SOPHIE GUERMÈS

ORCID: 0000-0002-0878-3500

Université de Brest

Sophie.Guermes@univ-brest.fr

UNE APPROCHE POST-SÉCULIÈRE DE LA RÉVÉLATION : L'EXEMPLE D'EDGAR QUINET

Charles Taylor a défini « l'âge séculier » comme celui où l'on pouvait « s'engager pleinement en politique sans jamais rencontrer Dieu » ; où Dieu n'était plus « présent dans toute une série de pratiques sociales — et non pas seulement politiques — et à tous les niveaux de la société » ; où la croyance en Dieu devenait problématique, apparaissant « comme une option parmi d'autres et, qui plus est, une option qui ne va pas de soi ». C'est « depuis le milieu du XIX^e siècle » que ces phénomènes sont devenus « typiques »¹. Cette époque est aussi celle du milieu de la vie d'Edgar Quinet (1803–1875) qui, venu au monde dix ans après le meurtre du représentant de la monarchie de droit divin², et témoin au cours de sa vie d'intenses bouleversements politiques en France et en Europe, conçu, à « l'âge séculier », une pensée de type religieux, fortement structurée, affranchie cependant de toute croyance et sans aucune perspective de retour à la possibilité d'une alliance

¹ C. Taylor, *L'Âge séculier* [2007], trad. fr. P. Savidan, Éditions du Seuil, Paris 2011, pp. 12, 13, 15 ; cf. p. 117.

² Louis XVI fut tué le 21 janvier 1793. Pour Edgar Quinet, fervent républicain, cette date est celle de l'assassinat d'une victime. Ce défenseur de la Révolution, opposé à la Terreur, et athée, assista dans sa jeunesse à une messe commémorative de la mort du roi, comme le montre sa correspondance (E. Quinet, *Lettres à sa mère*, t. II : 1821–1825, S. Bernard-Griffiths et G. Peylet (dir.), Honoré Champion, Paris 1998, p. 103). Quinet connut encore deux monarques « de droit divin », mais l'un (Louis XVIII) n'avait pas été sacré et l'autre vit son trône dérobé à sa descendance (Charles X abdiqua en faveur de son petit-fils mais le duc d'Orléans, qui devait en être le régent, se fit proclamer roi des Français).

entre État et religion (Quinet défendit tôt la séparation de l'Église et de l'État, qui ne devint une réalité en France qu'en 1905). Ce penseur religieux athée incarne à lui seul la post-sécularité, comme cet article tentera de le démontrer.

La diversité de l'œuvre d'Edgar Quinet a jusqu'à présent découragé les tentatives d'interprétation d'ensemble. Cette œuvre a pourtant bien un centre, représentatif de ce qui a été théorisé, d'un point de vue social, cent cinquante ans plus tard par Jürgen Habermas dans « Qu'est-ce qu'une société "post-séculière" ? »³. Préparant, en 1823–1824, des *Études sur le Moyen Âge*, qu'il laissa inachevées, Quinet s'intéressa particulièrement à la pensée d'Abélard, et à l'affirmation, soutenue par le théologien, que la Révélation s'effectuait sur un mode discontinu. La personnalité d'Abélard l'intéressa tout autant : voyant en lui l'incarnation d'un esprit libre que l'Église avait étouffé, il évoqua la « révolution morale » d'Abélard, « qui transporta les idées sur un autre terrain que la partie dogmatique des religions »⁴. Un an plus tard, il commença à méditer sur l'Histoire et à observer le chaos des événements pour en dégager des lois. Dans un essai inachevé lui aussi sur Bossuet, il soulignait, dès 1826, « la question si importante et si neuve de l'influence de la Révélation sur la philosophie de l'Histoire »⁵. Puis, méditant l'année suivante sur l'œuvre de Herder, il se demanda : « Par où commencer pour connaître la nature des choses ? par la Révélation, ou la compréhension d'un mouvement progressif, c'est-à-dire de l'Histoire ? », pour aussitôt affirmer : « Toute question de théologie se résoudra dans une question d'histoire »⁶. Cette phrase doit être lue comme programmatique : elle constitue la ligne directrice de toute son œuvre propre, bâtie sous plusieurs formes : épopée, étude philosophique, essai historique.

Mon point de départ sera d'ordre religieux, la religion étant, selon l'aveu de Quinet, ce qui l'intéressait « presque uniquement » ; mon aboutissement, d'ordre historique. Quinet, témoin de « l'âge séculier » qui se met en place après la Révolution française, part de l'étude de périodes où le christianisme non seulement est bien ancré dans la société, mais la conditionne (Moyen Âge ; XVII^e siècle), pour aboutir à penser un futur qui ne saurait être entièrement laïque, même s'il n'est pas non plus question de revenir au passé. J'étudierai tout d'abord (1.1.) l'émergence de la question religieuse dans la pensée de Quinet, et l'intérêt manifesté pour le Christ, puis (1.2.) la façon quasi mystique avec laquelle il outre-passe la théologie ; enfin (1.3.), après avoir expliqué le lien établi par Quinet entre

³ Voir J. Habermas, « Qu'est-ce qu'une société "post-séculière" ? », *Le Débat* 152, novembre-décembre 2008, pp. 4–15 ; et *idem*, *Entre naturalisme et religion*, trad. fr. C. Bouchindhomme et A. Dupeyrix, Gallimard, Paris 2008.

⁴ Bnf, Naf 20801, f^o 28 (cité par W. Aeschmann, *La Pensée d'Edgar Quinet*, Anthropos-Georg, Paris–Genève 1986, p. 192).

⁵ *Ibidem*, p. 579 (f^o 249).

⁶ E. Quinet, *Essai sur l'œuvre de Herder*, [dans :] *Œuvres complètes*, t. VIII, Hachette, Paris 1882, p. 103.

christianisme et révolution, j'analyserai la présence dans son œuvre de la notion de « révolution » sous sa double forme (« mouvement dont le point de retour coïncide avec le point de départ »⁷, répétition ; « bouleversement », renouveau), l'une étant conçue comme le préambule de l'autre. À partir de cette base, je dégagerai dans un second temps le socle de la pensée de Quinet : Révélation-Révolution, en rappelant (2.1.) son dialogue avec l'idéalisme allemand, avant d'expliquer (2.2.) que la Révolution n'est pas pour Quinet une sécularisation de la Révélation, mais le renouvellement sans fin de l'évangile.

Il convient de souligner d'emblée le paradoxe suivant : Quinet, qui accorde au Christ la plus grande place dans son œuvre, est lui-même « signe de contradiction »⁸, puisqu'il est passé à la postérité comme un athée, et même un « laïc-card ». On en a seulement retenu quelques aspects, sa lutte contre le catholicisme, et son combat en faveur de la séparation de l'Église et de l'État, qui a trouvé son accomplissement trente ans après sa mort. C'est la raison pour laquelle on n'arrive pas à le classer, donc à le réduire. Lui-même a fait voler en éclats les catégories : « Matérialisme, spiritualisme, qui nous délivrera de ces mots à double tranchant ? » écrit-il dans *L'Esprit nouveau*, son dernier livre⁹. Tenter une synthèse qui ne soit pas une réduction est indispensable, pour démontrer que Quinet est un précurseur de la pensée post-séculière. L'enfermer, c'est le trahir ; mais l'impossibilité de le cataloguer ne vient pas de la dispersion. La pensée de Quinet est profondément cohérente. Comment concilier la plus haute exigence morale et la défense exclusive de la liberté ? Comment vouloir extirper le catholicisme de la société et défendre l'âme du christianisme ? Comment concilier la force et les nuances ? Telles sont les questions qui se poseront tout au long de cette enquête.

1.1. L'ÉMERGENCE DE LA QUESTION RELIGIEUSE DANS L'ŒUVRE DE QUINET, ET SON INTÉRÊT POUR LE CHRIST

A°. QUINET ET LA QUESTION RELIGIEUSE

Il s'agit tout d'abord de reconstituer le fil conducteur de la pensée de Quinet en suivant ses recherches en matière religieuse. Après avoir découvert l'œuvre de Herder, et médité sur l'évolution de l'humanité, Quinet lit les travaux de Creuzer (dont il fait la connaissance à Heidelberg), Guigniaut, Goerres, qui

⁷ Selon la définition du dictionnaire *Trésor de la langue française*.

⁸ Expression choisie par le cardinal K. Wojtyła pour prêcher les Exercices spirituels du Carême, à l'invitation du pape Paul VI, en 1976. Les textes ont été publiés sous le titre *Le Signe de contradiction* (*Znak sprzeciwu*), Fayard, Paris 1979. Cette expression s'inspire d'une parole prononcée par Siméon lors de la présentation de Jésus au Temple, et rapportée dans l'Évangile selon saint Luc (2:34).

⁹ E. Quinet, *L'Esprit nouveau*, Dentu, Paris 1875, p. 340.

l'aident à approfondir le lien entre formation d'une civilisation et développement d'une conscience religieuse. Il se pose alors des questions auxquelles toute son œuvre tentera d'apporter des réponses. Elles concernent l'origine des religions, leurs évolutions, et leur destinée. Avant d'en donner une illustration littéraire dans ses poèmes, il les formule dans son essai de 1828 *De l'origine des dieux*. Dans la première partie, il montre que chaque société se personnifie dans son dieu, et qu'ainsi l'histoire sociale s'explique par l'histoire religieuse. Reconstituant le mouvement des religions, il accorde, en termes de chronologie, la première place au panthéisme, lui-même suivi du polythéisme puis du monothéisme. La seconde partie, *Comment les dieux se transforment en poésie*, révèle d'emblée combien réflexion sur les religions et réflexion sur la poésie restent indissolublement liées dans l'esprit de Quinet. Passant en revue les épopées fondatrices, il achève son essai sur *La Divine Comédie*, qu'il qualifiera plus tard d'« Apocalypse de la société laïque »¹⁰. Et il prend le relais en écrivant lui-même des épopées. La trilogie des années 1830 (*Ahasvérus*, *Napoléon*, *Prométhée* — conçu comme « un Christ avant le Christ »¹¹) pose la question du rapport de l'homme à Dieu¹². À la fin de 1838, Quinet a encore pour projet d'« écrire l'histoire de l'humanité par l'histoire de Dieu »¹³ : c'est ce qu'il ne cessera de faire, du *Génie des religions* à *La Création*. Liant le polythéisme à l'esclavage, il conçoit le christianisme comme « esprit de liberté »¹⁴ ; puis, *Révolutions d'Italie*, *Les Jésuites*, *L'Ultramontanisme*, *Le Christianisme et la Révolution française* dénoncent la dégénérescence du catholicisme, reniant ses origines pour former des esclaves. C'est en raison de sa violente critique de la papauté et du catholicisme romain que Quinet a été catalogué comme un adversaire de la religion. La réalité est beaucoup moins sommaire : il a dénoncé sans relâche l'asservissement qu'il voyait à l'œuvre dans la domination des esprits par un pape héritier des Césars ; cette dénonciation du césaropapisme s'est accompagnée d'un combat pour la séparation de l'Église et de l'État ; pour autant, voir dans ce défenseur d'un État laïque un esprit laïque est un contresens que l'examen des textes fait voler en éclats.

¹⁰ E. Quinet, *Les Révolutions d'Italie*, I, [dans :] *Œuvres complètes*, t. IV, Hachette, Paris 1904, p. 127.

¹¹ Quinet emploie l'expression dans une lettre à Michelet datée du 4 juin 1837, citée par Hermione Quinet dans *Cinquante ans d'amitié. Michelet-Quinet (1825–1875)*, A. Colin, Paris 1875, p. 95.

¹² S. Guermès, « *Prométhée* (1838) : “une protestation contre la fatalité” », [dans :] *Edgar Quinet, poète et théoricien de la poésie*, S. Guermès (dir.), Honoré Champion, Paris 2015, pp. 105–132.

¹³ BnF, Naf 20741, feuillet 218 v° (retrouvé et cité par W. Aeschmann, *op. cit.*, p. 609).

¹⁴ Cela fait écho à ce qu'il écrira à propos de lui-même dans une lettre adressée de Genève à Xavier de Ricard le 20 mai 1864 : « Si je suis quelque chose, je suis un esprit de liberté » (E. Quinet, *Lettres d'exil*, t. II, Calmann-Lévy, Paris 1885, p. 420).

B°. LA FIGURE DU CHRIST

Selon Quinet, l'Église fondée par Jésus s'est ensevelie sous la poussière (une image récurrente, que l'on retrouve chez d'autres détracteurs du catholicisme, comme Taine et Zola), momifiée dans le dogme et la fixation de la liturgie. L'inventivité, l'élan, la création, toutes qualités que le Christ a transmises à ses apôtres, en particulier à saint Paul, se sont perdues. *Le Christianisme et la Révolution française* reprend le thème paulinien de la « folie de la croix »¹⁵, mais n'en confie plus la charge à l'Église : « Depuis que l'Église prend la sagesse du monde, il faut que les penseurs maintiennent la folie de la croix »¹⁶. L'évangile a été une utopie fixée dans un livre : on ne l'a pas réalisée. Pour Quinet, le temps de son accomplissement est venu. Le Christ ne peut qu'inspirer l'action. Contrairement à plusieurs de ses contemporains¹⁷, Quinet ne considère pas le Christ comme un précurseur des doctrines socialistes, précisément parce qu'il reproche à celles-ci leur immobilité.

Quinet, tout en estimant David Strauss, publie en 1838 un examen critique de la *Vie de Jésus* écrite par l'exégète allemand, à qui il fait notamment grief d'avoir ôté au Christ toute personnalité, en calquant ses actions sur les prophéties de l'Ancien Testament. La logique de la conception quinétienne du Christ se déduit de cette contestation de l'interprétation figurative : parce que Quinet est d'abord sensible à la personnalité du Christ, et à la liberté qu'il prêche (« La vérité vous rendra libres »¹⁸), il en fait un homme nouveau, et s'abstient de le placer dans la tradition théologique, ce qui est aussi inédit.

1.2. L'EFFACEMENT DU PÉCHÉ ORIGINEL

A°. QUINET ET LES PÈRES DE L'ÉGLISE

Quinet respecte les Pères de l'Église ainsi que les écrivains qui y sont associés, et voit dans les premiers siècles une période d'effervescence à laquelle saint Augustin participe de façon majeure, mais qu'il vient clore. Après en avoir signalé les nuances, Quinet donne des travaux de saint Irénée, Tertullien, saint Jean Chrysostome, Clément d'Alexandrie ou encore Origène une interprétation personnelle : « dans le fond, une même pensée les inspire : concilier le Christ de

¹⁵ 1 Cor. 1:21.

¹⁶ E. Quinet, *Le Christianisme et la Révolution française*, Au Comptoir des Imprimeurs-unis, Paris 1845, p. 41.

¹⁷ Voir à ce sujet F.-P. Bowman, *Le Christ romantique*, Droz, Genève 1973, puis *Le Christ des barricades*, Éditions du Cerf, Paris 1987 ; et X. Tilliette, *Jésus romantique*, Desclée, Paris 2002.

¹⁸ Jean 8:32.

Judée avec la vérité manifestée dans le reste du monde, à l'esprit humain »¹⁹. Mais ce qui est encore plus personnel, c'est qu'il passe sous silence le dogme du péché originel : qu'il évoque saint Paul, saint Augustin, qu'il fasse parler Dieu (dans le prologue d'*Ahasvérus*) ou qu'il nomme le Christ (dans la plupart de ses livres), Quinet n'écrit jamais ni le mot « péché », ni le nom d'Adam. Le Christ de Quinet n'est l'antitype de personne. La perspective de rédemption est, de fait, absente, ou rendue immanente (« il faut, s'il est un salut, le chercher en soi-même »²⁰). Quinet recrée le Christ, personne libre dont l'âme s'est dilatée, et dont on doit transmettre l'esprit, perpétuellement vivant (mais d'une tout autre façon qu'Ahasvérus) et nouveau.

B°. UN CHRIST LIBÉRATEUR, ET NON RÉDEMPTEUR

Sans doute peut-on comprendre la phrase « Dieu est mort »²¹, écho du *Siebenkäs* de Jean-Paul Richter qu'on retrouve plusieurs fois dans *Ahasvérus*, à la lumière de cette éviction. C'est ici le Christ qui s'exprime, comme ce sera encore le cas chez Nerval. Mais contrairement au Christ nervalien, celui de Quinet ne manifeste ni effroi, ni désespoir : la mort de Dieu selon Quinet ne signifie pas autre chose que la mort du Dieu de la tradition. À la Bible figée, immobile, il oppose « une Bible agissante »²², qui n'est autre que la réalisation de l'enseignement du Christ.

Au Dieu de la Genèse condamnant Adam à un travail pénible n'ayant d'issue que la mort, Quinet substitue le Christ condamnant Ahasvérus à ne jamais mourir, dans un éternel retour d'une vie stérile. L'itinéraire du juif errant représente l'éternel recommencement du même, jusqu'au jour du Jugement dernier (maintenu par Quinet), où celui qui l'avait frappé de malédiction l'emmène avec lui. Le Christ de Quinet n'est pas rédempteur, il est libérateur ; il « convie l'esprit à un lendemain toujours nouveau »²³ ; le « Viens, suis-moi » des Évangiles²⁴ montre que Jésus ne s'embarrassait d'aucune théorie, et suscitait des disciples par la puissance de sa parole et l'infini qui l'habitait. Or, l'Église fondée sur son nom s'est enfermée dans le passé et une doctrine. Quinet appelle à un profond changement, sans violence, conforme à l'enseignement du Christ : « Église de pierre, ouvrez,

¹⁹ E. Quinet, *Le Christianisme et la Révolution française*, p. 86.

²⁰ *Ibidem*, p. 18.

²¹ Cette parole, qui fait référence à la crucifixion et n'est donc pas une marque d'athéisme, se trouve dans un hymne écrit par Johann Rist en 1641 (« O große Not ! Gott Selbst ist tot. . . »), cité par Hegel, repris par Richter (lui-même cité par Mme de Staël dans *De l'Allemagne*) avec un sens différent qu'à leur tour propageront Quinet dans *Ahasvérus*, Alfred de Vigny dans *Le Mont des Oliviers*, Nerval dans *Le Christ aux Oliviers*, et enfin Nietzsche dans *Le Gai savoir* (§ 125).

²² E. Quinet, *Le Christianisme et la Révolution française*, p. 59.

²³ *Ibidem*, p. 64.

²⁴ Matthieu 19:21 ; Luc 18:22.

élargissez vos portes, Église vivante, ouvrez votre intelligence, vos dogmes »²⁵. D'où le rapprochement qu'il opère entre révolution et christianisme, contreforts de sa philosophie : « l'idéal de la révolution est, à beaucoup d'égards, plus près du christianisme que ne l'est aujourd'hui l'Église »²⁶.

À partir de l'intuition, développée dès 1823, puis exprimée sous forme de conviction en 1831 dans *De l'avenir de la religion*, selon laquelle les révolutions politiques ont toujours été préparées par des révolutions religieuses, il faut souligner le rôle crucial d'*Ahasvérus*, poème conçu à la fin des années 1820, et publié en volume en 1834, dans la réflexion de Quinet sur le double sens du mot « révolution », illustré par les deux personnages centraux, le juif errant et le Christ.

1.3. UNE DOUBLE CONCEPTION DE LA RÉVOLUTION

A°. LA RÉPÉTITION

Ahasvérus, épopée du juif errant, retrace une répétition qu'on peut interpréter comme celle de l'humanité retombant toujours dans les mêmes erreurs, jusqu'à ce que le Christ, qui avait été à l'origine de la malédiction, lève celle-ci. Telle est l'illustration du premier sens du mot « révolution », pilier de la pensée de Quinet qui, après avoir écrit trois épopées dont l'arrière-plan est religieux, devient philosophe et historien de la révolution. Il relève une logique répétitive à différentes époques et dans différents pays, mais affirme qu'il n'y a aucune fatalité à cette conduite qui manifeste seulement l'obstination des peuples à rester asservis. L'observation et l'analyse de mouvements où le point de retour coïncide avec le point de départ sont le prélude à la désignation de voies pour sortir du « cercle de fer »²⁷ et entreprendre une révolution dans l'autre sens du terme, celui de changement profond.

À l'époque où Quinet commence à écrire, la Révolution française est encore proche. Il est né peu avant le sacre de Napoléon I^{er}, et entre dans l'adolescence au moment de la Restauration, régime qui place successivement sur le trône les deux frères du roi guillotiné. Quinet décèle à plus long terme un retour aliénant du même : les artisans de la Terreur ont partagé, affirme-t-il, le « même délire », la « même invention de cruautés », la « même soif d'extermination »²⁸ que les plus sanguinaires empereurs romains, Caligula, Néron, Caracalla, Commode, mais aussi Théodose ; le culte de l'Être suprême n'a été qu'une imitation du catholicisme ; en Robespierre survit Richelieu ; Napoléon I^{er} a accepté, avec la couronne, un fardeau millénaire. Tout retombe dans l'ancienne forme, les hommes

²⁵ E. Quinet, *Le Christianisme et la Révolution française*, p. 66.

²⁶ *Ibidem*, p. 402.

²⁷ E. Quinet, *Critique de La Révolution*, [dans :] *Œuvres complètes*, t. XVIII, pp. 40–41.

²⁸ E. Quinet, *La Révolution*, t. II, [dans :] *Œuvres complètes*, t. XIX, p. 455.

se contentent de refaire : la France du Second Empire, que Quinet observe depuis l'exil, ne parvient pas à briser « l'anneau de César qui survit dans le pape »²⁹. Pour autant, il conçoit tout de même l'Histoire comme le spectacle de la liberté, joué par des hommes ayant régulièrement renversé les régimes dictatoriaux. Cette conception est fondée sur l'examen analytique des siècles passés, en Europe, mais aussi d'un événement récent à la résonance prolongée, la Révolution française.

B°. LE RENOUVEAU

Quinet développe une analyse de la révolution originale par rapport à celles que proposent les historiens de son temps. À l'encontre de Guizot ou de Thiers, il n'y voit pas la marque d'une brutale fatalité. Raisonnant d'abord en philosophe, et opposé à tout fatalisme, il veut « déduire les révolutions politiques et sociales des principes religieux » (on pourrait qualifier cet aspect de son œuvre de moment analytique), et composer « une histoire universelle des révolutions religieuses et sociales »³⁰ (qu'on peut qualifier de moment synthétique). Sa visée est totale, elle ne se limite pas à un cas particulier. Sans minimiser la portée de la Révolution française, il l'inscrit dans le courant des révolutions modernes ; Chateaubriand, dans son *Essai sur les révolutions*, avait mis en parallèle 1789 avec les révolutions qui avaient jalonné la Grèce antique, mais ce parallèle avait clairement pour but de relativiser l'importance de la Révolution française.

D'autre part, selon Quinet la Révolution française n'est pas allée assez loin en matière religieuse ; ses artisans ont été plus frileux que les empereurs romains qui avaient aboli les cultes anciens. L'erreur a été de s'élever contre le catholicisme sans pour autant l'interdire par la loi. Or, ne pas en finir radicalement avec l'Église, la laisser continuer à organiser la société, c'est priver celle-ci de force vitale. Toute une poétique de la délivrance et du renouvellement sous-tend l'écriture de Quinet lorsqu'il décrit l'élan révolutionnaire ; à l'inverse, les ténèbres, l'inertie, la mort et la mécanisation construisent le réseau métaphorique illustrant la façon dont il voit le catholicisme. De multiples images (métaphores, comparaisons, analogies) structurent sa pensée et ne doivent pas être reléguées à de simples ornements esthétiques et rhétoriques. On est emporté par la lecture, qui n'est pas abstraite, mais ne cède jamais à la facilité de l'anecdote et du pittoresque, dans l'écriture de l'Histoire. C'est tantôt l'humour, tantôt la grandeur qui font échapper à la sécheresse. L'évocation spectrale de Philippe II dans l'immense sépulcre de l'Escorial, ou encore la vision du christianisme ressuscité³¹ sont deux illustra-

²⁹ E. Quinet, *La Révolution*, t. I, [dans :] *Œuvres complètes*, t. XVIII, p. 227.

³⁰ E. Quinet, *Le Christianisme et la Révolution française*, non paginé (préface).

³¹ « Le christianisme reste enfermé dans les tombeaux jusqu'à l'heure de la Révolution française, où l'on peut dire qu'il ressuscite, qu'il prend un corps, qu'il se fait, pour la première fois, toucher, palper par les mains des incrédules, dans les institutions et dans le droit vivant. [...] Les

tions, parmi d'autres, d'une écriture de l'Histoire oscillant, pour reprendre une expression de Paule Petitier, « entre concept et hypotypose »³².

C'est à partir de cette double réflexion sur la religion et la révolution qu'on peut dégager le socle de la pensée de Quinet, et la façon dont les deux principes qui le constituent s'articulent. L'articulation de ces deux principes est la preuve que Quinet conçoit la société de l'avenir selon des critères correspondant à ce qui a été théorisé au début du XXI^e siècle comme relevant de la post-sécularité.

2. LES FONDEMENTS DE L'AMÉLIORATION DE LA CONDITION HUMAINE : RÉVÉLATION-RÉVOLUTION

2.1. LE DIALOGUE AVEC L'IDÉALISME ALLEMAND

Le titre *Le Génie des religions* (1842) renvoie évidemment au *Génie du christianisme* (1802). Quinet connaît et admire Chateaubriand, mais, fondamentalement opposé au catholicisme, ne veut pas s'inscrire dans son sillage. De fait, son livre s'arrête avant la naissance de Jésus ; quant au chapitre consacré à la religion hébraïque, il ne traite pas de la Révélation, bien que Moïse soit plusieurs fois évoqué. Cette absence est *a priori* paradoxale puisque Quinet écrit dans l'Avertissement du *Génie des religions* qu'à l'horizon de son livre, il y a une « philosophie de la Révélation »³³. Celle-ci le place donc dans la continuité de Schelling. Le philosophe allemand y avait consacré un cours dès 1831, après avoir conçu, notamment, une philosophie de la nature (1797–1800), de la liberté (à partir de la fin du XVIII^e siècle), de l'art (1802–1805), de la religion (1808–1827) et de la mythologie (à partir de 1821) — tous objets qui furent aussi ceux de Quinet. La question de la liberté, débattue dans les premiers écrits de Schelling (*Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*), avait particulièrement retenu Quinet, qui en fit la condition nécessaire de la « régénération » d'une société, d'un pays ou d'un individu. Quinet avait envisagé d'écrire un essai sur la philosophie de Schelling, « De la Nature et de l'Histoire » ; mais ce livre prit un tour plus personnel et devint *De l'origine des dieux*. On retrouve toutefois trace du projet initial dans la première partie du *Génie des religions* qui s'intitule « De la Révélation par l'organe de la nature », auquel fera écho *La Création*, trente ans plus tard. Quinet place donc incontestablement ses pas dans ceux du philosophe allemand³⁴, tout

peuples, en s'appelant frères, commencent, comme les disciples d'Emmaüs, à voir cet esprit qui s'assied au milieu d'eux, à la table des vivants » (*ibidem*, p. 120).

³² P. Petitier, « Entre concept et hypotypose. L'histoire au XIX^e siècle », *Romantisme* 144, juillet 2009, pp. 69–80.

³³ E. Quinet, *Le Génie des Religions*, [dans :] *Œuvres complètes*, t. I, p. VI.

³⁴ Quinet s'était lié d'amitié, dans les années 1830, avec Félix Ravaisson. Ils échangèrent une correspondance suivie en 1838–1839, dont des extraits ont été édités, accompagnés d'un échange

en s'efforçant de rester toujours lisible, car il fuit l'abstraction, et en refusant la métaphysique. Il va inventer une nouvelle Révélation.

Schelling écrit dans sa *Philosophie de la Révélation*, à propos de la disparition des dieux grecs : « [...] tout cet éclat s'éteindra un jour, tout ce bel univers de l'apparence s'engloutira et cèdera la place à une clarté plus haute et sans mensonge »³⁵, ce qui correspond à ce que Quinet avait illustré dans son poème épique *Prométhée* ; mais le philosophe allemand n'a jamais lié Révolution et Révélation. Par conséquent, si Quinet a trouvé chez Herder puis Schelling l'idée selon laquelle la nature est le premier lieu d'une forme de Révélation qui a dans le Christ son point d'aboutissement, le fil conducteur de son œuvre, que je m'attache à mettre en lumière, le lien entre Révolution et Révélation, est totalement sien. On pourrait objecter que le rapprochement entre les deux termes se trouve une fois sous la plume de Michelet, en 1847³⁶. Mais, d'une part, Michelet, fasciné par 1789, n'envisage que la Révolution française, qu'il décrit en termes de rupture, d'événement, d'éclair ; on l'a vu, Quinet, dans le prolongement de Chateaubriand pour la méthode (héritée des historiens des Lumières) sinon pour l'interprétation, fait l'histoire des révolutions européennes pendant plusieurs siècles, et inscrit 1789 dans une continuité — ce qui ne signifie pas en méconnaître l'importance. D'autre part, comme l'a souligné Frank-Paul Bowman, pour Michelet « christianisme et révolution sont ennemis, et [le] resteront »³⁷.

2.2. LA RÉVOLUTION, RÉALISATION DE LA RÉVÉLATION

On comprend mieux l'absence de traitement de la Révélation hébraïque et de la Révélation chrétienne dans *Le Génie des religions* quand on s'aperçoit que Quinet parle de Révélation quand il parle de Révolution. La paronomase n'entraîne pas de jeu de mots, elle est ici le lieu d'une heureuse coïncidence, car Quinet tend à substituer l'une à l'autre en retraçant non seulement l'histoire, religieuse, politique, artistique, scientifique et sociale des temps modernes, mais en appliquant aussi à la nature la méthode historique. Dans la Révélation, Dieu se fait connaître. La nature est pour Quinet le premier lieu de sa manifestation. Il ne la voit pas immuable, mais s'emploie au contraire à retracer l'histoire de ses évolutions, les

épistolaire, à la même période, entre Schelling, dont il est question dans les lettres de Quinet et son ami français, et Ravaisson. Voir P.-M. Schuhl, « Lettres de Ravaisson, Quinet et Schelling », *Revue de métaphysique et de morale* XLIII/4, octobre 1936, pp. 487–506.

³⁵ F.W.J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, Livre II, Leçon XXIII, trad. sous la dir. de J.-F. Marquet et de J.-F. Courtine, Presses universitaires de France, Paris 1991, p. 375.

³⁶ Voir P. Viallaneix, « Michelet et la révélation de 1789 », *Romantisme* 50, octobre-décembre 1985, pp. 61–74, ou encore « Jules Michelet évangéliste de la Révolution française », *Archives de sciences sociales des religions* 66, octobre-décembre 1988, pp. 43–51.

³⁷ F.-P. Bowman, « Michelet et les métamorphoses du Christ », *Revue d'histoire littéraire de la France* 5, septembre-octobre 1974, p. 825.

métamorphoses des roches, des sols, des fonds sous-marins, l'apparition et la disparition des espèces... « L'histoire naturelle, qui était auparavant une description, devient pour la première fois une histoire. [...] Les plantes deviennent les archives du passé, inscriptions vivantes qui racontent l'histoire des révolutions englouties sous les mers primitives »³⁸. Étudiant l'évolution des Alpes, il y a trouvé confirmation de ce qu'il avait rencontré dans l'Histoire : « Le temps ne refait pas deux fois la même roche. Il ne revient jamais sur ses pas. [...] Je pense que la même force qui entraîne les empires à changer, entraîne aussi la nature vivante à se renouveler »³⁹. Ce raisonnement analogique avait été précédé d'un raisonnement déductif, puisque Quinet avait cherché à déduire les révolutions politiques des révolutions religieuses.

Ce que Quinet nomme révolutions religieuses, et qui concerne son principal objet d'étude, le christianisme, regroupe aussi bien les schismes que les tentatives de retour à la pureté primitive (Jan Hus, Jeanne d'Arc... Ce qui se produit chaque fois que l'Église voit passer, incarné, l'esprit de l'évangile, sans le reconnaître). Si Dieu, dans cette religion, s'est révélé en envoyant son fils, le divin croise le temps historique ; le point d'intersection maximal entre les deux est précisément la croix. Mais dans la mesure où Jésus a ressuscité, et où il incarne la vie perpétuellement renouvelée, il se manifeste, selon Quinet, chaque fois que des hommes veulent fonder une société sur ses principes. La Révélation néo-testamentaire est donc le modèle de la Révolution. Dans celle-ci, le secret de l'âme du peuple est rendu visible à travers l'action. Dieu, descendu dans l'homme, parle par son intermédiaire. Cette Révélation se produit de façon intermittente⁴⁰, quand s'impose la nécessité de la nouveauté, d'un changement radical. Les révolutions sont les moments où l'évangile, resté prisonnier du Livre, tend à s'accomplir. Schelling écrivait : « Dans une philosophie de la Révélation, il s'agit uniquement ou encore prioritairement de concevoir la personne du Christ »⁴¹. Or, c'est bien ce que Quinet cherche à faire naître : la réalisation sans fin de la parole du Fils, la diffusion de l'évangile sans cesse renouvelée. La révolution n'est pas pour Quinet une sécularisation de la Révélation : la révolution réalise la Révélation. Dès 1825, introduisant en France l'œuvre de Herder, il avait rendu hommage à *L'Éducation du genre humain* de Lessing :

Dans ce peu de pages le dix-huitième siècle fait un grand pas. La révélation chrétienne cesse d'être considérée comme le dernier terme du progrès universel, quoiqu'elle ne soit pas encore mise au rang

³⁸ E. Quinet, *La Création*, t. I, [dans :] *Œuvres complètes*, t. XXII, p. 41.

³⁹ *Ibidem*, p. 22.

⁴⁰ Sur le caractère sériel des révélation chez Mickiewicz et Quinet, voir l'article de Tomasz Szymański, « Quinet, Mickiewicz et l'idée de religion universelle », [dans :] *Edgar Quinet, une conscience européenne*, S. Guermès et B. Krulic (dir.), Peter Lang, Bern 2018, pp. 218-219.

⁴¹ F.W.J. von Schelling, *Philosophie de la Révélation*, [dans :] *Œuvres complètes (Sämtliche Werke)*, t. XIV, p. 35. Cité par J.-F. Courtine, « Temporalité et Révélation », [dans :] *Le Dernier Schelling : raison et positivité*, J.-F. Courtine et J.-F. Marquet (dir.), Vrin, Paris 1994, p. 17.

des phénomènes purement historiques. Lessing cherche un milieu qui satisfasse également, et au besoin de croire, et aux exigences de la nouvelle science⁴².

Quinet a fait un pas supplémentaire. Son interprétation des révolutions, à la lumière de la Révélation, permet de penser une transformation profonde de la société allant au-delà d'un épanouissement humain tout en sortant d'une logique providentielle. Hostile au catholicisme sans pour autant se convertir au protestantisme, il est resté à l'écart des dogmes et des Églises établies tout en refusant l'idée d'un monde privé de transcendance, comme le prouve sa réinterprétation de la Révélation, permettant de penser à nouveaux frais le Temps et l'Histoire.

POSTSECULARISM AND REVELATION: A STUDY IN THE THOUGHT OF EDGAR QUINET

Summary

This article aims to demonstrate that Edgar Quinet was a precursor of the post-secularity, although he is considered a republican ideologue and defender of secularism only, without taking account of the complexity and nuances of the system he constructed. Quinet's ideas are religious in essence: if this is left out, the body of his work is misrepresented. According to him, all political revolution derives from religious revolution; and revolution (not limited to the French Revolution) actualizes Revelation.

Key words: Edgar Quinet, post-secularity, religion, revolution, Revelation.

⁴² E. Quinet, *Introduction à la Philosophie de l'histoire de l'humanité, de Herder*, [dans :] *Œuvres complètes*, t. VIII, p. 45.