir, au miroir de la Réaction. Il ne s'agit que des *sciences sociales* elles-mêmes, pour autant que leur catégorie première, la société, aurait été d'abord forgée par les socialistes et sociologues ayant recueilli le fruit de la contrainte contre-révolutionnaire. C'est même à la reprise qu'en auraient fait Leroux et Proudhon, Saint-Simon et Comte, qu'il faudrait faire remonter l'oubli qui a frappé Maistre et Bonald, du moins jusqu'au rappel de Schmitt. Selon Brahami, si l'on a cessé d'en méditer la leçon, c'est qu'"on en a hérité sans le savoir, à travers la médiation socialiste et positiviste".<sup>27</sup>

L'héritage révolutionnaire des sciences sociales recèlerait ainsi un héritage contre-révolutionnaire d'autant plus volontiers refoulé qu'il est bien scandaleux. Afin de restituer au peuple la raison comme l'action dont les réactionnaires voulaient le priver, en le réduisant à un sujet passif dont les lumières puisaient aux commandements du Roi et de Dieu, il aurait fallu replacer d'abord les idéaux modernes eux-mêmes au sein de cette société dont Maistre et Bonald auraient su saisir la fonction primordiale ainsi que les structures élémentaires. L'héritage même de la Révolution ne pouvait être constitué sans reprendre l'idée d'héritage, ressort de cet ordre premier de rapports où la solidarité des hommes et des temps résulte de la continuité des mœurs et des croyances. La réorientation décidée de la politique moderne vers cette justice future qu'on nommait encore "fraternité", solution socialiste de la contradiction libérale entre liberté et égalité,<sup>28</sup> n'aurait alors pu se dégager qu'en inscrivant la dette des droits dans la dépendance de toute génération présente par rapport aux générations passées, source de la persistance d'une forme de gouvernement irréductible au pouvoir. La place centrale accordée, de part et d'autre, à l'éducation serait la preuve suffisante de cette affinité d'arrière-plan entre la Réaction et l'autre Révolution.

26 Frédéric Brahami. *La raison du peuple...*, p. 220.

27 Frédéric Brahami. *La raison du peuple...*, p. 220, note 2.

28 Voir l'analyse lumineuse consacrée à Pierre Leroux: Frédéric Brahami. *La raison du peuple...*, pp. 131-138.

Parvenus à ce point, on ne peut pourtant pas manquer de se demander comment une seule et même catégorie, la société, a pu soutenir des ordres de discours si opposés, la théologie et la sociologie, qu'ils se sont traduits par des projets politiques aussi incompatibles que la théocratie et la démocratie. La différence ne tiendrait pas, en effet, à l'adoption de ce concept théorique aux prétentions très générales, la société humaine, mais bien au déploiement de ses implications politiques, recentrées sur la question du peuple souverain soulevée par la Révolution. Il y a à coup sûr, ici, une difficulté dans l'explication historico-conceptuelle qui nous renvoie avant tout à l'énigme de la pensée contrerévolutionnaire elle-même. En effet, Maistre et Bonald sont censés avoir affirmé, à la fois, l'autonomie d'une société humaine désormais saisie comme une réalité première, selon la logique plus que moderne reprise par la sociologie et les sciences sociales, et l'hétéronomie d'un commandement souverain reconduit à Dieu à travers le Roi, selon la logique toujours ancienne de la théologie politique comme de l'histoire providentielle qu'elle implique.

C'est à l'autre incursion des contre-révolutionnaires dans le champ de la science politique installée au pouvoir par la Révolution qu'il faut alors s'en remettre, si l'on veut dénouer cette énigme. A l'occasion de leur seconde confrontation avec la philosophie révolutionnaire, Maistre et Bonald ont en effet attaqué Rousseau sur l'autre versant, anthropologique, du dispositif théorique mis en action par les Lumières: ce second pilier où il en allait de l'humanité même de l'homme, source des droits qu'on devait lui reconnaître par nature. Le couple contre-révolutionnaire s'est ainsi servi du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* pour ouvrir davantage les failles du sens commun des modernes, jusqu'à en rendre manifeste l'inconsistance déjà palpable suite à leur première attaque. C'est au cours de ce dernier corps à corps avec l'idole de la Révolution que la question a fini par se régler: celle de savoir si l'homme est bien ou pas un être social.<sup>29</sup>

Le fait est que Rousseau avait su poser le problème avec un degré de radicalité jusque-là inconnu et à vrai dire indépassé. Creusant les strates de l'histoire jusqu'à toucher le roc inentamé d'un "pur état de nature", il avait fini par se placer, dans la première partie du *Second discours*, en face d'un autre et bien plus profond abîme: le "grand intervalle" ayant dû séparer, à un moment donné de l'histoire naturelle, un grand singe aussi stupide que muet, perdu dans la forêt de sa solitude, d'un homme déjà accompli dont la présence d'esprit aurait pu s'attester aux liens tissés comme aux paroles échangées avec d'autres.<sup>30</sup> Démultipliant les difficul-

29 Je reprends et développe ici les analyses de Frédéric Brahami. *La raison du peuple...*, pp. 222-231.

30 Sur ce point, voir Louis Althusser. *Cours sur Rousseau (1972)*. Paris, Le temps des cerises, 2012.

tés à mesure qu'il s'avancit vers une explication au moins probable de ce saut de l'humanité vers sa propre constitution, Rousseau n'avait finalement rencontré d'autre chose à offrir au lecteur sollicité par ses questions qu'une dernière difficulté, insurmontable. Le *Second discours* n'a pas tranché, c'est sûr, la question de savoir ce qui a été "le plus nécessaire" pour le surgissement d'un homme doué de raison, car capable de penser selon des concepts: "de la Société déjà liée, à l'institution des Langues, ou des Langues déjà inventées, à l'établissement de la Société".<sup>31</sup>

C'est ce doute vertigineux de Rousseau auquel est encore suspendue la recherche contemporaine que Bonald a essayé de convertir, quant à lui, en une certitude d'autant plus inébranlable qu'elle était appelée à soutenir son édification philosophique de la théologie politique. Placée en face de l'alternative entre la société et le langage, en tant que source de la raison humaine, Bonald n'a pas hésité: l'homme n'est homme que parce qu'il parle, car seule la parole donne forme à des idées autrement réduites à des sensations informes dont on ne peut se servir pour raisonner; or, si l'homme pense parce qu'il parle, c'est qu'on a dû lui transmettre d'abord le langage, comme le montre le besoin où se trouve tout enfant de devoir recevoir sa langue. Toute chaîne de transmission devant remonter jusqu'à une origine première, Bonald en a conclu à la nécessité d'une transmission primitive du langage. Il a ainsi reconduit la Création de l'homme par Dieu au don de la parole, tout autant qu'il a essayé de justifier l'existence du vrai Souverain à partir du fait premier du langage. Si l'homme parle, c'est que Dieu existe: telle est la thèse inouïe de Bonald dont on n'a peut-être pas mesuré jusqu'ici toute la portée.

Aussi, est-ce depuis une philosophie du langage apportant une preuve inédite de l'existence de Dieu que Bonald en est venu à rechercher le "principe générateur" de la société.<sup>32</sup> Cette société humaine qui s'était présentée comme une réalité première par rapport au peuple était dès lors vouée à apparaître à son tour comme une réalité seconde, une fois rapportée à sa source ultime: le gouvernement de Dieu sous-tendu à l'existence du langage.<sup>33</sup> Ar-

31 Jean-Jacques Rousseau. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Amsterdam, Marc Michel Rey, 1755, p. 60.

32 C'est ainsi qu'il faut entendre le titre de l'ouvrage où Bonald a achevé de mettre à point sa "philosophie sociale". Voir Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald. *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société, suivi de Méditations politiques tirées de l'évangile*. Paris, Le Clere, 1830.

33 L'affirmation de la préséance du langage sur la société devrait mettre d'autant plus en alerte que la bifurcation formulée par Rousseau s'est présentée une seconde fois dans l'histoire de la pensée, à l'intérieur cette fois-ci des sciences sociales déjà constituées. Claude Lévi-Strauss a jeté, en effet, les bases de son anthropologie en rebroussant chemin par rapport à l'orientation inverse, faisant prévaloir la société sur le langage, qui avait soutenu jusque-là le développement de la sociologie. A la différence de Bonald, ce n'est pas au mystère de Dieu mais à celui du cerveau qu'il a confié l'explication du changement total ayant permis au monde de se mettre

ticulé selon les trois ordres qui ont trouvé leur composition parfaite dans l'Ancien régime, soit l'ordre domestique, politique et religieux, un seul et même "pouvoir" déployé en trois degrés ascendants (Père, Roi, Dieu) figure alors, au sein de la "métaphysique sociale" de Bonald, comme le pivot d'une structure elle aussi triadique où l'"autorité" d'un intermédiaire (Mère, Ministre, Pape) est chargée d'exécuter le commandement engendrant un sujet passif (Enfant, Peuple, Fidèle). Ce que Bonald a nommé "société" dévoile ici sa signification véritable autant que sa référence exclusive. Il s'agit du résultat *contingent* d'une action générative remontant toujours vers la même cause, le commandement d'un seul, et produisant toujours le même effet, l'obéissance de tous, au sein d'une série d'ordres réduits à une isonomie de principe effaçant toute pluralité: Famille-Etat-Eglise.<sup>34</sup>

Il faut en conclure que Bonald n'a tenu à souligner à quel point la société façonne l'homme, d'après le principe de sa "philosophie du nous" inversant la "philosophie du moi" des Lumières, que parce qu'il a d'abord envisagé qu'un homme seul l'engendre toujours, en raison même de la subordination ontologique du social au commandement, tout aussi extérieure à l'humain que peut l'être un effet par rapport à sa cause. Telle est la leçon que Bonald a cherché à illustrer à l'aide d'un apologue que Brahami a extrait d'une note de *La démonstration philosophique du principe constitutif de la société*. Il s'agit d'une description des dynamiques d'interaction déclenchées par un accident de rue dans l'une de nos "cités populeuses". On serait censés y constater toujours la présence d'un seul homme, plus fort et plus hardi, intervenant pour "réparer le mal" avec l'aide active de quelques-uns et sous le regard passif de tous les autres. La foule différenciée selon les trois ordres d'une même structure nous donnerait ainsi une "image" de la "formation fortuite de la société".<sup>35</sup>

C'est ce processus d'engendrement par le commandement, visible à la petite échelle d'une foule, qui aurait permis de faire émerger, à l'origine de l'histoire, une "société régulière et organisée" à partir de l'"agrégation fortuite des familles". Cette société enfin constituée ne pouvait apparaître, dans l'optique de Bonald, que comme l'Etat d'un souverain n'ayant

---

à signifier tout d'un coup. Voir Claude Lévi-Strauss. "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in Marcel Mauss: *Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1950, pp. IX-LII.

34 Voir Bruno Karsenti. "De quelques concepts fondamentaux: autorité, société, pouvoir", in *D'une philosophie à l'autre...*, pp. 57-90.

35 Voir Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald. *Démonstration philosophique...*, ch. 6: "De l'état public de société", pp. 107-120, ici p. 110, note 1. Cet apologue avait été déjà commenté par Pierre Macheray dans le sens curieux d'une anticipation de la sociologie de Comte et Durkheim, alors même qu'elle permettrait de ressaisir la genèse conservatrice de la psychologie sociale de Tarde. Voir Pierre Macheray. "Aux sources des rapports sociaux. Bonald, Saint-Simon, Guizot", *Genèse* 9, 1992, pp. 25-43.



d'autre titre à revendiquer, pour se faire obéir de son peuple, que d'être l'héritier de l'"homme fort" ayant su entraîner au combat, sur la scène d'une guerre primitive, une multitude réticente.<sup>36</sup> L'absence du concept moderne de société, si l'on entend faire référence à la catégorie ayant soutenu la genèse et le développement des sciences sociales, est d'autant plus éclatante ici que la réduction du social à un effet contingent du commandement se prolonge dans l'absorption de la société constituée au niveau du pouvoir absolu d'un souverain dont la légitimité s'enracine dans le danger de la guerre. Assimilé à une "grande famille", l'Etat pensé par Bonald devait dès lors faire une place à un Roi envisagé comme le Père de ce grand enfant qu'est un peuple de travailleurs n'ayant "proprement rien à faire", sinon obéir à la source de sa conservation.<sup>37</sup> Écrasée au plan du concept, la société des sciences sociales disparaît aussi bien de la réalité, se perdant quelque part sur la ligne continue qui est censée relier la pluralité de familles à la grande famille de la Nation engendrée par le souverain d'un Etat monarchique, sur le fond de la grande famille humaine prise en charge par Dieu à travers l'Eglise.<sup>38</sup>

Confrontés à cette mise en cohérence de la théologie politique catholique, on est forcé d'en conclure que cet ordre de discours a pu anticiper si peu la naissance des sciences sociales que la société humaine y était tout aussi impensable qu'insaisissable, en tant que réalité première où est censée se forger l'humanité même de l'homme, en deçà du langage comme au-delà du pouvoir. Il faut dès lors revenir sur l'explication historico-conceptuelle rapportant l'élaboration de cette catégorie à la critique rétrograde des Lumières et comprendre tout autrement la thèse avancée par Brahami. En effet, alors qu'il semblait prolonger la perspective déjà défendue par Nisbet,<sup>39</sup> relayée depuis par l'enseignement des sciences sociales, Brahami ne l'a reprise à son compte que pour la mettre à l'épreuve des textes. Il en est sorti avec la conviction que l'on ne saurait s'en tenir à l'idée d'une genèse réactionnaire du point de vue sociologique, quand bien même on se servirait de la sécularisation pour essayer d'expliquer le passage de la théologie à la sociologie. Pour être aussi "vraie" que "bien connue", cette explication ferait abstraction du mouvement historique au cours duquel

36 Voir Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald. *Démonstration philosophique...*, pp. 108-110.

37 Voir Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald. *Démonstration philosophique...*, ch. 9: "Du sujet dans la société publique", pp. 133-140.

38 Il s'agit de la "vielle théorie patriarcale" dont Durkheim fera valoir qu'en effaçant le sens distinctif du politique, elle bloquait aussi bien la voie vers une compréhension de la société globale. Voir Emile Durkheim. *Leçons de sociologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1950, pp. 82-83.

39 Voir Robert Nisbet. *The Sociological Tradition*. New York, Basic Books, 1966.

“les héritiers des Lumières et les progressistes ont réagi à la critique contre-révolutionnaire de la Révolution”.<sup>40</sup>

On ne saurait être plus clair. A l'encontre de ce qu'on avait cru comprendre, l'héritage révolutionnaire n'a pu en fait se constituer comme tel, dans et par le discours des sciences sociales, que parce que les premiers socialistes et sociologues ont su d'abord reprendre et corriger le rationalisme des Lumières, avant et afin de *réagir à la Réaction*. Il faut dès lors essayer d'expliquer, pour conclure, comment un tel sursaut a pu tout simplement prendre forme, en sachant que le spectre des options disponibles à l'époque, d'un point de vue à la fois épistémologique et politique, paraissait s'épuiser dans une lutte sans fin entre deux perspectives résolument antagoniques, excluant d'emblée toute possibilité de synthèse: la théologie et la philosophie, l'Ancien Régime et la République. On est ici au bord du basculement où la Révolution n'a pu être préservée et relancée que parce qu'elle a été déplacée avant tout sur le plan du savoir, lors d'un dernier exercice réflexif: le seul à avoir réussi à dégager le concept fondamental de société.

C'est le blocage même de la politique moderne qui en a dicté le surgissement. Le diagnostic d'impasse à surmonter, où il n'était déjà plus question d'une catastrophe insurmontable, a été en effet formulé par Auguste Comte au moment où il s'est lancé dans l'élaboration de ce projet ambitieux qu'il a condensé dans le mot même de “sociologie”, forgé à l'occasion. Comte a présenté la “science sociale véritable” qu'il envisageait de bâtir comme cette “régénération radicale de la science politique” dont l'originalité irréductible devait être mesurée avant tout à sa capacité de sortir la France et même l'Europe de l'alternance fatale entre Révolution et Réaction. Comme le montre Brahami, en revenant sur les leçons finales du *Cours de philosophie positive*, l'écart de la sociologie s'est alors creusé d'entrée, la double négation des Lumières et de leur ombre ayant puisé son élan à l'urgence politique d'accomplir une nouvelle *création* théorique. Le risque d'une possible dissolution libérale du social, contrecarrant les espoirs progressistes, a été ainsi déplacé par Comte, en contrepoint des craintes rétrogrades, depuis un présent déjà avéré vers un futur à conjurer à l'aide d'un savoir enfin à même d'avoir une prise réfléchie sur les tendances à l'œuvre dans le processus révolutionnaire en cours. Il ne pouvait s'agir que d'une science proprement politique parce que véritablement sociale, capable de penser enfin la société, afin de remettre en marche l'histoire, en la dirigeant ailleurs.<sup>41</sup>

---

40 Frédéric Brahami. *La raison du peuple...*, p. 38, note 1. La même idée est formulée aux pp. 82-83.

41 Je synthétise ici les analyses de Frédéric Brahami. *La raison du peuple...*, p. 110 et sv.

La réalisation de cette “grande opération philosophique” en quoi a consisté, selon son auteur, l’invention de la sociologie a supposé de mettre en œuvre une forme inédite de méta-critique, dépassant le questionnement rétrograde tout aussi bien que la seule affirmation des Lumières dans et par la mise en évidence du point aveugle partagé par les deux fronts antagoniques. A travers le jeu de miroir de leur opposition, libéraux et réactionnaires en venaient en effet à reconduire, selon Comte, un même *mirage du pouvoir*, affectant le politique d’absolu. Les prétentions rivales à la souveraineté n’étaient en ce sens que l’indice d’un même aveuglement, sous-tendu à la différence en effet radicale de signification entre l’exigence de commandement et son effacement. C’est bien à l’ombre d’un pouvoir souverain envisagé comme la contrepartie d’une liberté naturelle appréhendée en deçà de toute solidarité, car rapportée à l’homme générique, que la société avait fini, sinon par disparaître, du moins par devenir impensable. Aussi, dans l’indication de méthode revendiquant le besoin de forger des notions relatives et non absolues, il faut savoir lire surtout l’exigence impérieuse d’une redéfinition préalable du politique, capable de mettre fin à ce mythe persistant du législateur où se nourrissait une même illusion sur l’exception du pouvoir en tant que source volontaire de tout lien comme de tout collectif.<sup>42</sup>

Engagé dans le redressement du concept central de toute pensée politique, Comte n’a alors pu essayer de surmonter la confusion des deux pouvoirs, en rappelant y compris aux penseurs rétrogrades la distinction nécessaire du spirituel et du temporel,<sup>43</sup> qu’en dissipant d’abord la confusion même du pouvoir, entretenue dans l’opinion par les Lumières. La puissance souveraine était en effet censée devoir être d’abord ressemblée dans le corps politique avant que les mains n’en puissent en venir à envisager de s’approprier à la fois la crosse et l’épée. Afin de saisir le politique au-delà du pouvoir, et dégager ainsi la voie vers une société dépassant l’État, Comte a alors fini par tirer du royaume des ténèbres où Hobbes l’avait confinée moins la théologie catholique médiévale que la philosophie politique ancienne, foyer éloigné de ces Lumières alternatives qui s’étaient déjà attestées avec éclat dans *L’esprit des lois* de Montesquieu. Une révision conceptuelle en a découlé où le politique s’est vu repensé pour être replacé au sein de cette totalité articulée de rapports sociaux que le pouvoir souverain rendait inaccessible, en raison même de sa prétention de l’engendrer.

42 Voir Auguste Comte. *Cours de philosophie positive*. Paris, Bachelier, 1839, leçon 48.

43 C’est l’opération accomplie dès les *Considérations sur le pouvoir spirituel* (1820), où Comte a rapporté les deux pouvoirs à la société politique au titre de deux fonctions nécessaires, selon une perspective immanente faisant de la théologie catholique moins la source des concepts sociologiques qu’un objet de réflexion historique.

Ayant inscrit en son sein le clivage entre l'esprit et le corps, l'opinion et l'action, Comte a ainsi fait d'un *gouvernement toujours politique* le lieu d'émergence et le point de synthèse des tendances, intellectuelle et morales, à l'œuvre dans toute société humaine, y compris aux époques révolutionnaires. C'est en radicalisant le principe revendiquant la subordination nécessaire des lois aux mœurs que Comte a alors envisagé, dans la décisive leçon 48 du *Cours de philosophie positive*, d'arracher l'analyse du présent à l'alternative entre création et catastrophe. Dans la perspective d'une sociologie enfin nommée et pensée, la modernité inaugurée par la Révolution et rejetée par la Réaction ne représentait plus qu'une "crise": le dernier retentissement d'une contradiction latente entre des tendances opposées dont la résolution ouverte sur le futur appelait désormais l'intervention résolue d'un nouveau gouvernement temporel, orienté en sa réorganisation constitutionnelle par les éclaircissements intellectuels d'un gouvernement spirituel lui aussi inédit.

Le diagnostic politique d'impasse s'est traduit par un pronostic théorique visant avant tout à installer au sommet du savoir cette nouvelle science politique qu'était la sociologie, au lieu et place d'une philosophie que les Lumières n'avaient substituée à la théologie que pour mieux en désactiver les fonctions directives. La Révolution avait fini par consacrer un gouvernement spirituel tout à fait paradoxal, éradiquant au nom de la liberté la possibilité de tout gouvernement.<sup>44</sup> Enfermée dans une conscience d'autant plus impénétrable qu'elle était protégée par le pouvoir absolu qu'elle autorisait, la liberté d'examen avait été ainsi soustraite par principe à tout examen comme à toute orientation. Couplé avec celui du pouvoir, le dogme de la liberté avait rendu impossible toute interrogation des fondements et objectifs de la politique moderne, les pathologies engendrées par le libéralisme et entretenues par sa négation rétrograde étant du même coup placées elles aussi hors de toute discussion raisonnée. La critique des dogmes s'alimentait des dogmes de la critique, comme Comte pouvait le constater en mesurant les effets de leur répercussion irréfléchie au sein des sphères chargées de les transmettre. Il s'agissait des lieux où circulait ce quatrième pouvoir, en excès par rapport aux trois ordonnés par la Constitution, dont la spécificité tenait au fait qu'il travaillait en contrebande au façonnement des esprits, les gouvernant à leur insu en vue de l'affranchissement même de tout gouvernement. Au-delà de l'espace public où les intellectuels des Lumières avaient déployé leur action, avant d'être relayés par les journalistes, c'est surtout à cette Ecole dont Condorcet avait fixé à l'avance le plan d'ensemble, pour en faire la clé de voute de

---

44 Je reprends ici les analyses de Frédéric Brahami. *La raison du peuple...*, pp. 255-265.

la République, que Comte a reconduit l'imposition presque universelle des dogmes du libéralisme.

C'est bien sur ce plan qu'il a livré le combat. Afin de terminer la Révolution en l'achevant, Comte a essayé ainsi d'explorer les tensions à l'œuvre dans l'opinion désormais libre de s'affirmer, jusqu'à faire émerger la possibilité de discuter de la liberté elle-même, en s'appuyant sur les tendances nouvelles où se laissait entrevoir la production collective d'un futur alternatif à l'encadrement fermé des droits de l'homme. En fondant la sociologie, il a été ainsi question, pour Comte, de se donner avant tout les moyens intellectuels permettant de capter, au plus vif du processus en cours, au cœur même de la crise, les "forces sociales prépondérantes" qui étaient appelées à devenir politiquement "dirigeantes", si encore on leur donnait l'appui qu'elles nécessitaient, celui d'une nouvelle science politique. C'est sur ce point de chute qu'il faut alors ressaisir la fondation de la sociologie, en ce qu'elle s'est pensée depuis son surgissement comme le seul discours capable de préserver *et* relancer la Révolution, en orientant le processus déclenché par la quête de liberté vers des finalités aussi concrètes que positives, en contrepoint des pathologies modernes.

Ayant consacré un temps qui paraît invraisemblable au développement de la "philosophie positive", soit à la récapitulation rétrospective des acquis principaux des sciences modernes, Comte a pu donner l'impression de n'avoir eu autre chose en vue que la construction d'une épistémologie générale pouvant se constituer comme le gardien de l'édifice moderne du savoir. Il n'est certes pas étonnant que les historiens qui s'en tiennent encore à cette vulgate du positivisme n'arrivent pas à s'expliquer que la sociologie ait pu y trouver son lieu de naissance.<sup>45</sup> C'est qu'ils en manquent le trait distinctif, cette impulsion politique première qui a amené Comte moins à sanctionner le discours de la science qu'à l'infléchir, s'engageant dans une réflexion à la fois historique et philosophique qui visait à traverser tous les paliers du savoir, afin de rejoindre en dernier lieu le dernier. Reconstruire la hiérarchie des sciences ne visait qu'à dégager la grille où devait trouver sa place l'invisible pouvoir spirituel des modernes: cette philosophie mêlée de théologie, la science politique moderne, dont les dogmes avaient besoin d'être secoués, si l'on voulait éviter la rechute rétrograde dont ils étaient en grande partie responsables.

Ecartant les lieux communs que l'enseignement des sciences sociales ne cesse de reconduire, la reconstruction historico-conceptuelle

---

<sup>45</sup> C'est ainsi que Johan Heilbron n'a pas réussi à tenir la promesse d'explication annoncée dans le titre de son ouvrage. Voir Johan Heilbron. *Naissance de la sociologie*. Marseille, Agone, 2006.

de Brahami s'achève alors sur l'œuvre de Comte où s'est accompli le retour attendu de la sociologie au politique.<sup>46</sup> Au sein du *Discours sur l'ensemble du positivisme*, le rappel de la double opération déjà réalisée, diagnostic politique et remède théorique, s'est complété par une analyse réflexive des sources sociales mêmes de la sociologie. Avec une lucidité accrue que les événements de 48 ont sans doute contribué à éveiller, Comte y a en effet rattaché, pour la première fois, la genèse de la catégorie soutenant le nouveau regard sociologique aux expériences d'un sujet collectif portant en soi le sens tout entier du social. Plongée dans un monde qui semblait la destiner à une mésentente réitérée, analogie à celle qui avait condamné la théologie politique des contrerévolutionnaires, la sociologie n'a pu trouver l'appui dont elle avait besoin pour boucler sa fondation et relancer la Révolution qu'auprès des classes qui avaient été préservée, en raison même de leur exclusion de tout pouvoir, de l'instruction dispensée au nom des dogmes libéraux. C'est au contact des "prolétaires" que Comte a finalement trouvé l'ancrage social de ce point de vue sociologique qu'il avait placé à la base d'une refonte intellectuelle et politique de la modernité. Il s'agissait en effet de la partie de la société où la société même était encore pensable, voire perceptible: le "point de vue général" s'y affirmait d'autant plus nettement, sur le plan de la pensée, que la "solidarité" en était, au niveau de l'action, la ressource pour faire face aux effets de la dissolution libérale des liens.

L'"heureuse équivoque" de la langue française a permis à Comte de penser le peuple des prolétaires moins comme une classe à part que comme la "masse sociale" elle-même, source de l'expérience pouvant donner à la catégorie de société le fondement réel qui lui avait fait jusque-là défaut. Il n'en faut pas plus pour conclure qu'il s'agissait bien d'un concept politique, voué à faire émerger à nouveau l'antagonisme qu'on avait fini par étouffer, en n'envisageant d'autre alternative au peuple des affranchis que l'insurrection de la multitude. Une fois repensée comme le foyer même de la solidarité en train de se faire, voire comme la source de son expression réfléchie, le peuple cessait de se réduire à cette part des sans part dont les libéraux et les réactionnaires n'attendaient autre chose qu'une déflagration destructrice: il s'agissait, à l'inverse, du pilier même de ce nouvel ordre des rapports qui attendait les modernes depuis l'éclatement de la Révolution. La force sociale enfin trouvée dont la prépondérance la destinait à être politiquement dirigeante, si seulement elle se prédisposait à accentuer la conversion sociologique du regard qui seule pouvait permettre de penser jusqu'au bout la forme constitutionnelle susceptible de la consacrer.

---

<sup>46</sup> Je reprends et développe l'analyse de Frédéric Brahami. *La raison du peuple...*, pp. 265-271.

C'est alors au point de rencontre entre le prolétaire, sociologue spontané, et le sociologue, prolétaire systématique, que Comte a situé le surgissement de la véritable raison du peuple, l'envisageant du même coup comme le seul héritage révolutionnaire à la fois concevable et viable. Cette raison théorique-pratique d'un peuple composé de prolétaires-sociologues était appelée à soutenir un seul et même gouvernement, dans et par une alliance qui aurait permis à une démocratie enfin pensée comme la participation des classes populaires à la direction des affaires communes de se prolonger par une éducation elle aussi populaire, car ordonnée au développement d'une sociologie propulsée par l'élévation intellectuelle des prolétaires eux-mêmes. Une fois parvenue au sommet du savoir, cette raison à la fois prolétaire et sociologique aurait dû récapituler l'histoire des sciences dans une perspective politique, avant et afin de se reprendre elle-même en refaisant l'histoire des sociétés jusqu'à rejoindre son présent révolutionnaire. Il s'agissait par là de faire parvenir les prolétaires à la plus claire conscience de la refonte des droits qu'ils portaient en eux-mêmes, en raison de la torsion imposée par la solidarité des temps et des hommes qu'ils étaient les seuls à pouvoir saisir en son ressort à la fois intellectuel et affectif.

Socle d'un projet visant à ouvrir l'horizon d'une modernité alternative, la sociologie ainsi restituée à sa genèse historique comme à sa visée politique, au plus près de l'éclatement du mouvement ouvrier à Paris en 1848, nous renvoie dès lors à notre propre présent. Dans un contexte marqué par une nouvelle crise de la modernité libérale et traversé déjà par des tentations réactionnaires, l'anomalie sociologique retrouve son actualité inattendue. Elle ne peut pourtant être engagée dans le débat contemporain, où il s'agit une fois de plus de sortir de la paralysie, que si l'on arrive à établir d'abord ce que les sciences sociales ont pu faire de cet héritage révolutionnaire qui a été finalement placé au foyer du peuple. Ayant dû s'accommoder d'un autre genre de contrainte, en l'occurrence celle qui leur a imposé de se transformer en disciplines dotées d'une méthode empirique propre et vouées à l'accumulation indéfinie de connaissances, il reste en effet à prouver qu'elles ont malgré tout réussi à rester fidèles à la promesse que Comte a été le premier à essayer de tenir. C'est à cette condition qu'on pourra s'appuyer sur les ressources mises à disposition par la tradition sociologique que l'on aura par là dégagée.

## Bibliographie

**Althusser, Louis.** *Cours sur Rousseau (1972)*. Paris, Le temps des cerises, 2012.

**Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise de.** *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison, suivie de plusieurs traités et discours politiques*. Vol. 1. Paris, Le Clere, 1802.

— *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société, suivi de Méditations politiques tirées de l'évangile*. Paris, Le Clere, 1830.

**Brahmi, Frédéric.** “Le temps de la foule. Les effets de l'expérience révolutionnaire française”, in Bovo, Elena (éd.): *La foule*. Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2015, pp. 29-53.

— *La raison du peuple. Un héritage de la Révolution française (1789-1848)*. Paris, Les Belles Lettres, 2016.

**Callegaro, Francesco.** “Le législateur et l'inconscient du peuple”, *Etica & Politica / Ethics & Politics*, Vol. 20, N° 2, 2018, pp. 211-243.

**Chignola, Sandro.** “I controrivoluzionari e il diritto moderno”, in Cavina, Marco et Belvisi, Francesco (éds.): *Diritto e filosofia nel XIX secolo*. Milano, Giuffrè, 2002, pp. 175-235.

**Chignola, Sandro et Duso, Giuseppe.** *Storia dei concetti e filosofia politica*. Milano, FrancoAngeli, 2005.

**Comte, Auguste.** *Cours de philosophie positive*. Paris, Bachelier, 1839.

**Condorcet, Nicolas de.** *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris, Agasse, 1795.

**Durkheim, Emile.** *Leçons de sociologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

**Duso, Giuseppe (éd.).** *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*. Roma, Carrocci, 1999.

**Habermas, Jürgen.** *Droit et démocratie: entre faits et normes*. Paris, Gallimard, 2006.

— *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*. Paris, Gallimard, 2008.



**Heilbron, Johan.** *Naissance de la sociologie.* Marseille, Agone, 2006.

**Jaume, Lucien.** *Le discours jacobin et la démocratie.* Paris, Fayard, 1989.

**Kant, Emmanuel.** *Projet de paix perpétuelle. Esquisse philosophique.* Paris, Vrin, 1984.

**Karsenti, Bruno.** *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes.* Paris, Gallimard, 2013.

**Lévi-Strauss, Claude.** "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", in Mauss, Marcel: *Sociologie et anthropologie.* Paris, Presses Universitaires de France, 1950, pp. IX–LII.

**Macheray, Pierre.** "Aux sources des rapports sociaux. Bonald, Saint-Simon, Guizot", *Genèse* 9, 1992, pp. 25–43.

**Maistre, Joseph de.** *Essai sur le Principe Générateur des Constitutions Politiques, suivi de Etude sur la Souveraineté.* Lyon, Emmanuel Vitte, 1924.

**Mercier, Louis-Sébastien.** *De Jean-Jacques Rousseau considéré comme l'un des premiers auteurs de la Révolution.* Paris, Buisson, 1791.

**Nisbet, Robert.** *The Sociological Tradition.* New York, Basic Books, 1966.

**Pettit, Philip.** *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement.* Paris, Gallimard, 2004.

**Rousseau, Jean-Jacques.** *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.* Amsterdam, Marc Michel Rey, 1755.  
— *Du contrat social; ou, principes du droit politique.* Amsterdam, Marc Michel Rey, 1762.

**Schmitt, Carl.** *Théologie politique.* Paris, Gallimard, 1988.

