

CD

81
12

ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE DE SAINT-CLOUD

ROMANTISME
ET
POLITIQUE
1815-1851

ARMAND COLIN

W

33A

ROMANTISME
ET
POLITIQUE
1818-1831
ROMANTISME
ET
POLITIQUE

*Colloque de l'École Normale Supérieure
de Saint-Clément (1966)*

25342

8°Z
38834
(1966)

LIBRAIRIE ARMAND COLIN
101, Boulevard Saint-Germain - PARIS

ROMANTISME

ET

POLITIQUE

11
2222
(1881)

ROMANTISME
ET
POLITIQUE
1815-1851

*Colloque de l'Ecole Normale Supérieure
de Saint-Cloud (1966)*

1969

LIBRAIRIE ARMAND COLIN

103, Boulevard Saint-Michel - Paris 5^e

ROMANANTISME
ET
POLITIQUE

1815-1821



Collège de l'École Normale Supérieure
de Saint-Cloud (1966)

1969

LIBRAIRIE ARMAND COLIN

© 1969 LIBRAIRIE ARMAND COLIN

SE TROUVENT RÉUNIES DANS CET OUVRAGE les communications présentées à l'Ecole Normale Supérieure de Saint-Cloud, lors du Colloque d'histoire littéraire des 21, 22 et 23 avril 1966, ainsi que l'essentiel des discussions qui les ont suivies.

Les cinq parties du livre correspondent aux cinq séances du Colloque, respectivement présidées par :

MM.

Louis GIRARD

Professeur à la Sorbonne

Jacques VIER

Professeur à la Faculté des Lettres et Sciences humaines, Rennes

Robert RICATTE

Professeur à la Sorbonne

Léon CELLIER

Professeur à la Faculté des Lettres et Sciences humaines, Grenoble

Alphonse DUPRONT

Professeur à la Sorbonne

2
Les travaux réalisés dans cet ouvrage les comités
régionaux présentés à l'École Normale Supérieure
de Saint-Cloud, lors du Colloque d'histoire litté-
raire des 21, 22 et 23 avril 1966, ainsi que l'essentiel
des discussions qui les ont suivies.

Les cinq parties du livre correspondent aux cinq
séances du Colloque, respectivement présidées par :

M. M.

Louis GIRARD

Professeur à la Sorbonne

Jacques VIER

Professeur à la Faculté des Lettres et Sciences humaines, Rennes

Robert NICOTTE

Professeur à la Sorbonne

Yves CELLIER

Professeur à la Faculté des Lettres et Sciences humaines, Clermont

Alphonse DUPONT

Professeur à la Sorbonne

PRÉSENTATION DU COLLOQUE

Romantisme et politique de 1815 jusqu'à 1851, voici un sujet d'un puissant intérêt qui ne peut que susciter beaucoup d'échos chez des travailleurs de diverses disciplines voisines, mais distinctes. Pour quelles raisons ? On peut comprendre le sujet dans beaucoup de sens, également valables, (par exemple les opinions politiques des écrivains romantiques) ou encore essayer de définir ce qu'on a appelé, quelques fois dans un sens péjoratif, la politique romantique, en l'opposant à la politique réaliste ; en ce sens, on voit se dessiner une certaine critique de l'esprit de 1848. Tout cela est parfaitement valable, mais il me semble qu'on pourrait aller plus loin et c'est en ce sens que, personnellement, j'irais, avec peut-être une certaine prédilection, parce que ce sens plus large, plus profond, donnerait une sorte de commun dénominateur aux recherches extrêmement diverses qui vont se confronter dans ces journées sous le signe du romantisme et de la politique.

Vous le savez : la politique théorique, la science politique est parfois discréditée parce qu'on trouve qu'elle est un peu étroite, un peu superficielle. Cette critique porte sur certains de ses aspects, mais elle ne va pas au fond. La politique, c'est un aspect, entre autres, de la vie d'une société et, le penseur, l'artiste témoignent sur cet aspect comme sur tous les autres. Comment ne témoigneraient-ils pas sur cette vie politique dans cette période, alors que cette période est, précisément une période privilégiée ?

Certes, par beaucoup d'aspects, la période du XIX^e siècle dont il va être parlé dans ces journées, prolonge la période antérieure. Il est certain que le romantisme, très largement, sort des lumières du XVIII^e siècle, aussi bien qu'il s'y oppose. Je crois même que, pour toute une partie, le romantisme est l'héritier de l'idéologie du XVIII^e siècle. Il y a là une chose que je ne me flatterai pas de découvrir, mais qu'on ne met peut-être pas assez en évidence. Ainsi envisagée, cette continuité nous rappelle que les problèmes que les romantiques ont affrontés sont des problèmes permanents, et que chaque génération rencontre. Le romantisme témoigne sur des problèmes permanents de l'humanité : problème des anciens et des modernes, problèmes de l'adaptation à des conditions sociales nouvelles. Seulement, je crois que cette période de 1815 à 1851 a été privilégiée. Elle a été privilégiée parce qu'elle a été amenée à réfléchir sur la Révolution française, entendue au sens large du terme :

la période qui commençait aux alentours de 1789 et qui s'achève en 1815. En effet, les hommes du XVIII^e siècle avaient bien défini ces problèmes, mais de façon toute théorique : ils ne les avaient pas vécus. La génération romantique, elle, est une génération d'héritiers ; car, faites-y bien attention, les romantiques sont dans une situation particulière : ils ont entendu parler de ces événements ; ils ont vécu par l'intermédiaire de la génération qui les a précédés, un peu comme certains enfants d'aujourd'hui entendent parler des drames de la guerre par la génération précédente. Ils se trouvent aussi dans des conditions très favorables pour le travail intellectuel ; et, en même temps, ils ont l'expérience vécue de cette période privilégiée.

Maintenant, cette période de la Révolution française, c'est à la fois une immense explosion d'énergie et une sorte de désintégration de la société. D'où le sentiment qui hante tous les romantiques, qu'ils ont tous en commun, quelle que soit l'attitude qu'ils prennent en fin de compte, et leur attitude, par ailleurs, peut varier au cours d'une longue vie : qu'il leur faut faire face aux problèmes que pose la reconstruction d'une société sur des bases inédites. C'est de là que naît une prise de conscience qui leur donne une profonde originalité. Alain raconte que, lorsqu'un étranger lui a posé la question : « Qu'y a-t-il dans Le Lys dans la vallée ? », il lui a répondu : « C'est l'histoire des Cent jours vue d'un château de la Loire ». Ce n'est pas tout à fait vrai, en ce sens que l'histoire du roman dépasse les Cent jours, chronologiquement ; et en ce sens aussi que c'est d'un château de l'Indre qu'il s'agit plutôt que d'un château de la Loire. Mais, au fond, ce qu'Alain veut dire, c'est que le drame personnel ne peut se nouer que parce qu'il y a ce qu'Alain appelle « la convulsion de société » ; c'est la convulsion de société qui donne une intensité et des dimensions nouvelles à ces conflits, à ces problèmes permanents de l'humanité.

Cette époque romantique s'est donc trouvée dans un moment d'une intensité particulière et qui a éclairé toute sa vie (de ce point de vue, cela peut rappeler l'expérience des grandes guerres mondiales avec toutes leurs séquelles), et c'est cela qui lui a donné ce sentiment d'« avant », et d'« après », ce sentiment d'une sorte de coupure dans l'histoire. Avant, c'est l'ancien régime ou c'est le Moyen Age, (qui est distingué de l'antiquité parce que celle-ci apparaissait comme liée à l'ancien régime). Il s'agit donc d'une prise de conscience tout à fait nouvelle, non seulement du présent, mais, à la lumière de ce présent, du passé, qui, comme le diront les romantiques eux-mêmes, éclaire l'avenir. D'où une prise de conscience de l'histoire d'une richesse, d'une intensité extraordinaires.

A côté de cette prise de conscience de l'histoire, il y a aussi le renouvellement, et même (on ose à peine employer le mot), la nais-

sance du roman. Auparavant, le roman existe, certes ; il est intéressant ; mais enfin quelle renaissance, au sens propre du terme : quelle vie nouvelle pour le genre qui devient l'épopée des temps modernes !

Tout cela va donc bien au-delà, à mon avis, du dilemme classiques-romantiques ; ou alors il faut donner à l'opposition de ces deux termes qui se posent en s'opposant une profondeur, une richesse qu'impliquent tous les conflits de l'époque. Cela va bien au-delà même de l'histoire et du roman qui sont, dans une large mesure, des genres nouveaux : il y a l'allure prise par la chanson, celle de Béranger qui est renouvelée essentiellement par la politique, par l'allusion à l'actualité : il y a ce qu'un jeune contemporain, Charles de Rémusat, a appelé « l'empire du mélodrame » ; ensuite, il y a le feuilleton ; pensez à des œuvres comme celles d'Alexandre Dumas ou d'Eugène Sue. On se trouve en face d'une sorte de transgression de toutes les forces de la vie dans les genres littéraires. C'est là une révolution qui prolonge la Révolution proprement dite.

Mais aussi, ce qui fait, je crois, l'importance du romantisme, c'est que sans doute ce moment privilégié ne pouvait pas se prolonger. Il a cessé assez tôt. Déjà en 1851, il est presque éteint, presque amorti. Seulement, d'une certaine manière, la révolution romantique, tout comme la Révolution française à laquelle elle se trouve indissolublement liée, a ouvert une époque, une série de réactions en chaîne qui n'est pas encore complètement achevée.

C'est ce qui fait l'actualité du romantisme et, dans une certaine mesure, de la politique romantique. Une notion comme la « modernité », exprimée sous le Second Empire, cette idée qui est, je crois, des Goncourt, que la littérature française commence à Balzac, est excessive ; mais il y a tout de même une certaine actualité de la réalité française, une certaine problématique de la littérature comme de la politique qui commence à cette époque. On peut en chercher les raisons : des thèmes qui nous sont maintenant familiers : croissance économique, division de la société non plus en ordres, mais en classes, par conséquent questions du renouvellement des régimes politiques, tout cela commence à se faire sentir et n'a pas cessé de se faire sentir, avec toutes les conséquences que cela entraîne (place du peuple, place de la femme, place de la jeunesse, dans la société). Bref, cette réflexion de Tocqueville qu'à partir du romantisme et de la Révolution ont commencé des marées qui, se succédant, ne connaissent pas encore de reflux, reste profondément vraie. C'est là l'intérêt très puissant de cette époque, intérêt qui est demeuré actuel.

Maintenant, ce qui serait sans doute très difficile, mais très suggestif, serait de marquer la lenteur de la diffusion, la résistance des inerties à la diffusion de toutes ces nouveautés. Mais les domaines

sont assez vastes, où l'on peut étudier, déjà, dans toute leur ampleur, dans toutes leurs dimensions, ces phénomènes sociaux, qu'il s'agisse de littérature, d'art ou de politique. Bien entendu, il y a l'étude des thèmes, l'étude des idées, l'étude de la tonalité qu'on donne à l'expression des sentiments. Il y a aussi — c'est plus nouveau, et c'est pourquoi j'ai été enchanté, sans être très surpris, d'apprendre qu'un colloque de lexicologie politique était en préparation ici-même — l'étude de la langue elle-même. Car, par l'évolution de la langue on pourrait dire que les générations avouent ce que jusqu'alors elles cachaient ou dont elles n'avaient pas une pleine conscience. Enfin, il y a l'étude de la sociologie littéraire, l'étude des conditions dans lesquelles la société place l'auteur, l'artiste, l'homme politique, l'étude des techniques de diffusion. Cela peut paraître très modeste aujourd'hui, mais il est bien évident que l'essor extraordinaire de la presse, l'essor de l'édition, les conditions nouvelles de l'illustration, sont autant de facteurs qui ont joué un grand rôle dans ce qu'on pourrait appeler le phénomène romantique sous tous ses aspects. Mais, bien entendu, à côté de la multiplication et de l'approfondissement du perfectionnement de toutes ces techniques positives, empiriques, il est certain aussi que l'étude traditionnelle, l'étude littéraire au sens où elle se concentre sur l'esprit humain, où elle fait communiquer un esprit d'aujourd'hui avec un esprit d'un passé proche, dont les problèmes sont assez parents, conserve sa valeur.

Je voudrais terminer en vous rappelant un souvenir qui m'est d'ailleurs agréable. C'est la soutenance de thèse de Jean-Hervé Donnard, qui s'était efforcé de montrer par des recherches très poussées d'archives et de presse que Balzac s'inspirait de thèmes extrêmement précis. A la vérité — et je crois que des recherches encore plus multipliées, plus profondes le montrent de mieux en mieux — un vrai créateur ne se livre pas à une succession de clefs, il ne transpose pas tels quels les phénomènes de la vie réelle. Seulement ce qui justifie ces recherches qui se multiplient aujourd'hui et qui sont très heureuses, c'est que, s'il n'y avait pas eu tous ces phénomènes réels, concrets, historiques, politiques dont les archives, les journaux de l'époque nous gardent la trace assurée, très certainement la création littéraire, l'alchimie de la création ne seraient pas produites de la même manière.

C'est pourquoi, quels que soient en fin de compte le domaine de recherches que vous avez choisi, le tempérament avec lequel vous développez, tout cela est légitime et je crois que l'on ne peut que se féliciter de la variété qui maintient à la fois la tradition tout en développant, dans les sens les plus divers, la nouveauté.

1. Les premières années de la vie sont les plus importantes pour le développement physique et mental de l'enfant. Une bonne alimentation et un environnement stimulant sont essentiels à cette phase.

LA DROITE FACE AU MONDE MODERNE

Le monde moderne est en constante évolution. Les technologies avancées ont révolutionné notre façon de vivre, de travailler et de nous divertir. Cependant, ces progrès ne doivent pas nous faire perdre de vue les valeurs fondamentales qui ont permis à l'humanité de prospérer à travers les siècles. L'équilibre entre innovation et tradition est la clé pour relever les défis du futur.

En ce début de siècle, nous sommes témoins d'une véritable révolution numérique. L'intelligence artificielle, la réalité virtuelle et les objets connectés ont ouvert de nouvelles perspectives. Mais, parallèlement, nous constatons une prise de conscience croissante des enjeux environnementaux et sociaux. Le développement durable n'est plus une simple option, mais une nécessité absolue pour garantir un avenir meilleur à tous.

Il est donc primordial de repenser nos modèles économiques et sociaux. Nous devons privilégier l'innovation responsable, qui prend en compte l'impact de nos actions sur la planète et sur nos concitoyens. Le dialogue et la coopération sont les bases d'une société plus juste et plus résiliente.

En conclusion, le monde moderne offre de grandes opportunités, mais il nous impose également de lourdes responsabilités. C'est à nous de choisir la voie à suivre et de construire un monde où le progrès et l'équité vont de pair.

LA NOTION D'HOMME SOCIAL CHEZ BONALD

DU HAUT de ses « verts pâturages », Louis de Bonald doit éprouver quelque surprise à entendre son nom ouvrir notre colloque universitaire. Certes, mon compatriote rouergat — je dirais même mon « glorieux voisin de rue » — avait accepté, non sans s'être fait tirer l'oreille, de figurer au premier grand Conseil de l'Université napoléonienne, mais toutes ses nostalgies allaient dans le sens des Facultés d'Ancien Régime, que d'ailleurs il n'avait pas fréquentées. Ironie mise à part, ce petit trait prend valeur symbolique pour notre propos qui consiste à étudier la notion d'*homme social* chez Bonald. L'histoire en effet n'est pas à une ruse près avec les notions forgées ou remaniées par un autodidacte qui tient de l'apologiste et du sociologue avant l'heure, du moraliste et du philosophe politique, du publiciste et du méditatif. Alexandre Koyre conclut en ces termes un vigoureux article consacré à Bonald¹ :

« Ce qu'il ne pouvait pas prévoir, c'est que cent ans après lui, des représentants de la pensée démocratique (...) proclameraient l'inexistence de l'individu — ou presque — et la primauté du social, chercheraient dans les formes et les traditions de la société la source de notre morale et des catégories de notre pensée et soumettraient à une critique violente "l'atomisme abstrait de l'individualisme plat de la démocratie formelle" en lui opposant une conception nouvelle d'une démocratie nouvelle et réelle, fondée sur l'homme réel, l'homme pris dans sa réalité concrète, dans son métier, dans son travail, dans ses fonctions sociales. »

Maxime Leroy, sans jouer aux transpositions historiques avait émis une hypothèse analogue, attribuant à Bonald un rôle déterminant dans la formation du concept de l'homme social².

Ce qui frappe, au premier contact dans les textes exprimant la notion d'homme social, c'est leur régularité tout au long de l'œuvre bonaldienne, et leur ton de relative sérénité. Il en va autrement pour la notion de *société civile* par exemple, qui permet à Bonald d'unir indissolublement société politique et société religieuse, mais qui disparaît de son écriture sitôt rédigée la première œuvre, la *Théorie du pouvoir* (1796) ou encore pour la notion de *Nature* qui désigne

1. *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, A. Colin, 1961, p. 133.

2. « Les précurseurs français du socialisme », *Temps présent*, 1948, p. 99, et *Histoire des idées sociales en France*, Gallimard, 1950, t. II, p. 140.

l'homme et la société parvenus à maturité, et donne lieu à un implacable combat sémantique contre les écrits de Rousseau et d'Holbach. Dans la *Théorie du pouvoir* comme dans la dernière publication, les *Méditations politiques tirées de l'Évangile* (1830), dans les écrits inédits tel qu'un vaste traité *Du Pouvoir et du devoir dans la société* (postérieur à 1830), l'homme est constamment défini comme être social, il est investi de cet attribut comme d'une évidence, il est social « de la naissance au tombeau », il est constitué social par « nécessité », c'est-à-dire par volonté providentielle.

Pour convenir avec Maxime Leroy qu'il s'agit là d'une découverte notionnelle, (voire d'une innovation sémantique), il faudrait procéder à une plus vaste enquête que celle que j'ai pu effectuer dans les grands dictionnaires et quelques écrits de la fin du XVIII^e siècle. La table de matières de l'*Encyclopédie* (1780) persévère à considérer social comme d'introduction récente mais le relie uniquement à « Contrat ».

L'*Encyclopédie*, comme Trévoux, insiste davantage sur *sociable* et *sociabilité*. Tandis que Trévoux déclare « l'homme naturellement sociable », l'*Encyclopédie* (t. XV) fait retentir une note plus (...) religieuse : « [Notre] sociabilité est conforme à la volonté de Dieu ». L'homme était sociable, Bonald décide de le dire social. Ce faisant il croit déposséder Rousseau, éliminer toute conception contractuelle, et restaurer, sinon fonder une anthropologie socio-religieuse.

Voyons tout d'abord les procédés d'écriture. Je me contenterai de deux textes qui traduisent assez bien les structures typiques du discours bonaldien.

Le premier est extrait de la première partie de la *Théorie du pouvoir* (t. I, p. 144) : « Ainsi la philosophie qui est la sagesse de l'homme et non celle de la société, c'est-à-dire la sagesse de l'homme dépravé, et non la sagesse de l'homme social ou perfectionné, veut ramener l'homme intelligent à la religion naturelle et l'homme physique à la société naturelle ou famille ».

La *philosophie moderne* : nous savons par les cahiers de lecture, rédigés par Bonald émigré en Suisse, qu'en sus des historiens anglais (Darlymple, Hume, Robertson) et de Bossuet, l'*Esprit des lois* de Montesquieu, le *Discours sur [...] l'inégalité*, les *Lettres écrites de la montagne* et le *Contrat social* de Rousseau, provoquent ou précipitent les méditations de notre solitaire. Mais plus encore que Rousseau et Montesquieu « la philosophie moderne » est un certain air du temps tel que Bonald peut le capter. Plutôt qu'à un système élaboré, celui-ci s'en prend aux idéologies, plutôt même aux phraséologies qui lui paraissent courantes. Il a besoin d'adversaires, les nomme au hasard de ses lectures ou réminiscences ; dans le texte présent, c'est Rousseau qui semble faire davantage les frais de l'opération.

La *philosophie moderne* [qui] est sagesse de l'homme et non celle de la société, c'est-à-dire sagesse de l'homme dépravé et non sagesse de l'homme social ou perfectionné... : deux procédés d'écriture s'impliquent ; le parallélisme des assertions et à l'intérieur de chacune

d'elles l'opposition terme à terme. Tous deux sont révélateurs du discours bonaldien ; le second surtout nous intéresse.

Sagesse de l'homme et non celle de la société : l'opposition ne joue pas principalement entre deux réalités, qui seraient l'homme individuel, et la collectivité, mais entre une désignation indue (l'homme entre guillemets, le soi-disant homme) et une réalité indiscutable (la société). Bonald entend combattre à la fois pour la rectitude de la dénomination et pour le donné positif, contre tout artifice verbal et toute création abstraite. Aussi va-t-il poursuivre le combat sémantique grâce au jeu des équivalences : *c'est-à-dire la sagesse de l'homme dépravé...* L'homme dont croit parler la « philosophie moderne » (à savoir Rousseau), loin d'être l'homme en soi n'est, selon la réalité historique, qu'un homme à l'état brut, un homme « dépravé ». Plus tard, dans la trilogie des ouvrages publiés entre 1800 et 1802 (*Essai analytique, Du Divorce, la Législation primitive*), Bonald explicitera comme trois phases anthropologiques : l'état natif, l'état naturel ou perfectionné, l'état corrompu. Dans le texte présent le natif et le corrompu fusionnent dans le dépravé. Réminiscences de Hobbes, schème du péché originel ? Tout est possible. Plus directement Bonald vise à retourner contre Rousseau, contre l'homme de Rousseau, l'attribut de dépravé ! Et par ce transfert, à délivrer la société du pouvoir dépravant dont l'aurait chargée l'adversaire Rousseau.

La sagesse de l'homme social ou perfectionné... Nous y sommes, ou presque. Ce n'est pas encore une attribution constitutive de l'homme. Cela paraît être identification historique entre l'homme social et l'homme éduqué, perfectionné par la société. Mais le jeu des équivalences entre l'assertion précédente portant sur la société et celle-ci portant sur l'homme social tend à maintenir ces deux notions dans une sorte d'indistinction foncière.

La suite de ce premier texte risque de compliquer inutilement nos analyses. Elle fait intervenir la notion de nature, liée à la famille et à la religion primitive, et par là soulève de sérieuses difficultés pour l'interprétation d'une pensée qui tend habituellement à définir, la nature en termes de perfection historique.

Le second texte nous introduit au cœur du problème. Il est extrait de la seconde partie de la *Théorie du pouvoir* (II, p. 254), partie qui traite davantage des sociétés religieuses : « L'homme peut être libre comme homme intelligent ou religieux, et libre comme homme physique et politique : donc il y a pour l'homme une liberté religieuse et une liberté physique. La réunion de ces deux états de liberté constitue la liberté civile : comme la réunion de la société religieuse et de la société physique constitue la société civile, comme la réunion de l'homme intelligent et de l'homme physique constitue l'homme social ou civil ».

Le discours progresse à la manière d'une opération algébrique et d'un calcul de proportions, procédés fréquents chez Bonald :
Liberté politique + liberté religieuse = *liberté civile*

Société politique + société religieuse = *société civile*
 Homme physique (politique) + homme intelligent (religieux)
 = *homme social ou civil*

Rappelons simplement que notre auteur définit la liberté en termes d'intégration sociale et le civil comme constitué par l'union indissoluble du politique et du religieux³. Retenons pour notre propos les termes : *homme social ou civil*. Le civil ne fait que souligner l'équivalence entre la proposition concernant l'homme et la précédente concernant la société civile. L'homme social réunit les attributs d'« intelligent » (ou religieux) et de « physique » (ou politique). La notion d'homme social opère résolument la synthèse anthropologique. L'homme se définit comme un être indissolublement religieux et politique, c'est-à-dire comme un être social. Pour aboutir à cette définition, le raisonnement a procédé par additions et proportions, synonymies et parallélismes ; tous ces procédés tiennent lieu chez Bonald d'implications dialectiques. Plus exactement ils représentent sa manière d'exprimer et d'instaurer les implications qu'il entrevoit. L'autodidacte dispose d'un registre conceptuel limité : la passion algébrique traduit souvent chez lui un conflit âpre et sourd avec ses propres limites expressives et discursives.

Les deux textes que nous venons d'analyser brièvement nous montrent Bonald en travail de découverte, et de formulation. Toute l'œuvre tant publiée qu'inédite va être, sur le mode de l'évidence, jalonnée d'assertions telles que : « La religion doit s'emparer de l'homme social à sa naissance et le suivre jusqu'au tombeau » (*Théorie du pouvoir*, I, p. 171), ou encore : « L'homme membre de la société, ne peut, ne doit avoir d'autre volonté que celle du corps social ou de la société dont il est membre : donc la volonté de l'homme social ou de l'homme en société n'est que la volonté de la société » (*Théorie du pouvoir*, II, p. 268) ; « La perfection est l'état conforme à la nature de l'homme social » (*Théorie de l'éducation sociale*, p. 369). Enfin : « La facilité avec laquelle s'est propagée le christianisme... [prouve] qu'il y a dans les croyances même les plus mystérieuses, quelque chose qui s'assimile (en italique dans le texte) aux pensées, aux sentiments de l'homme social, même à son insu, pour les éclairer et les diriger » (*Démonstration philosophique du principe constructif des sociétés*, p. 446).

*
 **

A défaut de développements, voici quelques brèves conclusions. En choisissant délibérément de dire « l'homme social » Bonald a voulu s'élever au-dessus (ou revenir en deçà) d'une conception purement contractuelle ou conventionnelle des relations entre les hommes ; il a voulu intégrer les rapports sociaux et publics à la constitution même de l'homme.

3. Uniquement dans son premier ouvrage, la *Théorie du pouvoir*.

La vraie liberté se définit par l'intégration sociale (dirions-nous aujourd'hui) et se réalise en elle. Les opérations algébriques, les équivalences renvoient à une triple implication : société, liberté, homme social. La société « vraie » (politique et religieuse) libère l'homme ; la liberté vraie est le plein consentement à la volonté sociale ; l'homme n'est vraiment libre qu'en étant social.

Dans la masse des textes concernant l'homme social, une dominante est perceptible : la référence religieuse. « L'homme social » est par excellence le vis-à-vis de Dieu. Il est créé social, doté du langage et, par là, de la législation primitive. En retour l'homme social se donne à Dieu à travers le sacrifice. Dieu et l'homme social font alliance : la venue du médiateur Jésus-Christ, son œuvre évangélique sont rapportées en terme d'exemplarité.

Le sauveur a voulu endosser toutes les situations de l'homme social. Aussi la société religieuse conforme au dessein providentiel et au modèle évangélique, ne peut être que l'Eglise catholique destinée à saisir l'homme social dans sa totalité et dotée du sacrifice social par excellence, le sacrifice eucharistique (je me permets de faire remarquer à ce sujet que le gentilhomme gallican interviendra souvent pour modérer « in praxi » les élans théocratiques...).

En définitive par la notion d'homme social, Bonald noue étroitement une anthropologie et une apologétique. Le donné social des interventions divines trouve sa réplique dans l'agir social de l'homme.

Lorsqu'un penseur a forgé une notion de valeur universelle et l'a jetée dans le dialogue historique, il en reste rarement le maître. Aux historiens attachés aux décades suivantes de suivre la fortune de la notion d'homme social, fortune que Bonald n'avait guère prévue. Sur un seul point sans doute, il se serait rassuré sinon reconnu : la notion d'homme social allait servir de catalyseur à de sérieux travaux théologiques en Allemagne puis en France, travaux de Moelher sur l'Eglise, du P. de Lubac sur le catholicisme, etc. Du reste n'avait-elle pas marqué fortement les écrits de l'équipe menaisienne ? Mais ces derniers, disciples directs, ou les premiers bénéficiaires par voie indirecte, auront donné à une notion nouvelle, un esprit et un contexte novateurs.

FABRE D'OLIVET PROTESTANT ET THÉOCRATE

POUR ILLUSTRER le romantisme de droite au début de la Restauration, j'ai choisi l'œuvre de Fabre d'Olivet, non seulement parce que l'auteur reste inconnu... malgré mes efforts pour le faire connaître, mais surtout parce que sa position politique invite à la réflexion par sa singularité même.

Fabre d'Olivet, protestant d'origine, jacobin jusqu'en 1791, se convertit à la théosophie au temps de la Terreur, puis se considérant comme une victime de Bonaparte, s'affirma théocrate au temps de la Restauration.

Lui qui ne s'était jamais mêlé de politique, il est le premier surpris de se passionner pour ces problèmes après 1820. « Tout le monde est occupé de politique », déclare-t-il dans le préambule de son essai *De l'État social de l'homme* qu'il publie en 1822, confirmant ainsi la remarque de R. Bray dans sa *Chronologie du romantisme* : « L'assassinat du duc de Berry en 1820 et la réaction qui s'ensuivit donnent à la politique une importance nouvelle » ; et cet essai s'inscrit en effet parmi une foule d'autres, relevant de toutes les tendances, ayant pour auteurs Maistre, Barante, Guizot, Saint-Simon, Fourier, Courier, Montlosier.

Nous ne serons pas surpris que sa réflexion politique se rattache à tout un système du monde, qui se fonde lui-même sur la connaissance de la tradition, et moins encore que la triade ou le ternaire régissent ce système. De Saint-Martin à Saint-Simon, les variations sur le ternaire caractérisent les spéculations de cette époque, et Bonald, qui égale Fabre d'Olivet en matière d'étymologie, estime que le nombre trois doit régir toute la nature, puisque se retrouve dans le mot *Etre* la syllabe *tre* qui est la même chose que *ter*.

Nous serons surpris, mais nous ne devrions pas l'être, que ce protestant des Cévennes soit un partisan de la théocratie, ou qu'il garde des philosophes du siècle des lumières leur vision du monde progressiste.

Mais s'il n'est pas un prophète du passé, si à l'instar de Ballanche, ce traditionaliste est un traditionaliste libéral, il s'oppose au théosophe lyonnais, parce qu'il refuse toute concession au plébéianisme et qu'il garde des initiations antiques la conviction que l'inégalité des âmes est le fondement de toute vie spirituelle.

De son système théosophique, je ne retiendrai aujourd'hui que le point de départ. Il y a *trois puissances* de l'univers : la Providence, le Destin, la Volonté. Tout ici-bas s'explique par le jeu des trois puissances, qui correspondent à la nature même de l'homme. On doit rejeter la formule que Viatte s'obstine à employer pour désigner ce système : une métaphysique du destin. Au contraire, le sous-titre des *Soirées de Saint-Petersbourg* définit parfaitement l'objectif du théosophe : le gouvernement temporel de la Providence.

Aux trois puissances correspondent trois régimes politiques, qui se présentaient à l'état pur dans l'antiquité : la théocratie, régime providentiel, la république, régime fatidique, la monarchie, régime volitif. Un régime ne peut durer que si chaque puissance contribue à l'harmonie de l'ensemble, et plus précisément que si la Providence sert de contrepoids aux empiètements du Destin et de la Volonté. Or, les hommes n'ont pas voulu faire à la Providence sa part, et c'est là le drame du monde moderne. Ils ont cru pouvoir instaurer des régimes de compromis ; ils ont conçu l'idée singulière de tenter la fusion de la Volonté et du Destin, de manière à obtenir un amalgame.

Fabre d'Olivet décrit deux types d'amalgame, celui qui a été réalisé en Angleterre, celui qui a été réalisé en France. Il insiste tour à tour sur la différence entre les deux régimes, sur la supériorité du régime anglais, sur l'impossibilité de transplanter en France le régime anglais, prenant ainsi ses distances à l'égard de Montesquieu, et surtout de M^{me} de Staël, pour qui il nourrit cependant une respectueuse admiration.

Pour désigner le régime anglais, il utilise le mot peu élégant d'emporocratie. Dans la monarchie selon la Charte, le principe monarchique est mitigé par le républicain ; dans le régime anglais, le principe républicain est mitigé par le monarchique. En Angleterre, le peuple est souverain, et le roi est son mandataire. En France, le roi est déclaré tel, par la grâce de Dieu et en vertu de la Constitution.

La France, qui est un pays agricole et militaire, ne saurait recevoir le régime anglais, car l'emporocratie suppose un état commerçant et maritime.

Ces deux régimes sont loin d'être parfaits. L'emporocratie entraîne avec elle la misère du peuple et l'immoralité des hautes classes. Quant à la monarchie selon la Charte, elle n'est pas viable, en dépit d'une tranquillité apparente. C'est que l'emporocratie possède ce que le théoricien appelle un ressort. Le commerce jouant le principal rôle dans ce gouvernement, ce ressort est le crédit. La monarchie selon la charte n'a pas de ressort.

« La loi est ici le résultat de deux puissances, l'une qui la propose et l'autre qui la sanctionne ; mais tandis que cette proposition et cette sanction paraissent simples, elles ne le sont pas... ». La proposition est faite par un monarque non responsable, par un ministre responsable. Quant à la sanction, elle est plus complexe encore, puisque la puissance qui sanctionne n'est pas le peuple, mais ses représentants partagés en deux Chambres, l'une composée de pairs nommés par

le roi à l'origine, l'autre composée de députés élus par des collègues électoraux. La sanction non seulement est double, mais encore l'une est indépendante du peuple et du roi puisqu'elle émane d'un corps inamovible, l'autre dépend du peuple et est toujours influencée par le roi. Fabre d'Olivet ironise à plaisir : « Quoi de plus beau... quoi de plus noble... quoi de mieux imaginé que ce système... Cette scission en deux Chambres, l'une héréditaire et l'autre élective, n'est-elle pas le fruit de la plus heureuse combinaison, puisqu'elle offre la possibilité de résister à l'opinion ou de s'y soumettre à propos ?... Pourquoi donc une si belle machine politique ne marche-t-elle pas ? Précisément, parce que c'est une machine ».

Ailleurs, il montrera avec la même netteté que la position d'un ministre constitutionnel est intenable. « Il semble, dans ces gouvernements, qu'il y ait une sorte de honte d'être de l'avis des ministres, et de les soutenir. L'esprit qui les anime, quelque pur et désintéressé qu'il puisse être, porte toujours un caractère d'obscurité et de ruse qui arme d'avance contre lui ».

Dès lors, la monarchie selon la Charte est, comme l'amour d'Eva, toujours menacée : « A la moindre secousse, elle tombera ». L'ambition d'un monarque absolu, l'intérêt d'une monarchie constitutionnelle sur le plan extérieur, suffiront à la faire trembler. Et, à l'intérieur, si le roi constitutionnel aime la gloire, il ne peut que revenir à un régime absolutiste ; s'il a l'âme d'un civil, il risque d'être renversé par un chef militaire ou un député, qui voudra instaurer la république. Mais — et c'est là une idée favorite du théosophe — de nos jours, il n'est plus de place pour une monarchie absolue ni pour une république pure. Pour substituer à la monarchie constitutionnelle, une démocratie authentique il faudrait rétablir l'esclavage ; pour substituer à la monarchie constitutionnelle un despotisme absolu, il faudrait instaurer la Terreur. Le théosophe, convaincu du progrès des lumières, estime naïvement que l'opinion s'opposerait à ces mesures extrêmes, qui n'en demeurent pas moins des conditions sine qua non. C'est pourquoi un coup d'état transformerait le régime de la Charte en emporocratie ou en empire militaire. On ne peut qu'admirer la lucidité du théosophe qui prévoit aussi bien le régime de Louis-Philippe que celui de Napoléon III.

Que faire donc pour sauver la France ? La collaboration des libéraux et des royalistes est une chimère. On ne réunit pas deux extrêmes. Quoiqu'ils paraissent demander tous la même chose : une monarchie constitutionnelle, ils ne sauraient s'accorder, les libéraux voulant que dans cette monarchie constitutionnelle, tout soit de fait et légal, les royalistes prétendant que tout y soit légitime et de droit. Les royalistes admettent les universaux que les libéraux rejettent. Pour ceux-là, l'humanité, la royauté, la magistrature sont des choses qu'ils connaissent préexistantes aux hommes, aux rois, aux magistrats et posées par le destin pour en déterminer l'existence nécessaire. Les libéraux placent la légitimité dans l'hérédité, alors que pour les royalistes, c'est la légitimité qui consacre l'hérédité. Ainsi, libéraux

et royalistes se trouvent amenés par la marche universelle des choses à cette situation singulière, qu'ils ne peuvent ni triompher absolument les uns des autres... ni se réunir ensemble pour constituer un gouvernement mixte permanent.

Si, il est un point sur lequel ils seraient d'accord : ils rejetteraient les moyens indispensables à la marche du gouvernement que leur propose le théosophe.

Fabre d'Olivet envisage en effet trois solutions :

1. Le fonctionnement du régime anglais tient, nous l'avons dit, à l'existence d'un ressort : le crédit qu'il reçoit, précisons-le ici, de la puissance commerciale qui est *hors de lui*.

Ne pourrait-on pas trouver un ressort pour la monarchie, selon la Charte ? Oui, à condition de le chercher dans cela même qui a opéré le mélange entre monarchie et république, à savoir la loi, la Charte. Qu'on place la loi politique au-dessus de toutes les institutions qui en émanent, en lui donnant un organe indépendant de toute autre autorité. Que l'on institue un grand justicier, magistrat suprême, inamovible, président de toutes les cours souveraines. De la sorte, il y aura *trois* pouvoirs dans la monarchie constitutionnelle, et la puissance de la judicature, indépendante des deux autres, « véritable création de la Raison humaine », en fera marcher l'ouvrage politique. Mais le théosophe ajoute aussitôt : « Dieu me garde de conseiller jamais d'en faire usage. Ce ressort est dangereux, parce qu'il est susceptible de donner une impulsion trop forte ».

2. Le théosophe sait en effet que seule l'intervention de la Providence peut assurer la marche d'un état, mais il voit bien que dans une monarchie constitutionnelle, ni les uns ni les autres ne veulent faire à la Providence sa place. Les libéraux, hostiles à toute connivence entre religion et gouvernement, souhaitent proclamer la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Le théosophe verrait peut-être d'un plus mauvais œil l'attitude des royalistes, car s'ils cherchent à assurer la domination d'un culte exclusif, ils ont tendance à penser que la religion est bonne pour le peuple, et leur gouvernement ne fait entrer l'idée de Dieu dans aucun de ses actes politiques. « La loi qui le constitue et qui en émane est *athée*, comme l'a judicieusement observé, déclare Fabre d'Olivet, un des plus orthodoxes écrivains parmi les catholiques (périphrase qui constitue une énigme étant donné la date : j'opterai pour ma part pour Lamennais). S'il y avait un choix à faire entre ces deux alternatives de mettre la force de la religion ou dans le gouvernement ou dans le peuple, il ne faudrait pas hésiter à la mettre dans le gouvernement ».

Comment introduire l'action providentielle dans le gouvernement ? Ici le théosophe observe qu'il est plus facile de faire sa place à la Providence dans une république ou dans une monarchie absolue que dans une monarchie constitutionnelle. En effet, dans un régime où une puissance domine, — que ce soit le Destin ou la Volonté — la Providence peut s'allier avec le principe exclusif contre le principe exclu, tandis que dans les régimes mixtes où les deux puissances ont

conclu un accord momentané, la Providence ne peut être admise que comme forme impuissante, ou — pis encore — les deux puissances s'accordent pour l'exclure.

C'est pourquoi dans la pratique, le théosophe aura partie liée avec les ultras. On sait qu'après la publication du premier tome de *l'Essai sur l'indifférence*, les fondateurs de *Conservateur* dépêchèrent Vitrolles (l'auteur de la *Note secrète* dont Stendhal a raconté dans *le Rouge et le noir* l'histoire romancée) auprès de Lamennais pour lui demander de se joindre à eux. Nous constatons que Fabre d'Olivet se lia avec le même Vitrolles, qu'il partagea l'antipathie du baron à l'égard de Villèle, qu'il fonda de grandes espérances sur le changement de monarque : c'est ainsi qu'il publia en 1824, sans modifier autre chose que l'entête, l'essai de 1822 *De L'Etat social de l'homme* sous le titre plus expressif *Histoire philosophique du genre humain*. Mais il n'eut pas plus de succès en 1824 qu'en 1822, car, comme tant d'autres, il fut déçu par le maintien de Villèle au pouvoir, et l'échec du favori de Charles X qui, au lieu de devenir Premier ministre, n'obtint, selon la formule de Forgues, son biographe, que le privilège d'être politiquement l'homme le plus haï de son temps.

3. Aux yeux du théosophe ce n'aurait été du reste qu'un pis-aller, puisqu'il n'y a de gouvernement durable que celui qui laisse libre accès à l'action providentielle. Pour Fabre d'Olivet, cette panacée existe : la théocratie. Mais le traditionaliste toujours sensible à l'évolution historique, n'est pas assez naïf pour prôner le recours à la théocratie pure où le roi-pontife régissait le peuple au nom de Dieu seul. Comme tous ses contemporains il est épris d'harmonie : il importe moins d'exclure que d'équilibrer. La théocratie dont il rêve sera donc unitaire, comprenons qu'elle ne sera pas seulement providentielle, mais fatidique et volitive à la fois, qu'elle correspondra aux trois puissances de l'univers comme aux trois sphères de la vie humaine.

C'est ainsi que le protestant des Cévennes, le neveu de « l'honnête criminel », ce martyr pour la foi dont les malheurs firent pleurer les âmes sensibles, en vient à souhaiter la nomination d'un pontife suprême, et même à accepter l'idée que le pape régnant pourrait être appelé à jouer ce rôle. Il ne faut pas se contenter de penser que Fabre aurait eu une illumination à la lecture de l'ouvrage de Maistre publié en 1819. Quiconque est familiarisé avec la notion de théocratie et son histoire est plutôt tenté de renverser le problème à la façon de R. Triomphe et de mettre l'accent sur les sources protestantes de Maistre. L'éloge de la papauté fut une caractéristique du crypto-catholicisme d'outre-Rhin. « De toute part, écrivait Lichtenberger définissant les courants religieux de l'Allemagne au début du siècle, s'élèvent au sein du protestantisme des voix qui réclament l'union en une seule église évangélique des luthériens et des calvinistes ». Il se trouve même des théologiens de profession (comme Bolle) qui croient entrevoir après la période des divisions religieuses, l'avènement d'une ère de synthèse et espèrent la réconciliation finale

du protestantisme et du catholicisme en un « catholicisme spéculatif, positif, rationnel ». Ce sont là les dispositions qui se reflètent dans la religion de Novalis. Lavater déclare de son côté : « Nous vivons en un temps où, moins que jamais, l'on ne doit parler du catholicisme et du protestantisme comme de deux choses contradictoires ». Viatte a bien montré que le même élan se manifeste en France. Court de Gébelin prouvait déjà à la fin du XVIII^e siècle que le protestantisme pouvait être critiqué par les protestants, mais le plus remarquable est évidemment le rêve d'unité, rêve que favorisèrent et la Révolution, en créant une atmosphère de millenium, si sensible dans le théocratisme martiniste, et la personnalité exceptionnelle de Napoléon, qui sembla choisi par le ciel pour unifier l'Europe.

Comment réaliser le rêve d'union des Eglises ? Maistre, on le sait, crut longtemps que seules les sociétés secrètes pouvaient le faire aboutir. D'autres se tournèrent vers un prince, et c'est ainsi que M^{me} de Krudener mit ses espérances dans le tzar Alexandre. Fabre d'Olivet ne pardonna jamais à Napoléon de n'avoir pas été l'homme de la Providence, et de l'avoir obligé — après sa chute — à se tourner vers le comte d'Artois. Il tenta, semble-t-il, d'exposer à Corbières un plan « dont le but était de rattacher au parti du roi la plus grande partie des protestants de France ». Le comte d'Artois lui paraissait acquis à ses idées, mais le ministre refoula l'illuminé et le comte devenu roi, hélas, ne réalisa pas ses espérances.

Comme beaucoup d'initiés, Fabre d'Olivet se dérobe à l'instant de parler. Dans son *Histoire philosophique*, il renonce à divulguer le projet de législation théocratique qu'il a élaboré. La raison qu'il donne de cette dérobade est qu'on ne peut confier au public ce projet, car le public ne peut s'en emparer que pour le détruire. Il n'appartient qu'à un homme d'Etat, placé dans les circonstances les plus heureuses, à un monarque, à un ministre des autels revêtu d'un auguste caractère, d'en assurer les immenses résultats.

Parmi maintes réticences ou mines d'initié, nous apercevons quelques propositions nettes : que son projet, tout en rappelant la Sainte-Alliance, s'en distingue. Car « cette idée bien digne par sa grandeur de l'auguste monarque qui l'avait accueillie, n'a pu se renfermer dans le cadre diplomatique qu'on lui a donné, pour la raison que la politique seule avait façonné ce cadre ». C'est sur la vénération qu'inspirerait le chef sacerdotal représentant la Providence, que se fonderait tout l'ordre social. Mais il s'agit plus encore de « faire que les formes qu'on emploiera pour arriver à la reconnaissance du pontife participent à la fois de celle de la Providence, de la Volonté et du Destin ». Si l'union des Eglises entraîne les Etats-Unis d'Europe, comprenons bien que Fabre d'Olivet rêvait d'une Sainte Alliance d'origine pontificale et dans laquelle les peuples et non plus seulement les rois auraient voix au chapitre.

Autre idée : l'importance que le théosophe accorde au choix du siège pontifical, puisque nécessairement cette ville serait sainte

et inviolable. Je note qu'il ne se prononce pas contre Rome, mais qu'il ne propose pas d'autre nom.

Autre idée : en appelant la Providence dans les gouvernements des divers pays, il y aurait trois Chambres au lieu de deux. « On verrait renaître, comme par enchantement, les trois états des antiques celtes (...) les trois Chambres renfermeraient réellement les Etats généraux de la nation... »

L'ouvrage s'achève, comme il se doit, sur une vision unitaire sublime : un seul Dieu, un seul pontife et au-delà, un empire universel et une seule langue. Mais le pape de Fabre d'Olivet serait un pape moderniste, capable de faire à l'instar du théosophe, un distinguo entre les formes et l'essence de la religion, ou, à la manière de Hugo, entre les religions et la Religion.

Si le théosophe juge le moment extrêmement favorable pour passer à la réalisation de ce rêve, c'est qu'il estime en effet que tout s'use avec le temps, et les formes du culte comme le reste. Catholiques, protestants, orthodoxes, juifs, ne sont plus opposés pour des motifs religieux mais pour des motifs politiques : « Ménagez ces motifs politiques, et faites que la religion influe sur les cultes et non les cultes sur la religion, et ne doutez nullement du succès ».

Leroux nous a appris que « la philosophie de l'histoire consiste essentiellement dans la compréhension de l'unité ». On ne pourrait souhaiter illustration plus remarquable de cette idée : Fabre d'Olivet savait mieux qu'aucun autre que « la Providence marche toujours à l'unité ».

En revanche, à mesure que les problèmes sociaux deviendront les problèmes majeurs, le théocrate apparaîtra de moins en moins « récupérable », et même du côté des réactionnaires.

Cette histoire riche en paradoxes nous amène à constater qu'il fut récupéré par l'autre bord. Fabre d'Olivet passe pour une autorité en matière de traditions : il fut en quelque sorte le Guénon du romantisme.

Ballanche consacra un article à la traduction commentée du *Cain* de Byron que Fabre d'Olivet publia en 1823. A cette occasion, le théoricien de la *Palingénésie sociale*, effrayé aussi bien par l'athéisme du poète que par les excès des prophètes du passé déclare : « Si les pouvoirs de la société veulent s'obstiner dans les systèmes désastreux de M. de Maistre et de M. de Lamennais (à cette date Lamennais fait figure de réactionnaire borné), abolir toute pensée d'affranchissement pour les peuples, les contraindre à rester stationnaires comme dans l'ancien Orient, alors la pensée religieuse de lord Byron menacera d'envahir le monde, et la Providence sera obligée de livrer le genre humain à quelque épouvantable catastrophe pour le sauver ». Ballanche, décidé à sauver le monde, adaptera la théosophie libérale de Fabre d'Olivet à son époque et à ses croyances : il sera un Fabre d'Olivet catholique et social.

Mais la récupération la plus significative est celle à laquelle se livre le docteur Guépin, saint-simonien, auteur d'une *Philosophie du*

socialisme rédigée après la Révolution de 1830. Il n'ignore pas l'immense lacune que représente la pensée de Fabre d'Olivet, lacune que devaient combler Fourier et Saint-Simon. Mais lorsqu'il évoque les débuts du siècle, cette période palingénésique, il ne nous propose pas moins cette synthèse étonnante :

« Une pareille époque réclamait évidemment trois choses : 1°. la connaissance des traditions, seul moyen pour l'humanité de s'éclairer au flambeau du passé et de marcher sûrement vers l'avenir ; 2°. l'association de la religion, de la science et de la philosophie ; 3°. l'étude de la commune nouvelle. En d'autres termes, il importait d'unir pour l'œuvre d'avenir, les fils des socialistes, les disciples de J.-J. et de l'Encyclopédie, et les physiologistes, sous l'inspiration des traditions. Trois hommes entre tous ont eu les premiers mérites de cette grande œuvre : Fabre d'Olivet nous a fait connaître Moïse, Pythagore et les sanctuaires ; Fourier nous a dit bien mieux que Morelly, les lois économiques du travail et l'organisation de la commune de l'avenir ; Saint-Simon a été un lien encyclopédique (...) il a fait comprendre la liaison de la religion, de la science et de la philosophie... En eux, se trouvent en germe à un degré bien plus éminent que chez leurs prédécesseurs toutes les vérités auxquelles se rallient à ce jour les intelligences les plus puissantes de l'Europe. »

Au bout du compte, le nouveau christianisme de Saint-Simon s'est révélé moins vivace que le rêve œcuménique du théosophe.

L'INFLUENCE DU ROMANTISME SUR LE LÉGITIMISME SOUS LA MONARCHIE DE JUILLET

LES RAPPORTS entre le romantisme et le légitimisme s'entendent généralement dans le sens d'une influence du second sur le premier.

C'est surtout à l'époque de la Restauration que l'inspiration monarchique parut animer le mouvement romantique et la personnalité de Chateaubriand n'est pas étrangère à cette relation.

Nous voudrions présenter ou suggérer l'aspect inverse de ces rapports, l'influence du romantisme sur le légitimisme, à l'époque de la monarchie de Juillet.

Apprécier l'influence du romantisme sur la pensée ou sur l'activité des légitimistes supposerait une définition du romantisme qui n'est pas du ressort des historiens. « Il faudrait avoir perdu tout esprit de rigueur pour essayer de définir le romantisme » ; cette réflexion de Paul Valéry semble avoir paralysé la critique littéraire, au moins jusqu'à ces dernières années ; M. Gaétan Picon dans l'histoire de la littérature de la Pléiade, M. Jean Fabre dans l'introduction de *Lumière et romantisme*, sans définir expressément le romantisme en présentent les caractères et aussi les aspects complexes ou contradictoires : tous les deux mettent l'accent sur l'exaltation de l'individualité plus que sur l'irrationnel ; dans la mesure où le romantisme est moins présenté comme une réaction contre le rationalisme des Lumières, il apparaît ainsi moins profondément solidaire du traditionalisme ou du légitimisme.

Nous dirons que certains aspects seulement du romantisme ont pu influencer le légitimisme : le légitimisme que l'on peut tenter de définir autour de la notion de tradition, monarchique, religieuse, familiale, et autour de la notion de refus du régime de Juillet, refus plus profond de la société issue de l'époque révolutionnaire, refus du moins nominal, de la société bourgeoise ; fidélité au passé, à une certaine reconstruction du passé et refus du présent, de l'ordre établi (ordre politique du moins), ce qui devrait rapprocher le légitimisme après 1830 du non conformisme romantique¹.

1. Sur le légitimisme, cf. RÉMOND (René), *La Droite en France*, 1954, et notre étude, *Les Grands Notables en France (1840-1849), étude historique d'une psychologie sociale*, 1964, t. I, pp. 130-236.

Toutefois après 1830 ce refus du présent, du système politique n'est pas le fait seulement des légitimistes, c'est aussi le fait d'aspirations démocratiques ou socialistes, au moment où le romantisme — non pas évolue de la droite vers la gauche — mais traduit, à côté d'un état d'âme contre-révolutionnaire, un socialisme romantique et même un libéralisme romantique.

S'il y a divers romantismes en France même, il y a aussi divers légitimismes. Le légitimisme apparaît plus traditionaliste dans l'Ouest, plus contre-révolutionnaire dans le midi, plus catholique en Flandre, plus conservateur à Lyon. Ces caractères régionaux peuvent favoriser les influences réciproques, par exemple à Toulouse, l'Académie des Jeux floraux est un foyer à la fois romantique et légitimiste ; ils peuvent aussi les atténuer, à Lyon par exemple².

Le légitimisme, sous la monarchie de Juillet, apparaît comme une expression des résistances du particularisme provincial aux influences de la centralisation parisienne ; les aspects régionaux ont donc une importance primordiale et la presse provinciale légitimiste est l'une de nos principales sources.

Trois orientations de recherches se présentent : l'influence du romantisme sur le sentiment, sur l'idéologie, sur l'activité légitimiste.

I. LA FOI LÉGITIMISTE

Un des théoriciens du légitimisme, le comte d'Adhémar écrivait en 1843 : « L'opinion légitimiste est une conviction, mieux que cela une religion »³.

La fidélité au duc de Bordeaux, le petit-fils de Charles x, est le principal lien qui rattache entre elles les diverses fractions régionales ou sociales du légitimisme. Dans la mesure où le légitimisme est un sentiment, un tempérament bien plus qu'une idéologie, il est partagé par des éléments sociaux très divers ; à côté d'une noblesse légitimiste il y a une bourgeoisie légitimiste, à Toulouse, à Nîmes, à Marseille, à Lyon, à Lille ; il y a, plus encore, un peuple légitimiste, paysan dans l'Ouest, en Flandre, dans le Forez, artisan dans le midi languedocien ou provençal.

Cet élément populaire renforce le côté passionnel de l'opposition légitimiste, le rôle des symboles, l'importance du drapeau blanc, des portraits, des médailles, reliques monarchiques ou reliques religieuses.

Cet aspect passionnel est développé par les circonstances et aussi par l'ambiance romantique ; par les circonstances, car les légitimistes sont dans l'opposition, une opposition qui trouve son expression concrète dans la haine de Louis-Philippe et par extension dans un

2. Sur Toulouse, cf. FOURCASSIÉ (J.), *Une Ville à l'époque romantique : Toulouse*, 1935, et sur Lyon, TRÉNARD (L.), *Lyon de l'Encyclopédie au préromantisme*, 1958, 2 vol.

3. Comte d'ADHÉMAR, *Du Parti légitimiste en France*.

sentiment anti-bourgeois aisément développé dans la noblesse comme dans le peuple légitimiste. Cette communauté de haine provoqua la coalition des extrêmes, légitimistes et républicains, dans les villes du Midi, à Toulouse, à Montpellier, à Marseille.

Il y a, chez certains légitimistes, un sentiment de révolte, un certain sens démagogique qui a pu être influencé par l'ambiance romantique. Quand Georges Sand allait vivre dans son domaine de Nohant dans l'Indre⁴, elle était en bien meilleurs termes avec des aristocrates légitimistes comme le comte de Lancosme-Brèves qui l'intéressait à la passion des chevaux qu'avec les notabilités orléanistes. L'habitude de l'opposition, l'entente carlo-républicaine, amena de nombreux légitimistes, surtout parmi les jeunes, à passer du légitimisme au républicanisme sans transition. C'est une évolution que connurent beaucoup de romantiques sans qu'il soit aisé de discerner l'effet, de la cause.

Un deuxième sentiment dû aux circonstances et au romantisme, c'est la nostalgie ; nostalgie d'un régime qui n'est plus ; M. Pierre Moreau a écrit : « Le romantisme français a l'imagination catholique, il a eu le goût des pleurs », et il le rapproche du goût du repentir⁵. Or ce goût du repentir, de la purification, se retrouve chez beaucoup de légitimistes après 1830 sous la forme du refus de compromission avec le nouveau régime, de démission, de refus de serment. Cette abstention provoque un désœuvrement, un ennui qui favorise les sentiments romantiques dans la jeunesse légitimiste de province, le goût du rêve, tout un lyrisme qui a besoin de s'épancher.

Or, précisément nul ne pouvait mieux engendrer ces sentiments romantiques parmi ses partisans que l'objet de la fidélité légitimiste, le duc de Bordeaux. C'est « l'enfant du miracle », fils posthume du duc de Berry, assassiné quelques mois avant sa naissance : c'est un enfant, il a neuf ans en 1830 et sa santé est fragile. Sa personnalité effacée, l'insignifiance de son passé et de ses actes permettent de lui prêter les traits du souverain idéal ; c'est ce que firent les légitimistes en 1843 à l'occasion d'un voyage du jeune duc à Londres, le pèlerinage de Belgrave Square ; ce nom même de « pèlerinage » donné au voyage de huit à neuf cents de ses partisans qui ont traversé la Manche pour lui rendre un hommage gratuit traduit bien une mentalité : « La foi politique est comme la foi religieuse » écrit *La Gazette de France* le 22 décembre 1843, et *La Quotidienne* le 25 décembre affirme : « Les nobles de l'ancienne monarchie sont royalistes comme ils sont chrétiens parce qu'ils sont loyaux, convaincus et fidèles ».

C'est à l'ambiance romantique qu'est dû le double caractère que revêt le duc de Bordeaux aux yeux des légitimistes ; d'une part, l'accent est mis sur tout ce qui peut donner l'impression d'un prince proche de chacun, d'un lien personnel : d'autre part, le sentiment qu'il est un homme différent des autres : les légitimistes ne reprennent plus à leur compte la théorie du monarque de droit divin mais ils

4. Cf. VINCENT (L.), *George Sand et le Berry*.

5. MOREAU (P.), *Le Romantisme*, 1932, p. 298.

en ont forgé une version moderne, « l'homme providentiel »⁶. *La Gazette de France* — toujours à propos du duc de Bordeaux — parlait le 21 octobre 1842, d'une « destinée providentiellement affranchie de toute responsabilité dans nos divisions et dans nos malheurs » ; et un autre journal légitimiste, *La France*, le 18 décembre, voyait dans le duc de Bordeaux « un moyen de salut tenu en réserve par la Providence ». Déjà en 1840, un des principaux journalistes légitimistes avait publié un livre intitulé *Point de vue providentiel de l'histoire de Henri de Bourbon*.

Cette fidélité à un prince enfant sur lequel il n'y avait rien à dire, a accentué le caractère religieux du légitimisme ; le catholicisme a connu, aussi au XIX^e siècle, une hagiographie de l'enfance ou de l'adolescence (Lisieux, la Salette, Lourdes) ; il y a dans les deux cas appel à l'affectivité. Que le duc de Bordeaux ait été élevé et entretenu dans cet esprit explique son comportement trente ans plus tard. La fidélité du duc de Bordeaux en 1873 au drapeau blanc peut apparaître comme un geste romantique dans une société plus réaliste.

Cette fidélité au duc de Bordeaux a été particulièrement exprimée par Chateaubriand et par Alfred de Vigny ; mais son expression littéraire a grisé les légitimistes. L'affirmation de leur fidélité au duc de Bordeaux (avec le sentiment à la fois complémentaire et contraire, la haine de Louis-Philippe) est devenue une expression littéraire. Plus ils affirmèrent leur fidélité, moins ils agirent ; ou plutôt leur action fut davantage inspirée par la haine de Louis-Philippe que par la fidélité au duc de Bordeaux.

Ainsi cette fidélité engendre une opposition passionnée qui est surtout le fait parmi les légitimistes, de la jeune génération, des éléments populaires et enfin de l'élément féminin.

Le rôle des femmes dans le légitimisme présente une double importance ; elles ont contribué, dans l'aristocratie, à former une nouvelle génération légitimiste, à la fois plus catholique et plus sentimentale, et elles ont freiné les tendances au ralliement dans l'ancienne génération légitimiste. Un témoin intelligent et bien informé, peu bienveillant à leur égard, préfet de Nantes sous la monarchie de Juillet, Chaper, souligne souvent dans ses rapports l'importance de l'élément féminin dans le parti légitimiste, en 1842 il parle des « haines insensées des hommes et surtout des femmes dont l'extravagance a perdu la Restauration » ; dans une lettre du 9 juillet 1843 au ministre de l'Intérieur, il explique que le milieu dans lequel elles vivent empêche les notabilités légitimistes de l'Ouest de se rallier : « Les femmes surtout plus faciles à passionner et moins préoccupées de l'avenir, moins fatiguées d'ailleurs d'une inaction qui pèse lourdement sur les hommes, les femmes s'opposent de toutes leurs forces à tout rapprochement »⁷. Même dans les familles de l'aristocratie

6. Le thème de « l'homme providentiel » trouve aussi en France son origine historique dans la légende napoléonienne.

7. Archives départementales de la Loire-Atlantique 3 J 201, correspondance Chaper.

orléaniste, les femmes étaient souvent légitimistes de cœur, par exemple chez les Ségur.

Ainsi le légitimisme est plus un sentiment qu'une idéologie et ce caractère affectif présente des aspects formels ou des aspects de circonstance qui recourent l'état d'âme romantique : la communauté de sentiments légitimistes dans des milieux sociaux très différents, l'ennui dans lequel sont plongées les notabilités légitimistes retirées de la vie publique.

Emile Faguet a écrit que le fond du romantisme c'est l'horreur de la réalité, « la volonté de s'affranchir du réel grâce à l'imagination ». C'était aussi le sentiment de nombreux légitimistes sous le règne de Louis-Philippe ; il y a entre les deux des corrélations, quelquefois des influences plus directes.

II. L'IDÉALISATION DU PASSÉ MONARCHIQUE

Les légitimistes se plaisaient à répéter qu'ils étaient des hommes de principes. Sur le plan doctrinal, plus encore que sur le plan affectif, on peut tout autant parler de corrélations que d'influences du romantisme sur le légitimisme.

L'anti-rationalisme, au sens d'une réaction contre la philosophie des Lumières, est bien plus une réaction contre l'époque révolutionnaire qu'une influence du romantisme allemand peu connu des légitimistes français, méfiants à l'égard de la pensée allemande. C'est une réaction aussi contre l'influence du protestantisme et surtout du libéralisme dont se réclament les doctrinaires comme Guizot sous la monarchie de Juillet. L'anti-rationalisme du romantisme et celui du légitimisme entre 1830 et 1848 ont de commun la critique de la bourgeoisie réputée voltairienne, installée au pouvoir ; mais le romantisme est surtout anti-bourgeois au moins dans son expression, tandis que le légitimisme est surtout anti-voltairien.

La doctrine légitimiste, qui a été formulée par Joseph de Maistre et Louis de Bonald vingt ans plus tôt, se présente sous la monarchie de Juillet comme une pensée totale répondant d'autant plus complètement à tous les problèmes de l'époque qu'elle n'a, vers 1840, aucune chance d'appliquer pratiquement ses principes. Aussi des légitimistes, ont-ils élaboré les systèmes utopiques dont M. Drouin doit nous parler ; et si l'on n'a pas parlé d'un légitimisme romantique comme on a parlé d'un socialisme romantique pour désigner le socialisme utopique, c'est sans doute parce que les deux termes légitimisme et romantique semblaient se répéter.

Nous n'avons pas à présenter ici la doctrine légitimiste fondée sur la tradition familiale, catholique et monarchique, nous voudrions seulement souligner les aspects de la doctrine légitimiste qui ont pu être influencés par le romantisme.

Le légitimisme a une conception morale de la société ; mais à la différence des libéraux qui ne conçoivent la société qu'en fonction de l'individu, le légitimisme considère la société en fonctions de groupes naturels plus durables que l'individu : il intègre l'homme dans un milieu naturel et dans une tradition historique, dans un temps long : c'est sur ces deux aspects que l'ambiance romantique a pu influencer la doctrine légitimiste.

Le romantisme avait réintroduit la nature dans les lettres ; le légitimisme présente une conception agrarienne de la société. Elle est certes conforme aux assises foncières des notabilités légitimistes qui sont pour la plupart des grands propriétaires ; elle est conforme à la dénonciation du capitalisme mobilier et de la bourgeoisie d'affaires réputés favorables au régime de Juillet ; elle est conforme enfin au retour sur leurs terres (au moins pendant une partie de l'année) des notables légitimistes, retirés de la vie politique ; il y a une idéalisation de la terre qui est surtout une expression littéraire : il y a par exemple tout un romantisme de la chasse qui donne son cadre à *La Mort du loup*, de Vigny.

Le légitimisme, reposant sur une philosophie traditionaliste, fait appel à l'expérience qu'il dresse contre la raison, il fait appel à l'histoire, à l'expérience du passé. Or le légitimisme a bénéficié d'une idéalisation du passé monarchique et médiéval sous l'influence du romantisme. A bien des égards la conception légitimiste de la France est proche de celle des romantiques : « Notre principe à nous repose sur l'autorité de l'histoire », écrivait *La Quotidienne*, le 1^{er} novembre 1843.

En fait, c'est une reconstruction du passé bien plus qu'une connaissance de l'histoire qui amène les légitimistes, du moins une fraction d'entre eux, à s'affirmer « nationaux » ; *La Gazette du Bas-Languedoc* écrit à Nîmes, le 22 novembre 1840 : « La monarchie c'est la nationalité » ; *La Gazette de France* s'affirme l'organe du « parti national » et son directeur, l'abbé de Genoude écrivait en 1838 dans l'avant-propos de *La Raison monarchique* : « les faits et les dogmes sociaux que nous présentons dans cet ouvrage sont l'expression de l'esprit national depuis le commencement de la monarchie jusqu'à nos jours ».

C'est surtout en province que l'intérêt porté au passé — et plus particulièrement au passé médiéval — est partagé et exploité par les légitimistes dans les sociétés savantes locales qui connaissent à l'époque de la monarchie de Juillet un très grand essor ; les inventaires de leurs publications permettraient de retrouver aisément les principaux thèmes traités⁸.

Cet « historisme » de la pensée légitimiste entretient l'anglophobie ; en dépit des justifications historiques, leur principal motif d'antipathie envers l'Angleterre résidait dans l'alliance entre le gouvernement anglais et le régime de Juillet. Or, l'hostilité à l'encontre

8. Il suffirait de se reporter à la bibliographie des *Travaux historiques et archéologiques publiés par les sociétés savantes*, par R. de LASTEYRIE, t. I, 1887.

de l'Angleterre n'était pas particulière aux légitimistes ; c'était même un des points où ils s'accordaient le mieux avec le sentiment populaire. Le thème de Jeanne d'Arc ne diffère guère chez les légitimistes et chez Michelet⁹. L'anglophobie entraîne sous Louis-Philippe un double nationalisme, radical et légitimiste, qui n'est en fait qu'une double forme de l'opposition au régime établi.

Le romantisme a contribué à la diffusion des sentiments hostiles à l'Angleterre, notamment en participant à la légende napoléonienne ; or, une partie des légitimistes se rallie à la légende napoléonienne après le retour des cendres de 1840 qui a révélé la force du sentiment populaire napoléonien¹⁰.

Le légitimisme entre 1830 et 1848 se veut « parti national », c'est en grande partie l'influence romantique qui lui a permis cette transformation.

III. L'INFLUENCE DU ROMANTISME SUR L'ACTIVITÉ LÉGITIMISTE

On peut parler d'un état d'âme romantique ou de thèmes romantiques, peut-on parler de comportement, ou d'action romantique ? Et ne risque-t-on pas de confondre romantisme et romanesque ?

Les manifestations de la fidélité légitimiste à la branche aînée des Bourbons peuvent présenter des aspects romantiques : depuis la célébration des anniversaires jusqu'aux conciliabules plus ou moins camouflés en rendez-vous de chasse. La méfiance de l'administration orléaniste, ses perquisitions dans les châteaux ou les hôtels légitimistes, ses filatures, ses procès, voire les arrestations facilitent un romanesque dans lequel se complaisent les jeunes nobles légitimistes ; prenons un exemple, le comte de Lamarthonie à Bordeaux, selon un rapport de police en février 1833, « attire à lui tous les jeunes gens quelle que soit la nuance d'opinion (légitimistes et patriotes, dit un autre rapport), il les fête, fait de fortes dépenses », il a pour maîtresse une actrice de théâtre ; sa participation à des tumultes légitimistes le fit condamner en décembre 1836 à quinze mois de prison et à cent francs d'amende¹¹.

A cause, peut-être, de l'ambiance romantique, les salons légitimistes se laissent dupes par des usurpateurs de titres, donnent du génie au vicomte d'Arincourt et acceptent l'abbé de Genoude comme maître à penser¹².

9. Il y a tout un renouveau de l'historiographie et de l'hagiographie de Jeanne d'Arc, aussi bien chez les légitimistes que chez des romantiques libéraux comme Michelet.

10. Sur l'attitude des légitimistes devant le retour des Cendres, cf. notre thèse *Les Grands Notables en France...*, t. I, pp. 536 sqq.

11. Archives départementales de la Gironde, série M, rapports de police.

12. Il était rédacteur en chef de *La Gazette de France*.

Mais surtout l'influence du romantisme sur le légitimisme, et aussi ses limites, apparaissent dans l'affaire de la duchesse de Berry : personnage romantique, s'il en fut, née à Palerme où son père, roi de Naples, avait fui la domination française, veuve à vingt-deux ans à la suite de l'assassinat du duc de Berry ; d'exil, elle prépare un soulèvement en France, débarque en avril 1832 près de Marseille, parcourt le Midi de la France, puis l'Ouest, déjoue la police de Louis-Philippe, rencontre ses partisans, mais ne peut provoquer le soulèvement sur lequel elle comptait ; trahie dans sa cachette de Nantes, où elle vécut six mois, animant l'agitation légitimiste et dominée aussi sans doute par une autre passion puisque, emprisonnée à Blaye, elle fut relâchée après avoir accouché, en mai 1833, d'une petite fille qu'elle déclara issue d'un prétendu mariage secret avec un comte italien, sans convaincre personne¹³.

L'épopée se transformait en vaudeville ; l'entreprise commencée en héroïne de Walter Scott s'achevait en comédie burlesque.

Même après le dénouement, mais surtout pendant la captivité de la duchesse, les légitimistes ont exprimé tout à la fois, leur sympathie à l'« auguste captive » et leur haine de tous ceux qui avaient contribué à son arrestation, surtout Thiers et Bugeaud : le mouvement de pétitions, de déclarations, de souscriptions, donne au légitimisme une organisation qu'il n'avait pu encore établir : toutes ces effusions littéraires s'étaient d'autant plus dans la presse légitimiste que leurs auteurs avaient refusé quelques mois plus tôt de s'engager dans l'aventure. L'un des épisodes les plus caractéristiques c'est l'hommage à l'humble servante : la cuisinière des demoiselles du Guigny, chez qui s'était réfugiée la duchesse à Nantes, refusa les sollicitations de la police pour révéler la cachette de Madame. Toute la presse légitimiste ouvrit des souscriptions en faveur de Marie Bossi : *La Gazette du Languedoc* à Toulouse réunit en quelques jours 10 116 Frs, plus de mille légitimistes souscrivirent à *La Guienne* à Bordeaux ; dans cette ville un rapport de police constatait le 16 février 1833 que la captivité de la duchesse de Berry à Blaye avait réveillé le carlisme : « les plus circonspects même dans les notabilités n'ont pas craint de se mettre en évidence et l'on croirait que le voisinage de Madame a donné du cœur aux plus lâches ».

La Gazette d'Auvergne, *La Gazette de Normandie*, toute la presse légitimiste de Paris et de province multiplie les souscriptions.

Des portraits, des poèmes sont édités et diffusés. Lorsque la duchesse de Berry est internée à Blaye, des légitimistes rappellent que dans cette ville naquit le poète troubadour Jaufré Rudel, et tout un renouveau de chevalerie anime la jeunesse légitimiste qui provoque en duel les journalistes ou ceux qui rapportent leur propos, sur l'état de santé de la duchesse. Peu de temps avant la révolution de Juillet,

13. Il existe une abondante bibliographie sur la duchesse de Berry, cf. notamment THIRRIA (H.), *La Duchesse de Berry*, 1900 ; LUCAS-DUBRETON, *La Princesse captive, la duchesse de Berry*, 1925 ; IMBERT de SAINT-AMAND, *La Duchesse de Berry en Vendée, à Nantes et Blaye*, 1893 (le même auteur a consacré sept livres à la duchesse de Berry).

elle avait paru dans un bal de la cour en Marie Stuart et c'est un prétexte à rapprochement. La captivité de la duchesse de Berry devient un thème littéraire.

De toutes ces manifestations, la plus littéraire est celle de Chateaubriand¹⁴. Il avait été arrêté puis relâché en juin 1832, soupçonné d'avoir joué un rôle dans l'arrivée en France de la duchesse, alors qu'il s'était surtout efforcé de la dissuader de venir en France ; il avait pris son arrestation avec beaucoup plus de sérénité que Berryer par exemple ; mais il s'exila en Suisse à sa sortie de prison. Il publia le 29 décembre 1832, un *Mémoire sur la captivité de la duchesse de Berry*, c'était, a-t-on écrit « une orchestration majestueuse d'un thème extrêmement simple »¹⁵.

Qu'il y ait mutation d'un rôle politique en une attitude d'écrivain, lui-même en donna de multiples preuves : il avait songé à apporter son *Mémoire* à Blaye mais il écrit le 27 décembre : « Je n'irai pas à Blaye. Ce voyage est décidément trop banal et inutile »¹⁶ ; le morceau est plein d'excès et de sophismes : « Des singes de la Terreur revêtiraient-ils grotesquement la gigantesque armure conventionnelle... », le régime, « c'est Constantinople ayant pour janissaires les eunuques de la Doctrine », ou encore, en parlant de la duchesse : « Elle a reçu l'hospitalité au foyer des pâtres ou aux croix plantées sur les champs de bataille en mémoire des laboureurs vendéens.. Elle a combattu la nuit avec une poignée de brigands dans un château en flammes, au bruit des fanfares qui s'élevaient du milieu de l'incendie ». Marie Stuart, Napoléon, Charles VII, saint Louis, sont invoqués : « Walter Scott, écrit-il, pourrait écrire la première partie de l'histoire de la Veuve de Blaye ».

Il lance des néologismes, il parle de « cette théophobie de la monarchie du hasard » (p. 87), de « la duchesse qu'on emmenotte ». Il conteste la légitimité du régime de Juillet parce que le peuple n'a pas été consulté. Mais il trouve en conclusion une formule qui fit fortune : « Madame, votre fils est mon roi ». Le *Mémoire* relança l'ardeur légitimiste, le 4 janvier, douze cents jeunes gens vont lui faire une ovation (le *Constitutionnel* n'en a vu que deux cents). Chateaubriand cherche à se faire poursuivre : son procès était fixé au 27 février, il n'en fut que plus amer contre la duchesse de Berry dont la déclaration avouant sa grossesse fut publiée le 26. Victor Hugo, qui n'était plus le chanfre de la branche aînée qu'avait connu la Restauration, publia en juillet 1835 *A l'homme qui a livré une femme*¹⁷, et lance l'anathème contre Deutz, l'homme qui livra le secret de la cachette, et le thème du traître offrait matière à ses invectives.

C'est à l'ambiance romantique sans doute qu'il faut attribuer les outrances et l'illogisme des dirigeants légitimistes. Chateaubriand

14. Cf. DURRY (M.-J.), *La Vieillesse de Chateaubriand*, 1933.

15. LUCAS-DUBRETON, *op. cit.*, p. 91.

16. Cité par DURRY (M.-J.), *op. cit.*, t. II, p. 88.

17. Ce poème fut publié dans les *Chants du Crépuscule*, *Œuvres complètes, Poésie*, t. III, p. 67 (chez Hetzel 1880). Le fait que Deutz fut un juif converti développa chez les légitimistes un très violent antisémitisme qui avait aussi d'autres sources.

raconte dans les *Mémoires d'outre-tombe* qu'un émissaire de la duchesse envoyé par elle de Nantes au comité légitimiste de Paris, leur aurait dit : « Et puis, MM. du conseil, faites pendre Walter Scott, c'est lui qui est le vrai coupable ». Ce fut bien pire après que la duchesse ait été arrêtée, puis eut reconnu qu'elle était enceinte.

Nombreux les journaux et les notabilités légitimistes qui nient les faits : « Je crois toujours que la femme sans peur est aussi la femme sans reproche », écrit le comte de Marcellus dans *La Guyenne* ; le comte de Kergorlay, Félix de Conny, *La Quotidienne*, *La Gazette de Picardie* ont la même attitude. La duchesse de Berry est-elle malade ? C'est qu'on veut l'empoisonner ; pour d'autres, on lui a substitué une jeune Espagnole. Certains enfin souhaiteraient presque sa mort pour donner une martyre à leur cause ; le vicomte d'Arincourt, dans une lettre publiée à la fin mars dans les journaux légitimistes décrit : « Madame sur un lit funèbre, le regard à demi-éteint, la raison à demi-perdue, redemandant en vain à ses bourreaux le doux climat de sa patrie... Le premier son de cloche de son agonie a commencé ses tintements : tout cœur français a tressailli !... La hache d'Elisabeth, le poignard de Jean sans terre, les poisons de Frédégonde seraient à préférer aux longues tortures du corps et de l'âme ».

Même ceux qui ne nient pas l'évidence sont influencés par le romantisme de l'époque : *La Gazette de Lorraine* déclare : « Nous continuerons à admirer la femme héroïque et courageuse, à bénir la bienfaisante amie des pauvres et des souffreteux, à plaindre la prédestinée du malheur ». Quand la version du mariage secret avec un prince italien est mise au point, *La Gazette de France*, le 19 mai 1833, le présente comme un « descendant de Tancrede » et rappelle « les souvenirs de l'héroïsme des chevaliers normands ».

Attitude passionnée, incohérente, qui entraînera une grave crise du parti légitimiste, un désaveu aussi de la cour de Charles X émigré à Prague ; *La Gazette de France* en donne l'explication : « Dans notre pays c'est le sentiment qui conduit l'esprit et domine jusqu'à la raison même ».

Le rôle de protecteur, de défenseur de la duchesse de Berry, joué par Chateaubriand (quelle que fut son opinion intime) a contribué à renforcer l'esprit romantique de l'épisode ; mais c'est surtout l'échec de la tentative qui provoque les manifestations de sentiments et celles-ci tiennent lieu d'action. On trouve le romantisme dans l'expression et non dans l'action, et c'est l'ambiguïté des rapports entre légitimisme et romantisme qui se repose ainsi sur le plan de l'événement.

*
**

Nous voudrions, pour conclure, suggérer quelques aspects de collaboration possible entre historiens de la littérature et historiens ; l'étude des relations romantisme-légitimisme pourra progresser avec une meilleure connaissance des milieux romantiques et légitimistes en province, à cela les méthodes de l'histoire sociale peuvent être

utiles. Inversement, les historiens de la littérature peuvent offrir aux historiens des méthodes d'analyse de vocabulaire et de classement de thèmes, valables pour l'étude de la littérature politique.

Je ne saurais dire si l'état d'âme romantique est, selon l'expression de M. Jasinski, une « disposition permanente de l'être humain », mais je pense que le légitimisme est un tempérament politique dont on retrouve des ancêtres ou des héritiers depuis la Ligue au xvii^e siècle et l'esprit de la Contre-Réforme, jusqu'à l'intégrisme de nos jours.

C'est une conception pessimiste de la nature humaine dont l'expression traduit les influences formelles de chaque époque. Le romantisme a influencé le légitimisme, ou plutôt des légitimistes, car il n'y a pas de relation fondamentale entre les deux ; Charles Maurras qui sera, sur bien des points, un héritier des légitimistes a été aussi un des principaux détracteurs du romantisme.

Le romantisme a renforcé le caractère sentimental du légitimisme, mais en même temps il a accentué le divorce entre légitimistes et monarchie de Juillet ; divorce qui fut fatal à la monarchie parlementaire en France.

Le romantisme a contribué à détourner de l'action et de la réflexion politique les légitimistes. Tandis que certains légitimistes, selon le mot d'un rapport ministériel, restaient « les bras croisés au fond de leurs manoirs », et que les moins romantiques se ralliaient à l'ordre orléaniste, les plus jeunes, les plus exubérants influencés par l'état d'âme romantique trouvaient dans l'expression littéraire de leurs sentiments un encouragement au refus du présent ou à la révolte (verbale) contre le système établi.

Les influences romantiques ont détourné les légitimistes du présent, les ont entretenus dans la nostalgie du passé ; elles sont en grande partie responsables de la faiblesse idéologique du légitimisme après 1830 et, quand le sentiment s'estompe ou s'éteint, que reste-t-il ? Ce jugement d'Alfred de Vigny sur sa propre existence : « Trente-quatre ans de sacrifices à une tradition stupide et à une sorte de constance de lévrier »¹⁸.

18. VIGNY (A. de), *Mémoires inédits*, 1958, p. 66.

DISCUSSION

M. JACQUES VIER. — Que M. Léon Cellier se rassure : Fabre d'Olivet — je sais bien que c'est à lui que nous le devons — est plus connu que sa modestie pourrait nous le laisser croire et l'exposé qu'il nous a fait nous montre à quel point cette pensée est importante et même capitale. Je ne sais pas si vous êtes dans un état d'esprit semblable au mien, mais j'ai été frappé par le caractère raisonnable — n'oublions pas que Fabre d'Olivet est un occultiste — de la critique politique très serrée et pleine de prophéties qui, comme vous nous le faisiez remarquer, se sont réalisées.

Sa critique institutionnelle me paraît un apport des plus intéressants, surtout à l'objet principal du colloque qui nous réunit ici.

Je me contenterai d'abord de poser quelques questions à M. Cellier : de qui Fabre d'Olivet est-il le neveu ? du pasteur Fabre ou de son fils qui s'était dévoué pour aller le remplacer aux galères ? C'est bien à cela que vous faisiez allusion ?

M. LÉON CELLIER. — Il est le neveu du père de *l'honnête criminel*.

M. JACQUES VIER. — Par conséquent, c'est le pasteur qui avait été lui-même condamné aux galères et pour lequel son fils s'est dévoué, ce qui a inspiré, si je ne me trompe, le drame de Fenouillot de Falbaire, *L'Honnête Criminel*.

M. LÉON CELLIER. — Le drame fut joué par Talma.

M. JACQUES VIER. — Effectivement. Le nom est d'ailleurs spécifiquement languedocien et même nîmois.

Ma seconde question est d'un ordre un peu différent. Je voudrais demander à M. Cellier si, dans l'exposé très intéressant qu'il nous a fait du providentialisme de Fabre d'Olivet, il n'a pas rencontré sur sa route le nom d'un providentialiste catholique et même ultracatholique, Blanc Saint-Bonnet, qui est chronologiquement postérieur à Fabre d'Olivet.

Il serait très intéressant — cela pourrait se placer dans la ligne même de votre exposé — de marquer les rapports très étroits qui unissent ce protestant de stricte observance à ce catholique de non moins stricte observance, l'auteur de *La Chute de la Restauration*, ouvrage qui, me disait tout à l'heure l'un de nos jeunes collègues qui a l'excellente idée de s'intéresser à ce méconnu qu'est Blanc Saint-Bonnet, se situe naturellement à une date sensiblement postérieure à celle de Fabre d'Olivet.

M. LÉON CELLIER. — L'anneau qui unit Fabre d'Olivet à Blanc Saint-Bonnet, c'est Ballanche, bien entendu.

M. JACQUES VIER. — Oui, Blanc Saint-Bonnet est un Lyonnais...

M. LÉON CELLIER. — ...et la filiation est évidente par Ballanche.

CHEZ LE MÊME ÉDITEUR

(suite)

- | | |
|---------------------------|--|
| Renée LELIÈVRE | Le Théâtre dramatique italien en France
1855-1940 |
| Jean LEVAILLANT | Les Aventures du scepticisme : essai sur l'évolution intellectuelle d'Anatole France |
| Sylviane MARANDON | L'Image de la France dans l'Angleterre victorienne |
| Jacques MAURENS | La Tragédie sans tragique : le néo-stoïcisme dans l'œuvre de Pierre Corneille |
| Robert MAUZI | L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII ^e siècle |
| André MONCHOUX | L'Allemagne devant les Lettres françaises, de 1814 à 1835 |
| Jacques MOREL | Rotrou, dramaturge de l'ambiguïté |
| Daniel MORNET | Les Origines intellectuelles de la Révolution française |
| Jean MOUROT | Chateaubriand. Rythme et sonorité dans les « Mémoires d'outre-tombe » |
| Annarosa POLI | L'Italie dans la vie et dans l'œuvre de George Sand |
| Jacques PROUST | Diderot et l'Encyclopédie |
| René RANCOEUR | Bibliographie littéraire |
| Robert RICATTE | La Création romanesque chez les Goncourt |
| Jacques ROGER | Les Sciences de la vie dans la pensée française au XVIII ^e siècle |
| Guy SAGNES | L'Ennui dans la littérature française, de Flaubert à Laforgue |
| Etienne THUAU | Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu |
| Jean TOUCHARD | La Gloire de Béranger, 2 vol. |
| Jean TOUCHARD | Aux Origines du catholicisme social : Louis Rousseau, 1787-1856 |
| Jacques
VAN DEN HEUVEL | Voltaire dans ses Contes |
| Jacques VIER | La Comtesse d'Agoult et son temps, 1805-1870, 6 vol. |
| Roger ZUBER | Les « Belles Infidèles » et la formation du goût classique |

Participant d'une démarche de transmission de fictions ou de savoirs rendus difficiles d'accès par le temps, cette édition numérique redonne vie à une œuvre existant jusqu'alors uniquement sur un support imprimé, conformément à la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012 relative à l'exploitation des Livres Indisponibles du XX^e siècle.

Cette édition numérique a été réalisée à partir d'un support physique parfois ancien conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal. Elle peut donc reproduire, au-delà du texte lui-même, des éléments propres à l'exemplaire qui a servi à la numérisation.

Cette édition numérique a été fabriquée par la société FeniXX au format PDF.

La couverture reproduit celle du livre original conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal.

*

La société FeniXX diffuse cette édition numérique en accord avec l'éditeur du livre original, qui dispose d'une licence exclusive confiée par la Sofia – Société Française des Intérêts des Auteurs de l'Écrit – dans le cadre de la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012.

Avec le soutien du

