

Séparer l'inséparable : l'évaluation de la politique religieuse de la Révolution par Edgar Quinet et Philippe Buchez

PETER BALAZS
UNIVERSITE DE SZEGED

Historiens formés dans la seconde moitié du 20^e siècle, nourris surtout d'interprétations sociales, politiques, économiques, nous devons constater avec un certain étonnement la prépondérance de la perspective religieuse qu'un tas d'historiens actifs dans la première moitié du 19^e siècle adoptent lorsqu'ils traitent de l'histoire française et plus spécifiquement de la Révolution. Même ceux, comme Thierry, Mignet ou Guizot, qui exposent, en anticipant sur Marx, une interprétation prioritairement socio-politique (fondée sur la victoire des classes moyenne sur une aristocratie décadente et sur l'établissement d'un régime libéral sur les ruines de l'absolutisme par la bourgeoisie montante) ne manquent pas de qualifier le processus en question de *providentiel*, entendant par là que « *l'action supérieure se substitue à celle de l'homme et agit toute seule* »¹. En général, l'on peut dire qu'après l'effondrement de l'Empire, nous assistons à un retour en force de la piété : les représentants de la génération romantique, lecteurs avides du *Génie du christianisme* par Chateaubriand, ont rompu avec le matérialisme scientifico-sensualiste des Idéologues et accepté le rôle central que la religiosité joue dans l'éthique et dans la politique. Bien entendu, cette réhabilitation de la spiritualité n'implique pas forcément une conformité avec l'orthodoxie ecclésiastique, au contraire : la foi dans le progrès et la conviction que dans l'histoire, c'est l'absolu qui se révèle, ouvre des chemins qui mènent assez loin de Rome et que quelques grands hétérodoxes (comme par exemple Lamennais) n'hésitent pourtant pas à prendre. Notons enfin que dans le domaine de l'historiographie, il faut procéder avec une très grande prudence lorsqu'on rend compte des renvois fréquents dans le discours à la volonté divine se manifestant dans l'histoire ou bien à la Providence : les historiens, par convenance ou par facilité, nous paraissent souvent prêts à exposer dans un vocabulaire dévot (ou le terme de progrès se voit « baptisé » assez facilement en « providentiel ») un fatalisme en vérité très peu chrétien² ou bien des explications qui relèvent d'une philosophie de l'histoire plus ou moins séculière. Tandis que les Encyclopédistes ont parlé d'un *ordre naturel* auquel les hommes doivent se conformer, Guizot et la plupart des penseurs politiques du 19^e siècle parlent volontiers d'un *ordre divin* – impliquant pratiquement les mêmes obligations.

Le point de départ de mes réflexions exposées ici se trouve dans un chapitre volumineux de l'ouvrage *The Transformation of Modern Political Culture* (édité par François Furet et

¹ La phrase est de Joseph de Maistre, citée par VIALLANEIX, Paul (1989), « Réformation et Révolution », in FURET, F. – OZOUF, M., *The Transformation of Political Culture, 1789-1848*, pp. 359–374. 360.

² C'est l'accusation qu'un certain nombre de critiques portent contre Thiers et Mignet, qui renvoient souvent à « la force des choses » comme explication. Voir CROSSLEY, Ceri (1993), *French Historians and Romanticism*, Routledge, London, p. 31.

par Mona Ozouf) qui réunit des articles extrêmement intéressants consacrés à cette thématique. Je pense tout d'abord à l'article de Pierre Manent, intitulé *Quelques remarques sur la notion de la « sécularisation »*, dans lequel cet illustre historien s'interroge sur un paradoxe apparent : comment s'expliquer que dans la première moitié du 19^e siècle le christianisme, qui dans les deux siècles qui précèdent la Révolution française, a subi une perte de prestige spectaculaire, non seulement revient sur scène, mais devient « *un élément constitutif, positif, nourricier, moteur même* »³ du mouvement historique ? Il s'agit sans doute d'autre chose que le retour du balancier après l'échec de la Révolution « impie » à fonder un régime juste et stable. La réponse que fournit Manent à cette question consiste à souligner le caractère « idéal » de cette « religion du 19^e siècle » : l'on sait que depuis le 17^e siècle au moins, l'ordre politique européen se détache progressivement de toute opinion religieuse et que la religion est violemment arrachée de son inscription politique⁴ – c'est le processus qu'on a l'habitude d'appeler *sécularisation*. Or, certaines convictions d'origine chrétienne, expulsées de force de leur enracinement institutionnel (ecclésiastique), reviennent dans une nouvelle forme, adaptée aux exigences du temps post-révolutionnaire : dépourvu presque complètement de ses composantes dogmatiques et de ses aspirations transcendantes, ce christianisme « renoué » se réduira désormais à un message éthico-politique, nullement éloigné de celui de la Révolution. Comme le dit Manent : tantôt c'est la Révolution et la démocratie qui apparaissent vouloir réaliser dans le monde le « véritable » message évangélique (longtemps corrompu par les Eglises et les théologiens), tantôt c'est le christianisme des époques précédentes qui semble « anticiper » la liberté, l'égalité et la fraternité⁵ – les deux points de vue sont sous-tendus par une vision idéale de la religion, qui se distingue à peine de la « foi humanitaire » chère à Paul Bénichou. Celle-ci se manifeste dans un vocabulaire emprunté à la foi chrétienne et tourne toujours autour de la personne de Jésus-Christ, rédempteur de l'humanité, moins par son statut ontologique de fils de Dieu que par son apport éthico-politique. De toute manière, ce christianisme idéalisé, qui ne vise plus le salut de l'âme dans l'au-delà, n'est plus « *que la tautologie de la démocratie ou de la Révolution* »⁶. A mon sens, nous assistons ici à l'avènement d'un stade important du processus de transformation séculaire, engagé au moins depuis la Renaissance, qui dépouille progressivement le christianisme de ses spécificités théologiques (ou du moins les relativise sans admettre ouvertement leur abandon total), magnifie son contenu éthique (surtout l'affirmation de l'autonomie du sujet moral) et le transforme en une sorte de spiritualité laïque traduisant des revendications politiques. Contrairement à ce que dit Renan, le christianisme n'est pas mort⁷, mais il ne conserve son rôle de moteur ou de boussole qu'au prix de s'adapter à l'esprit du siècle et de se délester d'une partie de ses caractéristiques qui avaient pourtant fait sa richesse. Saint-Simon, figure emblématique de l'époque, adresse

³ MANENT, Pierre (1989), « Quelques remarques sur la notion de sécularisation », in FURET, François – OZOUF, Mona (dir), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture, vol. 3, The Transformation of Political Culture 1789-1848*, Pergamon Press, Oxford, pp. 351-357. 351.

⁴ Ibid. p. 352.

⁵ Ibid. p. 353.

⁶ Ibid. p. 354.

⁷ Voir WINOCK, Michel (1999), *La France politique*, Paris, p. 168.

son *Nouveau christianisme* à ceux qui ont compris « *la supériorité de la morale sur tout le reste de la loi, c'est-à-dire sur le culte et le dogme* »⁸.

Il est spectaculaire que dans la première moitié du 19^e siècle, les représentants des orientations politiques les plus variées s'efforcent de souligner la conformité de leurs positions avec l'esprit « véritable » des Évangiles. Les représentants de la droite légitimiste ont, bien entendu, conservé leurs liens avec l'Église catholique : leur fidélité à la tradition politico-religieuse de la monarchie de l'Ancien Régime les rend peu ouverts aux innovations dans ce domaine – ce n'est pas eux qui m'intéresseront ici. Quant aux catholiques libéraux, amis de Montalambert, leur position est assez compliquée, comme nous le montre l'excellent étude de Sylvain Milbach. On peut tout de même citer Alfred de Courcy, qui affirme que les principes ayant fondé la Révolution sont par essence bons parce qu'ils s'inscrivent dans le sens de la Révélation⁹. Pour les libéraux, la leçon principale qu'on peut et doit tirer de l'étude des Évangiles n'est autre que l'importance de la liberté individuelle et l'autonomie du sujet moral – comme nous allons voir, Quinet n'est pas très éloigné de cette position. Bien entendu, la gauche radicale – jacobinisant, républicaine et égalitaire – voit d'un autre œil le message de Jésus. Pour s'en assurer, nous n'avons qu'à consulter l'excellent livre de Berenson, qui nous décrit avec brio l'idéologie des « démocs-socs » des années 30 et 40 : leur identification de Jésus avec les pauvres et les prolétaires exploités par le capitalisme *laissez-faire* comporte une critique très amère de l'idéologie libérale et individualiste de la bourgeoisie 'voltairienne' – nous en retrouverons les éléments principaux chez Buchez. Le mérite principal du livre de Berenson est, à mon sens, que son auteur ne se contente pas de la simple présentation de l'attitude des chrétiens égalitaires prônant l'égalité politique et sociale, ainsi que de l'étude de leur rhétorique fondée sur l'identification de la Trinité avec le slogan ternaire de la Révolution (liberté, égalité, fraternité) ou du socialisme avec l'Eden ou la Terre Promise, etc. Berenson montre aussi que cette idéologie, qui s'enracine dans la réalité socio-politique du moment, est une sorte d'intermédiaire culturel permettant de faire l'unité la classe ouvrière urbaine/agricole et les classes moyennes¹⁰.

Je vais continuer ma réflexion en soulignant un autre aspect du contexte intellectuel. Les années de la Restauration et de la monarchie de Juillet sont caractérisées par une quantité d'efforts remarquables visant à comprendre et à interpréter la Révolution française, événement transformateur de la réalité politique et sociale. Reinstaller la Révolution dans

⁸ SAINT-SIMON, Claude Henri Rouvroy de (1825), *Le nouveau christianisme*, Paris, p. IV.

⁹ MILBACH, Sylvain (2010), « Les catholiques libéraux et la Révolution française autour de 1848 », *Annales historiques de la Révolution française*, n° 362, pp. 55-78. 70.

¹⁰ BERENSON, Edward (1984), *Populist Religion and Left-Wing Politics in France, 1830-1852*, Princeton University Press, p. 48. Berenson décrit une économie française dans laquelle la petite propriété agricole et l'artisanat urbain jouent un rôle prédominant, ce qui veut dire que la critique morale des rapports interindividuels a encore un sens. Jusqu'à 1850 l'industrie française n'était pas spectaculairement plus concentrée ou mécanisée qu'en 1820 : la croissance dans la production s'explique par une exploitation plus efficace, plus rationnelle de la main d'œuvre, largement disponible. Les producteurs agricoles endettés, ainsi que les artisans fragilisés et prolétarisés avaient beaucoup en commun : exposés à l'arbitraire imprévisible du marché et de la météorologie, étaient logiquement réceptifs à l'idéologie catholico-montagnarde, dans laquelle la compétition et la concurrence (immorales) furent remplacés par la coopération, c'est-à-dire la fraternité.

l'histoire française est d'ailleurs une entreprise qui va, pour ainsi dire, à l'encontre des convictions de la plupart des révolutionnaires, qui se voyaient plutôt comme agents d'une rupture radicale d'avec le passé national. L'enjeu est de pouvoir démontrer que la liberté et l'égalité ne sont pas des idées absolument nouvelles en 1789, mais qu'on peut déjà en détecter au moins les traces au sein de l'Ancien Régime. Bien entendu, ces efforts déployés par des historiens nés, pour la plupart, dans les années 80 et 90, appartenant ainsi à la génération romantique sont influencés par leurs convictions idéologiques et leurs prises de positions politiques. Légitimistes, orléanistes, libéraux, républicains et proto-socialistes jacobinistes s'opposent dans l'arène politique et leurs débats se sont peu à peu transposés du territoire de la philosophie politique à celui de l'histoire. Comme le dit un illustre spécialiste de l'époque : l'histoire est progressivement devenue la langue de la politique¹¹, ce qui veut dire que les aspirations et revendications politiques des uns et des autres ne sont plus formulés en termes philosophiques abstraits¹², mais avec des renvois à tel ou tel épisode ou acteur de l'histoire française et de la Révolution. Les uns pensent découvrir les origines de la liberté et de l'égalité dans la monarchie et dans l'Église catholique, d'autres privilégient plutôt la mémoire de la noblesse ou bien des Réformés. Dans mon étude, je tenterai de prendre en considération la perspective religieuse et la perspective historique, pour voir comment deux historiens et penseurs illustres, idéologiquement très éloignés l'un de l'autre, voient le rapport entre le christianisme et la Révolution ainsi que la contribution de l'Église catholique et le protestantisme à l'histoire universelle et française, enfin, l'évaluation qu'ils donnent de la politique religieuse et ecclésiastique de la Révolution. Le premier protagoniste de mes réflexions, Edgar Quinet (1803-1875), a toujours été relativement bien connu et aussi apprécié par les dix-neuviémistes (littéraires, historiens ou philosophes), mais grâce aux efforts de François Furet et de l'école furetienne, son prestige a augmenté dans les dernières décennies. L'autre, Philippe Buchez (1796-1865), est un ancien élève de l'école saint-simonienne, converti ultérieurement au catholicisme, qui n'a jamais caché sa vénération pour Robespierre et les jacobins, ce qui explique assez bien pourquoi François Furet (déjà cité) a une opinion très basse de lui.

Pendant sa longue carrière, les idées de Quinet ont subi quelques transformations d'importance, mais un trait permanent de sa pensée est la conviction que l'histoire humaine est potentiellement une histoire sacrée, dans la mesure où en son sein se révèle progressivement une vérité divine. Une main invisible oriente l'histoire vers sa fin ultime, qui n'est autre que la liberté subjective de l'individu. Grâce au progrès, l'homme se verra progressivement libéré des contraintes institutionnelles et idéologiques qui pèsent sur lui¹³. Afin de prouver cette vérité qui tourne autour des notions de la *conscience* et du *moi*, Quinet procède à une reconstruction par époque de l'état de la liberté individuelle. A ses yeux, aux temps les plus reculés, celui des empires antiques orientaux, dominés par une sorte de panthéisme, la liberté subjective ne pouvait nullement se manifester étant donné que l'individu était absorbé dans une nature divinisée. Dans la suite, la liberté se voit reconnue comme

¹¹ La phrase de Stanley Mellon est citée par CROSSLEY, *French Historians and Romanticism*, *op. cit.*, p. 5.

¹² La pensée abstraite et spéculative, conduisant à la perte des libertés concrètes et palpables, est justement ce qu'on reproche souvent aux révolutionnaires. Le sens historique serait ainsi l'antidote du radicalisme et l'instrument de la modération.

¹³ Pour une excellente synthèse diachronique de sa pensée, voir CROSSLEY, *French Historians and Romanticism*, *op. cit.*

valeur importante dans les polis grecques et dans la république romaine, mais dans ce contexte républicain elle est identifiée au bien-être de la communauté, de la cité¹⁴. Enfin, c'est le christianisme qui met en valeur l'intériorité et la subjectivité, impliquant une sorte de libération éthique de l'individu des contraintes extérieures. Il n'y a donc rien dans les intuitions fondamentales des Évangiles qui soit incompatible avec l'esprit de liberté qui se manifeste de manière spectaculaire au 19^e siècle : la liberté individuelle la plus entière est l'aboutissement de la doctrine prônée par Jésus-Christ¹⁵. Mais il importe aussi à Quinet de souligner que la leçon véritable de Jésus ne correspond nullement aux pratiques romaines. Il dénonce la tradition de servitude et de soumission qui caractérise l'Église catholique depuis ses débuts : c'est une institution qui fait subir une déformation inacceptable à la véritable doctrine chrétienne, lorsqu'elle s'affirme comme transmettrice exclusive de la grâce divine et lorsqu'elle se charge de défendre la hiérarchie sociale et les inégalités qui caractérisent l'Ancien Régime. En affirmant que les promesses ne se réaliseront qu'en l'au-delà, L'Église avait toujours réussi à qualifier de « *saintes utopies* »¹⁶ les manifestations de l'esprit de liberté et d'égalité que le passage de Jésus sur terre aurait du produire au sein de la société humaine. Elle a fait oublier aux fidèles que « *les franchises de l'Évangile* » pourraient « *s'établir dans le droit positif* »¹⁷. Quinet n'hésite pas à affirmer que grâce aux machinations de l'Église, le christianisme est pratiquement mort au siècle qui précède la Révolution. L'Église catholique, au moment de la promulgation de la bulle *Unigenitus*, est tout simplement une institution païenne au service de l'absolutisme papal et monarchique¹⁸. Historien de la Révolution, Quinet défend l'œuvre de la Constituante et de la Législative : à ses yeux, la politique religieuse de l'élite révolutionnaire a visé la régénération spirituelle du christianisme, or la protestation du clergé contre la nationalisation des biens ecclésiastiques et contre l'obligation du serment constitutionnel montre que l'Église n'a tout simplement pas compris que les anciennes structures institutionnelles ont perdu leur raison d'être et que la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* était le nouvel Évangile, adapté aux aspirations et au vocabulaire du temps. La Constitution était « *la démocratie transportée dans l'Église* »¹⁹, il n'est donc pas étonnant que les évêques attachés aux traditions absolutistes de l'institution ne l'aient pas acceptée. L'insurrection vendéenne est la chose la plus naturelle du monde : les partisans de la vieille monarchie et de la vieille Église se retrouvent sous le drapeau blanc de l'armée catholique et royale²⁰.

Cette interprétation subjectiviste, individualiste et profondément anticléricale mérite que je la signale à ce point de mon texte, parce que nous verrons plus tard que nous sommes aux antipodes de ce que dira Buchez, apôtre d'une toute autre explication du sens historique de la foi chrétienne. La question qui me préoccupe ici est celle de savoir quel rôle attribue Quinet à la Réforme protestante dans le processus. Notons tout d'abord qu'il salue l'intention protestante de retourner aux intuitions de l'Église primitive et d'assurer aux

¹⁴ C'est une conception qui se nourrit sans doute de Benjamin Constant et de sa *Liberté des Anciens et des Modernes*.

¹⁵ CROSSLEY, *French Historians and Romanticism*, op. cit., p. 144.

¹⁶ QUINET, Edgar (2015), *Le christianisme et la Révolution Française* (1845), Éditions Ligarán, p. 90.

¹⁷ Ibid. p. 36.

¹⁸ Ibid. p. 93.

¹⁹ Ibid. p. 93.

²⁰ Ibid, p. 99.

fidèles le droit du libre-examen, il est donc évident que pour lui la Réforme est un épisode important du processus d'émancipation de l'individu moderne²¹. Il dit même que les échecs et les épisodes sombres de la Révolution s'expliquent par le fait qu'en France, contrairement à l'Angleterre et les Provinces-Unis, une révolution religieuse de la liberté (d'inspiration protestante) n'a pas précédé, n'a pas préparé la révolution politique : la Terreur est la résurrection de l'Inquisition, la dictature jacobine est un retour aux méthodes de gouvernement absolutistes et même despotiques de l'Ancien Régime, tandis que le culte de l'Être Suprême est la manifestation tragique d'une volonté de maintenir une religion d'Etat. Bref, la Révolution connaît une reproduction catastrophique des modèles toxiques de l'autorité installés par le catholicisme. Peuple accoutumé à la servitude spirituelle et politique, il n'est pas étonnant que les Français se montrèrent incapables de bien gérer leur liberté politique reconquise.

Pourtant, malgré les nombreux renvois aux correspondances évidentes entre Réforme et liberté, protestantisme et démocratie, il serait faux d'affirmer que Quinet aurait tout simplement cru désirable ou envisageable le remplacement en France du catholicisme par une forme de protestantisme : premièrement parce que c'était trop tard, en second lieu, parce que le biblicisme, l'attachement aveugle des protestants à la lettre de la Bible est également une sorte de servitude, incompatible avec la liberté qui se manifeste par exemple dans la Déclaration, véritable legs spirituel de la Révolution. Cette critique de la bibliolâtrie protestante est très intéressante, dans la mesure où elle semble rapprocher Quinet des spiritualistes radicaux du siècle de la Réforme. Enfin, une dernière remarque qui illustre le caractère problématique de la conception de Quinet : dans ses ouvrages, il ne manque jamais de dénoncer le dogme augustinien de la prédestination, qui consiste à « *refuser la liberté à l'homme* » et à « *établir une égalité irrémédiable* »²² entre les hommes (les élus et les réprouvés). Or, il date la mise en place de cette « *féodalité divine qui fonde une féodalité civile* » au début des temps médiévaux, puis il abandonne entièrement le sujet. Il est remarquable que ce grand pourfendeur de l'anthropologie augustinienne qu'est Quinet n'évoque nullement le même dogme liberticide lorsqu'il s'agit de commenter l'avènement et les bienfaits de la Réforme protestante, dont pourtant l'idée de prédestination est le concept théologique central. On peut donc dire que pour Quinet, les protestants sont, malgré leurs imperfections, dans le camp de la liberté pour ainsi dire : il fait donc semblant d'oublier l'augustinisme de Luther et de Calvin dont le rappel confondrait sans doute ses lecteurs.

Avec Buchez, historien qui affiche, depuis sa conversion dans les années 1820, un catholicisme ostentatoire, nous avons l'impression de changer d'univers. Certes, le sien est un catholicisme très hétérodoxe, assez proche, à mon sens, du *Nouveau christianisme* de Saint-Simon, son maître de jadis. Pour Buchez, l'ennemi à combattre est justement la liberté individuelle défendue par Quinet et les valeurs principales à défendre sont l'égalité et la fraternité. Il n'est donc pas étonnant que Furet voie dans la pensée politique de Buchez la manifestation d'une nostalgie de la communauté perdue, ainsi que la survie anachronique d'une fidélité messianique à l'ordre catholique et unitaire qui avait caractérisé l'Ancien Régime²³. Le défi que Buchez semble vouloir relever est certes très difficile : concilier de

²¹ VIALLANEIX, « Réformation et Révolution », art. cit., pp. 363-365.

²² QUINET, *Le christianisme et la Révolution Française*, op. cit., p. 35.

²³ FURET, François (1980), *La Révolution II. Terminer la Révolution. De Louis XVIII à Jules Ferry, 1814-1880*, Paris, pp. 151-164.

Maistre avec Rousseau, trouver un accord vivable entre le catholicisme producteur de liens organiques et le nouvel ordre social fondé sur l'égalité et la fraternité, promis par la Révolution. Les questions qu'il se pose sont les suivantes : la foi chrétienne – ou plus exactement la religion catholique – peut-elle devenir le fondement d'un nouvel ordre politico-moral ? Peut-on imprégner les nouvelles structures sociales (résultant de l'écroulement de l'Ancien Régime) d'un esprit communautaire d'origine transcendante, éloigné de l'impiété voltairienne qui avait été longtemps caractéristique de la bourgeoisie française ? La position catholico-jacobine de Buchez n'est nullement exceptionnelle pour son époque. Certes, c'est surtout l'aspect critique qui rapproche les jacobins égalitaires et les catholiques légitimistes : les deux camps dénoncent, au nom d'une unité organique souhaitée, le règne de l'égoïsme qui caractérise la société bourgeoise. L'aspiration à l'unité nationale et l'assimilation de toute sorte de pluralisme à la division sont des éléments constants du républicanisme défiant le régime louis-philippin, ce dernier étant caractérisé par des profondes fractures sociales, auxquelles les libéraux industrialistes comme Charles Dunoyer ne proposent aucun antidote sérieux²⁴. Dans la suite, je m'efforcerai de montrer comment Buchez entend utiliser au service de la politique égalitaire et néo-jacobine l'interprétation assez particulière de l'histoire (surtout de l'histoire intellectuelle et religieuse) d'avant la Révolution qu'il propose.

Certes, le fait que la plupart des représentants du socialisme néo-jacobin français des années d'avant 1848 formulent leurs diagnostics des problèmes sociaux et leurs revendications dans un vocabulaire chrétien (voire catholique) est un sujet qui a récemment fait couler beaucoup d'encre. Depuis l'établissement de la III^e République, ces deux aspects paraissent à peine conciliables : l'anticléricalisme et la dénonciation virulente de l'alliance du trône et de l'autel sont presque de mise pour les républicains et socialistes de toutes nuances. Le tournant athée – ou du moins anticlérical – du camp progressif sous le Second Empire rend encore plus intéressant la problématique de ce catholicisme de gauche qui a caractérisé la première moitié du siècle : ce qui me préoccupe surtout ici, c'est la question de la (dis)continuité avec le catholicisme de l'Ancien Régime que l'on peut étudier dans le discours politique parsemé de références à Jésus, porteur d'un message socio-politique émancipateur. Or citons Buchez : « *La dernière époque du christianisme doit être la réalisation de cette égalité dont les premières époques ont proclamé et dogmatisé le principe : égalité, fraternité, tels étaient les premiers mots du christianisme, tels seront encore les derniers.* »²⁵ Il saute aux yeux qu'il s'agit ici d'une foi qui ne se définit ni par aspirations transcendantes visant l'au-delà, ni par fidélité à la dogmatique ou à l'ecclésiologie traditionnelles, ni par respect des autorités établies, mais par des préoccupations socio-politiques égalitaires et clairement subversives par rapport à la réalité des années 1830.

Aux yeux de Buchez, l'individualisme défendu par Quinet n'est que l'autre nom de la *dissolution sociale*, le principe d'un ordre fondé sur la domination des égoïsmes et des intérêts matériels – c'est donc avec une unanimité spectaculaire que les légitimistes catholiques et l'aile gauche des républicains peuvent dénoncer le capitalisme commercial nais-

²⁴ Sur Dunoyer, voir SPITZ, Jean-Fabien (2000), *L'amour de l'égalité – essai sur le critique de l'égalitarisme républicain (1770-1830)*, Vrin, Paris.

²⁵ Cité par BERENSON, Edward (1989), « A New Religion of the Left : Christianity and Social Radicalism in France, 1815-1848 », in FURET – OZOUF (dir.), *The Transformation of Political Culture...*, op. cit., pp. 543-561. 546.

sant comme une anarchie débridée de volontés et mettre en scène Jésus-Christ comme le premier républicain et le frère de tous les prolétaires exploités. Cette profession de foi égalitaire va souvent de pair avec le rejet du protestantisme, trop individualiste, trop rationaliste et trop aristocratique – cet anti-protestantisme est un sujet qui revient souvent sous la plume des grands écrivains sociaux (Cabot, Leroux, Louis Blanc) des années qui nous intéressent ici.

Notons d'emblée que le catholicisme de Buchez est d'une tonalité assez particulière, difficile à classer, en rupture spectaculaire non seulement avec certains éléments de la tradition dogmatique, mais aussi avec la discipline ecclésiastique. Lorsque, en 1832, l'encyclique *Mirari vos* a condamné le libéralisme de la revue catholique *l'Avenir*, Buchez refuse immédiatement le principe d'un coup d'autorité venu de Rome et le commente avec des expressions d'un sarcasme virulent. Cela n'est nullement étonnant de la part d'un penseur qui, profondément attaché à la tradition gallicane, privilégiait dans ses écrits l'Eglise de France (et le rôle intégrateur qu'elle avait joué au cours des siècles de l'histoire) au dépens du pape, étranger, par la nécessité des choses, aux intérêts nationaux de la France. Notons qu'au 19^e siècle l'opposition traditionnelle, au sein de l'Eglise catholique, entre un courant ultramontain et un courant gallican est aussi vivant qu'au temps de Louis XIV : les rapports entre les deux camps sont étroitement soumis aux transformations (parfois bien rapides) de la situation politique.

Quant aux questions de contenu : Buchez, qui s'intéresse très peu à la dogmatique, me paraît regarder le catholicisme d'une perspective unique, celle de sa capacité à assurer le salut politique de la communauté des fidèles. Il pense aussi que la condition *sine qua non* de l'égalité – vers laquelle doit aspirer tout philosophe digne de ce nom – n'est autre que l'unité politique et idéologique. Pour Buchez, il est évident qu'au cours de l'histoire, les deux moteurs de cette transformation à la fois unitaire et égalitaire du pays avaient été la monarchie et l'Eglise catholique. Certes, il admet que cette dernière a parfois manqué à sa mission égalitaire : sous l'influence de certaines « doctrines juives de l'Ancien Testament » (et à cause de la contamination par la philosophie grecque – j'y reviendrai), elle avait tendance à voir dans le servage une nécessité sociale (qu'elle justifiait en le considérant comme une conséquence du péché originel) et elle s'attachait trop à l'idée de la hiérarchie, mais il demeure néanmoins qu'en France, l'Eglise catholique fonctionnait presque toujours comme promotrice efficace de l'égalité des conditions²⁶.

Passons maintenant aux autres composantes d'intérêt du catholicisme très idiosyncrétique de Buchez. Certes, il ne manque pas d'exprimer sa fidélité à une conception providentielle de l'histoire humaine, en affirmant à plusieurs reprises que c'est la volonté divine qui régit son déroulement, mais cette affirmation générale ne doit pas cacher qu'il expose aussi une reconstruction assez compliquée et sans doute très peu orthodoxe des quatre grands âges de l'histoire, qui se divisent chacun en périodes destructrices et organiques – cela le rapproche plus de Saint-Simon que de Bossuet, d'autant plus que selon sa conception, ce n'est point le second avènement de Jésus, mais bien la *fraternité humaine* qui est censée apporter une solution finale à tous les problèmes de l'humanité (conformément peut-être à la volonté de Dieu, mais sans une participation divine active). Il faut souligner en même

²⁶ BUCHEZ, Pierre Joseph Benjamin (1838), *Essai d'un traité complet de philosophie du point de vue du catholicisme et du progrès*, Paris, p.123.

temps que sa reconstruction de ce qu'il appelle la *philosophie chrétienne* a aussi de quoi laisser perplexe le lecteur. Il dénonce le grand écart de Thomas d'Aquin qui essaye de concilier la philosophie aristotélicienne (qui reflète les préjugés de la société esclavagiste grecque) l'héritage politique fondamentalement inégalitaire des Romains et le message « *démocratique et égalitaire* » de l'Écriture Sainte. Cela conduira Thomas à défendre la société d'ordres, l'esclavage, la hiérarchie sociale et en général, l'obéissance due aux supérieurs – « *Il est facile aujourd'hui de reconnaître que ces décisions sont en grande partie contraires à la lettre même de l'Évangile* »²⁷. Ce n'est pas la peine de souligner que nous avons affaire à une interprétation de type millénariste, qui rapproche Buchez de la longue tradition (à laquelle appartiennent les Hussites aussi bien que les représentants actuels de la théologie de la libération) d'un christianisme social. Au total – comme il ressort de ses introductions aux volumes de l'histoire de la Révolution – aux yeux de Buchez, ce sont les élus siégeant dans l'Assemblée Constituante et Législative qui représentent l'esprit véritable des Évangiles et non pas les évêques ou le pape. La Révolution subit des accusations d'impiété fondamentalement injustes. La nationalisation des biens de l'Église et l'imposition du serment constitutionnel ne sont point des gestes impies, au contraire : ce sont les ecclésiastiques attachés à leurs privilèges qui trahissent l'Évangile²⁸.

Continuons avec des questions éthico-politiques. L'élément central de la philosophie politique de Buchez est son anti-individualisme inexorable – pour lui, l'homme est fondamentalement un être social. La recherche individuelle du chemin du salut et le pluralisme religieux et confessionnel qui en découle est interprétée par Buchez comme une isolation tragique dont l'homme se rend coupable à l'égard de lui-même. En Europe, depuis le temps médiéval, c'est le catholicisme qui, transcendant la variété des peuples, crée une certaine unité et universalité salutaires, permettant la naissance de la diplomatie, du droit public, de la philosophie, de l'art et de l'architecture. Dans sa reconstruction de l'histoire française et européenne, Buchez juge donc l'Église catholique à l'aune de sa capacité de freiner les manifestations de l'égoïsme qui caractérise, presque naturellement, tout individu : la fonction principale de l'Église est le rappel des *devoirs sociaux* et la prévention de la dissolution qui menace toute communauté établie²⁹. Il va jusqu'à faire l'éloge d'épisodes qui ne font normalement pas l'unanimité dans le camp progressiste, au contraire : les croisades, la suppression violente des hérésies médiévales et du schisme du 15^e siècle et enfin, la politique anti-protestante de la couronne française – c'est ici que l'abîme qui le sépare de Quinet paraît le plus infranchissable³⁰. Le ton général qu'il adopte à l'égard du protestantisme est celui d'une réprobation multiforme : quelques aspects de sa critique sont circonstanciels, mais d'autres sont généraux, philosophiques pour ainsi dire, par conséquent ancrés dans la longue durée. Commençons par l'aspect 'situationnel'. Étant donné que Buchez voit dans l'histoire française des 16-17^e siècles « *une bataille entre un fédéralisme aristocratique que repoussait l'esprit français* » et les efforts intégrateurs de la monarchie, notre auteur est très sensible au danger politique que les Réformés ont représenté, dans la seconde moitié du 16^e

²⁷ Ibid. p. 71.

²⁸ BUCHEZ, Pierre Joseph Benjamin (1833-1838), *Histoire parlementaire de la Révolution française, en 40 volumes*, vol. 29, Paris, pp.vii-xii.

²⁹ BUCHEZ, Pierre Joseph Benjamin (1833), *Introduction à la science de l'histoire ou science du développement de l'humanité*, Paris, p. 83.

³⁰ Ibid. p. 92-93.

siècle, pour la fragile unité du pays. Leur imposer une défaite politique et militaire fut donc une nécessité politique : « *Le succès des Huguenots aurait fédéralisé la France, qui serait devenue semblable aux principautés allemandes.* »³¹

Je passe maintenant, pour terminer ma réflexion, à l'aspect philosophique/idéologique de l'antiprotestantisme de Buchez. Il qualifie la théorie sur la grâce de Luther et de Melancthon « *d'aristocratique et d'anti-sociale* », surtout pour leur rejet de toute forme de la recherche communautaire du salut – or ce venin de l'individualisme, pour ainsi dire, se prolonge jusqu'à son temps, étant donné que l'éclectisme des Doctrinaires de son temps (qui est à ses yeux la philosophie officielle de la bourgeoisie libérale) n'est qu'une adaptation de l'intuition principale des Réformés. Buchez établit l'équation sans aucune ambiguïté : « *sous ces noms de philosophie et de religion, il n'y a au fond qu'une même doctrine* »³². Les parallélismes que Buchez établit entre les deux méritent d'être cités en longueur : « *Le protestantisme a dit que la raison était souveraine ; l'éclectisme dit que le moi de chacun est souverain. Le protestantisme dit que Dieu accorde la grâce à certains, et la refusait à d'autres et qu'elle était un don purement gratuit [...] ; l'éclecticisme dit qu'il y avait des hommes plus heureusement organisés que d'autres, les uns destinés à gouverner, les autres à obéir.* »³³ L'éclecticisme, dit Buchez dans un esprit presque weberien, prolonge les intuitions individualistes et méritocratiques du protestantisme, voire, étant un système fondamentalement inégalitaire, il tend à justifier l'existence de la hiérarchie sociale, certes fondée désormais sur les talents des individus et non pas sur la naissance et le rang. Tandis que le contenu et la formulation s'en sont certes laïcisés et sécularisés (l'idée horrible de la prédestination perd sa visée transcendante et se transforme en aptitude de se bien débrouiller dans le monde), le message reste au fond le même : l'égalité étant dénoncé comme une chimère, les dons que la nature accorde à chacun font la différence entre les êtres humains, sur lesquels pèse le poids d'une responsabilité individuelle fatalement incontournable. Quoiqu'il se voie contraint de reconnaître que cet individualisme d'origine protestante et les principes libéraux qui en découlent ont constitué une rupture avec l'Ancien Régime, il n'hésite pas à préciser qu'il s'agit seulement de la phase bourgeoise de la Révolution, celle de 1789, que la dictature du salut public a dû nécessairement dépasser.

En guise de conclusion de cette rapide comparaison, nous pouvons constater que les deux auteurs étudiés – Quinet et Buchez – sont d'accord pour attribuer aux facteurs politico-théologiques un rôle de moteur dans le déroulement de la Révolution, ainsi que pour défendre l'élite révolutionnaire de l'accusation d'impiété : à leurs yeux, l'œuvre révolutionnaire doit être considéré comme une tentative héroïque visant l'accomplissement des promesses de l'Évangile. Le concept central de leur pensée est le *progrès*, étant donné qu'ils sont convaincus que la vérité divine se déploie *progressivement* dans l'histoire. C'est justement au sujet du contenu concret de ces promesses qu'un véritable abîme se creuse entre nos deux auteurs. Tandis que pour Quinet, le message principal de Jésus est la libération de l'individu des contraintes institutionnelles qui pèsent sur lui, Buchez et ses amis voient en Jésus le symbole de l'égalité et de la fraternité – un apôtre du socialisme associatif à venir.

³¹ Ibid. p. 136.

³² Ibid. p. 75.

³³ Ibid. p. 76.