



Une lecture théologico-politique de l'idée démocratique : Edgar Quinet

Brigitte Krulic

Professeur à l'université Paris Ouest Nanterre La Défense
Directrice du CRPM (Centre de recherches pluridisciplinaires multilingues – EA 4418)

Résumé

Selon Edgar Quinet, l'échec de la Révolution française s'explique par la discordance entre le politique et le social qui caractérise l'évolution historique de la France, pays de l'égalité juridique des conditions mais qui peine à instaurer un système de démocratie politique stabilisée. Avec Tocqueville, il partage le souci de déterminer les conditions de viabilité des systèmes politiques ; ce faisant, il pose le problème du rapport à la tradition, à ce qu'il appelle le « génie de la France ». Mais là où Tocqueville montre la discordance entre la démocratisation sociale et la difficulté à obtenir un consensus permettant la stabilisation de la démocratie politique, Quinet, partant du principe d'homothétie entre le substrat religieux et le fait politique, interprète l'histoire française à la lumière d'une incompatibilité radicale entre deux traditions toutes deux issues du christianisme, l'aspiration individualiste à la liberté issue du message évangélique et sa pétrification institutionnelle sous la forme holiste d'Église dont la traduction politique est la monarchie absolue.

Forme institutionnelle de l'idée démocratique, la République doit, pour se stabiliser face à l'Empire autoritaire d'Outre-Rhin, renoncer au funeste principe de la souveraineté absolue, pivot d'une tradition étatique qui subordonne le droit à la force, à cette « raison d'État » dont Quinet dénonce les origines césaro-byzantines et le substrat « papiste ».

La démocratie doit donc réinstaurer la société autour d'un pôle d'unité, une « foi » sécularisée et réinvestie sur les peuples de l'Humanité : elle substitue donc à l'unité factice imposée au peuple la communion civile des citoyens dont l'instituteur est le héraut et le garant.

L'œuvre de Quinet s'inscrit dans le débat, poursuivi tout au long du XIXe siècle, sur les modalités de l'« atterrissage » démocratique. C'est un double constat qui fournit le point de départ de sa réflexion : l'échec de la Révolution française que rend manifeste la disproportion entre les sacrifices

consentis et les résultats ; la discordance entre le politique et le social qui caractérise l'évolution historique de la France. En effet, la liberté politique peine à se stabiliser dans un pays où se succèdent les épisodes révolutionnaires entrecoupés de retours à la servitude et au despotisme¹, tandis que la démocratisation sociale - l'égalité des conditions toquevillienne - est largement réalisée depuis la fin du XVIIIe siècle. La France, pays de la Révolution mais non de la démocratie politique, vit sous le signe du paradoxe conflictuel.

La question essentielle qui préoccupe Quinet, c'est la fondation - ou la refondation - de la démocratie, le régime dans lequel les hommes s'affranchissent de la sujétion, « mesurent les valeurs à l'aune de la conscience et reconnaissent dans la loi, non le fait d'une puissance arbitraire (...), mais la source d'un impératif de reconnaissance mutuelle et d'association au service du bien commun² ». Avec Tocqueville, il partage le souci de déterminer les conditions de viabilité des systèmes politiques ; ce faisant, il pose le problème, crucial en un siècle qui accorde à l'histoire une place prééminente, du rapport à la tradition, à ce qu'il appelle le « génie de la France », c'est-à-dire, en termes contemporains, les fondements de la culture politique analysés sur le long terme. Mais là où Tocqueville montre la discordance entre la démocratisation sociale et la difficulté à obtenir un consensus permettant la stabilisation de la démocratie politique, Quinet, partant du principe d'homothétie entre le substrat religieux et le fait politique, interprète l'histoire française à la lumière d'une « incompatibilité radicale³ » entre deux traditions toutes deux issues du christianisme, l'aspiration individualiste à la liberté issu du message évangélique – le « sentiment », l'« esprit » -⁴ et sa pétrification institutionnelle sous la forme holiste d'Église dont la traduction politique est la monarchie absolue.

Quinet, en effet, observe qu'entre la « religion de la France » et la « politique de la France » il existe une contradiction absolue⁵ ou dans une autre formulation, qu'il est impossible de « déduire de la monarchie religieuse la république politique »⁶. Cette discordance entrave le processus de démocratisation politique, évoqué en termes de « développement normal », de « marche qui s'accomplit régulièrement⁷ ». Elle se manifeste en une succession d'élans avortés vers la liberté, la Réforme au premier chef, puis les épisodes révolutionnaires depuis 1789. De ces considérations se dégage une vision tragique du « génie de la France ». L'histoire de France se présente comme une dramaturgie qui oppose deux aspirations antagonistes, l'une vers la liberté, l'autre vers la servitude, la crise révolutionnaire et l'oppression du despotisme : « La France est amoureuse de l'impossible. Cette passion fait les héros, elle ne donne pas la paix⁸ », Or il

¹ *L'enseignement du peuple*, (juin 1850), suivi de *La Révolution religieuse au XIXe siècle* (1857),

² Claude Lefort, Préface à *La Révolution*, d'Edgar Quinet, Paris, Belin, 1987, p. 9.

³ *La Révolution religieuse au XIXe siècle*, *op. cit.*, p. 197.

⁴ Quinet est tributaire, sur ce point, de l'ouvrage de Benjamin Constant, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, qui repose sur la distinction entre sentiment religieux (permanent, inné, source de liberté) et formes religieuses (arbitraires, superficielles).

⁵ *L'enseignement du peuple*, p. 62.

⁶ *Ibidem*, p. 61.

⁷ *Ibidem*, p. 60.

⁸ *Ibid.* p. 64.

importe de casser cette détermination pour permettre l'instauration d'une démocratie durablement stabilisée grâce à la diffusion d'un « esprit nouveau ».

Ce qui suppose au préalable une lecture théologico-politique des fondements des régimes politiques, et plus précisément des modalités de légitimation et d'exercice du concept de souveraineté, concept à la base de l'ordre politico-juridique, qui, selon Quinet, fonde le critère de différenciation des systèmes politiques qu'il analyse dans une perspective de comparaison européenne. Pour paraphraser la phrase inaugurale de la *Théologie politique* de Carl Schmitt, les catégories du politique relèvent d'une sécularisation de concepts théologiques, c'est-à-dire, dans la terminologie de Quinet, du « développement de la religion nationale » d'un peuple, principe fondamental sur lequel s'ordonne l'Etat. Cette sécularisation s'applique non seulement à leur genèse, mais à leur structure. Les institutions politiques ne sont que la réalisation du principe religieux dont elles dérivent : « la religion est la loi des lois, c'est-à-dire celle sur laquelle toutes les autres s'ordonnent »⁹. Corrélativement, ce sont les révolutions religieuses qui déterminent les révolutions politiques. Les Jacobins, faute d'avoir su inventer une forme nouvelle du politique ancrée sur une révolution théologico-politique, ont réinstauré au service de la Révolution le principe de souveraineté absolue ; ils n'ont réussi à mettre en place qu'un régime de terreur et d'oppression. Seul le but était nouveau, les moyens employés, la contrainte et l'autorité, « étaient ceux de l'absolutisme séculaire héritier du « césaro-byzantinisme »¹⁰ ».

Quinet dépasse l'approche sociologique de la religion qui prédomine chez Tocqueville¹¹, même si tous deux s'accordent à souligner le ferment démocratique constitutif du message évangélique d'égalité des consciences¹². Quinet reproche à l'auteur de la *Démocratie en Amérique*¹³ d'ignorer que le fait religieux constitue un principe essentiel d'intelligibilité des sociétés, la source et non le produit de tout progrès moral, le fait générateur qui détermine l'évolution historique sur la longue durée¹⁴. Il s'ensuit que la France, qui « seule des nations modernes, a fait

⁹ *L'enseignement du peuple*, p. 36 et p. 179 : « Tout ce qui se passe dans le monde religieux a son reflet dans le monde politique. Je n'ai encore trouvé aucune exception à cette loi ».

¹⁰ Cf. François Furet, *La Gauche et la Révolution au milieu du XIXe siècle. Edgar Quinet et la question du jacobinisme 1865-1870*, Paris, Hachette Pluriel, 1986.

¹¹ Voir à ce sujet Agnès Antoine, *L'Impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion*, Paris, Fayard, 2003.

¹² Voir les critiques que Quinet adresse à David Friedrich Strauss, l'auteur de *La Vie de Jésus* (1835) dans son essai *Allemagne et Italie* (1836). Quinet développe l'idée que le génie du christianisme réside en la consécration de la dignité de la personne ; il critique l'approche de Strauss qui tend à minorer le rôle de l'individu novateur dans le flux collectif des croyances, voir *Œuvres complètes, Tome 6, Les Roumains. Allemagne et Italie. Mélanges* Paris, Pagnère Libraire Éditeur, 1857, pp. 251 sq.

¹³ *Le Christianisme et la Révolution française* (cours du Collège de France, 1845), Paris, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Fayard, 1984, p. 201.

¹⁴ Une religion, c'est « l'idéal vers lequel tend une nation et qu'elle réalise de plus en plus dans ses institutions civiles ; c'est la substance dont vivent les générations diverses d'une même race d'hommes », *L'Enseignement du peuple*, p. 184. Dans *L'Ancien Régime et la Révolution*, Tocqueville souligne l'exceptionnalité de la Révolution française qui, contrairement aux autres révolutions politiques, n'a pas eu de « territoire propre », en raison du caractère universel de son message, délivré à l'ensemble de l'humanité et non pas aux seuls citoyens d'un pays donné. Cela,

une révolution politique et sociale avant d'avoir consommé sa révolution religieuse¹⁵ » est condamnée à échouer dans toutes ses tentatives pour réaliser durablement la démocratie. Le désaccord avec Tocqueville se prolonge donc dans la représentation que tous deux se font des modalités d'application du modèle démocratique aux cultures particulières. Tocqueville est soucieux de démontrer le caractère potentiellement universel de la démocratie : ce qu'a inventé l'Amérique protestante doit pouvoir être transposé à la France démocratique et le catholicisme ne saurait constituer un obstacle, tout au contraire¹⁶. Il s'appuie sur l'observation des catholiques aux États-Unis pour affirmer que le catholicisme est intrinsèquement favorable à l'égalité : le pouvoir hiérarchique du prêtre s'exerce uniformément sur un peuple de croyants composé d'égaux « au-dessous de lui ». *La Démocratie en Amérique* anticipe à cet égard les analyses de *L'Ancien Régime et la Révolution*, en développant la thèse à première vue paradoxale de la corrélation entre le principe hiérarchique et l'égalitarisme, c'est-à-dire du rôle niveleur de la monarchie absolue où, selon la formule de Montesquieu, « ôtez le prince, les conditions y sont plus égales que dans les républiques ». Il en résulte que pour réconcilier la démocratie et la religion, il n'est pas nécessaire de convertir le pays au protestantisme ni de créer une nouvelle religion¹⁷.

Quinet est en désaccord total sur ce point. Il dresse un tableau comparatif de ce qu'on appellerait les cultures politiques européennes selon le critère interprétatif privilégié que constitue le fondement religieux de l'exercice de la souveraineté.

Première catégorie, qui comporte deux variantes symétriquement opposées : les peuples chez lesquels le principe religieux se confond avec le principe politique. En premier lieu, ceux qui ont accédé ou sont en voie d'accéder à la démocratie, Néerlandais, Suédois, Anglais, Américains, qui ont accompli une révolution religieuse, c'est-à-dire ont substitué à une religion pétrifiée une religion nouvelle, en l'occurrence le protestantisme. Anglais et Américains réalisent pleinement l'esprit de la démocratie, un gouvernement de libre discussion sur le fondement d'une religion de libre examen. Chez eux, le principe de la vie politique n'est qu'une conséquence du principe de la liberté religieuse propre à toutes les « sectes protestantes¹⁸ », hostiles au papisme assimilé au principe de « servitude ».

En second lieu, les peuples pour lesquels la démocratie est irréalisable car leurs régimes politiques sont des théocraties, où l'autorité religieuse et l'autorité politique sont confondues, soit parce que le pouvoir religieux absorbe le politique

selon lui, l'apparente aux révolutions religieuses. Mais chez Tocqueville, la perspective théologico-politique de Quinet est absente.

¹⁵ *Le Christianisme et la Révolution française*, p. 230.

¹⁶ *De la Démocratie en Amérique*, Paris, Robert Laffont « Bouquins », 1986, Tome 1, p. 273. Sous le second Empire, la position de Tocqueville, déçu par la prompte soumission des catholiques au régime, évolua. Sur ce sujet, voir Agnès Antoine, *op. cit.* et Camille Froidevaux « Le puritain n'est pas républicain » in *Le Moment tocquevillien. Raisons politiques, Revue de pensée politique*, Presses de Sciences Po, février-avril 2001 (pp. 127-141).

¹⁷ Agnès Antoine, pp. 192 sq. C'est, selon Tocqueville, par « une étrange confusion » que le catholicisme s'est rangé dans le camp hostile à la liberté. Il se démarque ainsi de Joseph de Maistre et de Bonald, mais aussi de la tradition libéralo-protestante (Benjamin Constant, Mme de Staël).

¹⁸ *L'enseignement du peuple*, pp. 57-58.

en imposant le modèle inquisitorial de l' « absolutisme universel » (Espagne)¹⁹, soit parce que le pouvoir politique s'érige en Église (Russie) – le tsar se fait pontife-, joignant au « fanatisme du prêtre la toute puissance du roi absolu²⁰ ».

Deuxième catégorie : les peuples qui s'essaient à la liberté politique sans avoir réalisé la liberté religieuse, comme la France ou l'Italie qui a adopté le principe démocratique dans les républiques mais conservé le principe absolutiste de la religion catholique. La démocratie n'y est pas viable²¹, tant que la séparation entre le domaine ecclésiastique et le domaine civil n'aura pas été accomplie : « tous les États catholiques périclitent ; (...) la liberté politique est irréalisable dans ces sortes d'États²² ».

Quinet oublie étrangement le cas de l'Allemagne, pays où il avait séjourné pendant des années et dont il était un excellent connaisseur, bien plus lucide que Renan ou Taine restés jusqu'en 1870 tributaires de la vision staëlienne du « peuple des poètes et des penseurs²³ ». Dès le début des années 1830 au moins, Quinet avait pressenti que l'Allemagne « cosmopolite » – incarnée à ses yeux par cette Rhénanie tournée vers la France où il avait des attaches familiales dans les milieux libéraux profrançais – se soumettrait, pour réaliser son unité, à la Prusse, État autoritaire et « matérialiste » à vocation hégémonique (*Allemagne et Italie*, 1836). Le clivage catholicisme/protestantisme est donc totalement absent de cette analyse. Le fait qu'en Allemagne, la révolution religieuse protestante ait trouvé un large écho, mais sans que cela se traduise par une forte aspiration à la liberté, contredit son postulat de base, à savoir que celui qui est souverain dans le dogme l'est dans le gouvernement. Quinet se borne à rappeler ces spécificités allemandes que sont le particularisme et l'absence d'un état centralisé²⁴, forme politique liée à la domination de l'Église.

Toutefois, la « crise allemande de la pensée française » consécutive à la défaite de 1870 lui inspire une analyse subtile qui semble anticiper les interprétations du *Sonderweg* allemand développées par Thomas Mann (*Docteur Faustus*) et théorisées par Louis Dumont : la « voie particulière » suivie par l'Allemagne s'expliquerait par la combinaison, d'inspiration luthérienne, entre l'exigence de liberté intérieure propre à la conscience chrétienne et la soumission aux autorités politiques et sociales. « Le Français quand il entre dans la réaction, se livre tout entier, esprit, imagination, raison. Il est pris dans un engrenage de fer, où aucune partie de lui-même ne subsiste intacte. (...) Le réactionnaire allemand ne livre que la plus petite partie de lui-même, sa surface politique. Il réserve tout ce qui est du domaine de l'esprit. Son libre-arbitre reste sain et sauf²⁵. Son besoin d'indépendance philosophique s'accroît même des concessions qu'il fait comme

¹⁹ Ce que Quinet appelle aussi « jésuitisme », *ibidem*, p. 179.

²⁰ *Ibidem*, p. 61 et pp. 180-181.

²¹ *Ibidem*, p. 59.

²² *L'enseignement du peuple*, p. 44.

²³ Sur ce sujet, voir Claude Digeon, *La crise allemande de la pensée française 1871-1914*, Paris, PUF, 1959, pp. 26 sq.

²⁴ *L'Enseignement du peuple*, p. 104. Voir surtout *Allemagne et Italie* (*op. cit.* pp. 149 sq.).

²⁵ C'est moi qui souligne.

une partie rétrograde. Le réactionnaire français n'a aucun besoin d'une intelligence libre²⁶ ». Les Allemands combindraient donc le « holisme de la communauté » enclin à la soumission aux instances temporelles et l'individualisme chrétien intensifié par Luther et incarné par l'idéal de la *Bildung* ou développement de soi²⁷. L'impact de la Réforme aurait donc exercé un effet paradoxal sur une culture durablement partagée entre l'émancipation de la pensée et l'incapacité à réaliser la liberté politique.

La typologie de Quinet soulève plus de problèmes qu'elle n'en résout et laisse donc dans le flou le problème des interactions entre « fait générateur » et situations nationales particulières, entre le déterminisme du modèle interprétatif et le « probabilisme » induit des circonstances historiques, entre les traditions politiques et l'espoir persistant d'une extension de la démocratie à travers l'Europe. Les questions de fond restent sans réponse claire : pourquoi le catholicisme garde-t-il une telle emprise dans certains pays, dont la France ? Peut-on y réaliser la démocratie à contre-courant de la tradition ?

Pour Quinet, le concept de souveraineté constitue le pivot et l'enjeu essentiels qui conditionnent et expliquent les relations entre l'individu et le corps social, pensés selon un schéma assez simpliste d'extrapolation du microcosme de la conscience individuelle au macrocosme social. La conscience religieuse et morale s'assimile à la conscience civique, le protestant se fait citoyen, réalisant ainsi l'esprit de la démocratie, une communion naturelle des esprits libres²⁸ où s'abolit la séparation de l'espace privé et de l'espace public. Très logiquement, il privilégie, par rapport à Tocqueville, une typologie purement politique qui minore l'économico-social, ce qu'il appelle la « civilisation », état proche de l'égalité des conditions qu'il juge largement réalisée en France, au profit du « spirituel », de l'individu libre, c'est-à-dire du citoyen²⁹ libéré de la servitude et des contingences matérielles. Pays sociologiquement « démocratisé », la France, dans la vision de Quinet, n'est pas démocratique au sens plein du terme, lequel exige une redéfinition radicale des modalités d'exercice du pouvoir et de l'autorité politiques. Il postule, sur le mode d'une « libre évidence commune », une correspondance spontanée entre le corps social et les membres, qui réalise l'harmonie entre la souveraineté collective et la liberté des individus³⁰. Or c'est le dogme religieux qui détermine et enracine les « formes, habitudes, antipathies, préjugés³¹ » des individus ainsi que les institutions politiques.

²⁶ *L'esprit nouveau*, Livre 3, chap.2 «Le réactionnaire français et le réactionnaire allemand », pp. 114-117.

²⁷ Louis Dumont, *L'Idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard, 1991, pp. 34 sq.

²⁸ F. Furet, *La Gauche et la révolution au milieu du XIXe siècle. Edgar Quinet et la question du jacobinisme 1865-1870*, Paris, Hachette Pluriel, 1986, p. 29.

²⁹ F. Furet, « Le dialogue posthume d'Edgar Quinet avec Tocqueville », in *Différences, valeurs, hiérarchies* (mélanges Louis Dumont sous la direction de J. C. Galey), Publications de l'EHESS, 1984, p. 153.

³⁰ P. Bénichou, *Le Temps des prophètes*, op. cit. p. 900.

³¹ *L'Enseignement du peuple*, p. 77.

En reprenant la terminologie de Louis Dumont, on peut déceler chez Quinet, d'un côté la structure holiste de la souveraineté absolue, traduite par l'obsédante répétition de « tout entier » (*holos*) – « l'État tout entier contenu dans le roi, la suppression entière de l'autorité du peuple³² » imposant l'obéissance aveugle – et de l'autre, un individualisme absolu qui est, inséparablement, un universalisme absolu, la valorisation de l'individu ontologiquement et juridiquement égal à ses semblables. C'est en effet sa relation filiale à Dieu qui confère à l'âme individuelle sa valeur éternelle, et c'est dans cette relation que se fonde la fraternité humaine : les chrétiens se rejoignent dans le Christ dont ils sont les membres³³.

La réforme protestante, forme religieuse de l'individualisme au sens sociologique, a brisé la notion d'Église fondée sur l'interdépendance des hommes et la hiérarchie sacerdotale, c'est-à-dire la « solidarité entre les hommes ; les œuvres, les mérites de l'un ne servaient plus à l'autre ; chacun était pour ainsi dire chargé tout seul du soin de lui-même³⁴ ». L'individualisme égalitaire constitue le substrat anthropologique de la démocratie politique : « l'autorité que chacun s'attribue sur la croyance conduit nécessairement à la souveraineté du peuple en matière politique », mode de souveraineté horizontale ancré sur l'Évangile, « contrat primitif qui de ces solitaires, fait les citoyens d'une république d'égaux³⁵ ». Pour Quinet comme pour Tocqueville, la démocratie, dont l'Amérique fournit l'exemple emblématique, c'est le sacre des individus rendus à l'autonomie, dégagés des liens d'interdépendance constitutifs de la société hiérarchique. Mais ils se séparent sur un point important. Tocqueville souligne le risque d'atomisation des individus libérés de la « chaîne » des solidarités organiques, dont la Révolution a violemment disjoint les anneaux. Quinet, quant à lui, ne se préoccupe guère du problème central développé par *La Démocratie en Amérique*, le fondement du lien social dans la société démocratique. Sa perspective n'est pas, nous l'avons déjà souligné, sociologique. Ce qui lui importe, c'est l'idée que l'avènement de la démocratie relève d'un retour au principe spirituel évangélique dégagé de ses pesantes incarnations terrestres, et par conséquent d'un processus de désincorporation, de désintrication entre le droit et le pouvoir, entre l'être humain et le principe (l'Évangile et le prêtre, le roi et la légitimité du pouvoir).

C'est là que réside, à mon sens, la divergence entre ces deux penseurs du théologico-politique que sont Michelet et Quinet. Le premier réinvestit sur le corps du peuple la ferveur mystique attachée au corps du roi, tandis que Quinet s'efforce, au nom du principe de « séparation » inlassablement invoqué, d'opérer cette mise en forme du pouvoir démocratique comme « lieu vide », au sens,

³² *Le Christianisme et la Révolution française*, 12^e leçon « L'Église gallicane et l'Église de l'avenir », p. 212.

³³ Cf. les analyses d'Ernst Troeltsch (*Les Doctrines sociales des Églises et groupes chrétiens*), commentées in Louis Dumont dans ses *Essais sur l'individualisme* Paris, Seuil, 1983 p. 43.

³⁴ *Le Christianisme et la révolution française* (11^e leçon « L'Amérique et la Réformation », p. 201). « Chacun des fondateurs s'en va à l'écart dans le fond des forêts ; il est là, pour ainsi dire, le roi d'un monde ; il ne relève que de lui-même dans l'univers physique et dans l'univers moral. La Nature et la Bible l'enveloppent » (*ibidem*).

³⁵ *Ibidem*, p. 202.

théorisé par Claude Lefort, où celui qui exerce le pouvoir ne l'incarne pas³⁶. Plus précisément : il s'agit de démanteler l'unité imposée au nom d'une autorité surplombante qui fonctionne comme un système hiérarchique centralisé³⁷ pour y substituer, processus que Quinet qualifie de « révolution religieuse », l'unité de l'universalité conçue comme corollaire de l'individualisme ontologique et juridique. C'est de ce point de vue que Quinet figure comme penseur original de la modernité politique : il ne s'agit pas d'autonomiser le politique par rapport au religieux, mais de réinvestir *hic et nunc* le fait religieux, l'aptitude à créer un référent transcendant au lien social, de réexploiter les catégories du théologico-politique au service de la modernité démocratique individualiste.

Quinet tire sa notoriété de l'influence qu'il a exercée sur la génération qui arrive au pouvoir après 1870 : républicain inflexible, père de la « laïcité » à la française, chantre, à l'instar de Michelet, de l'« unité de la nationalité française » érigée en mythe³⁸. Mais « sécularisation », au sens d'inscription continuée des Églises dans la sphère publique³⁹, serait en fait un terme plus approprié : Quinet plaide pour la réappropriation, par et dans le monde terrestre, de principes – liberté, égalité, fraternité – transcendants à l'histoire, réappropriation amorcée avec Lumières, consacrée par la Révolution dont Quinet note, sur le mode du paradoxe provoquant, qu'elle est plus chrétienne que la monarchie d'Ancien Régime⁴⁰. La démocratie apparaît ainsi comme l'aboutissement d'un processus d'émancipation qui fonde une religion civile, réalisation immanentiste des exigences anhistoriques de la Raison, de l'Humanité, du Droit, de la Justice⁴¹. L'émancipation fonctionne, dans l'optique de Quinet, par succession de « séparations », c'est-à-dire de processus tendant à réaliser l'autonomisation de domaines de compétences distincts et hermétiquement clos, idée d'inspiration néo-kantienne qui figure aux sources mêmes du concept de laïcité⁴². « Comment s'est constituée la science moderne ? En la séparant de la science de l'Église. Le droit civil ? En le séparant du droit canon. La constitution politique ? En la séparant de la religion de l'État.

³⁶ Cf. Claude Lefort, « Permanence du Théologico-politique ? », in *Essais sur le politique XIXe-XXe siècles*, Paris, Le Seuil, Point Essais, 2001, p. 265.

³⁷ La Révolution reprend l'héritage absolutiste de l'Église : « L'esprit d'examen, de discussion, n'ayant pas été enraciné par une révolution religieuse, il s'ensuit que le moindre dissentiment passe pour un schisme inexpiable. On voit les assemblées s'ériger en conciles. (...) C'est ainsi que la force du catholicisme, unité, centralisation, entre au cœur de la Révolution française » (*Le Christianisme et la Révolution française*, 13^e leçon « L'Assemblée constituante et la Convention », p. 240).

³⁸ *L'Enseignement du peuple*, p. 142, p. 169. Sur le mythe de l'unité, voir Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Le Seuil, 1986, pp. 139 sq.

³⁹ Marcel Gauchet, (reprenant les travaux de J. Baubérot), *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité* Paris, Gallimard Folio, 1998, p. 20.

⁴⁰ *Le Christianisme et la révolution française*, pp. 214-215.

⁴¹ On voit là tout ce qui sépare Quinet du mouvement éclectique (Victor Cousin) dont il se démarque pour des raisons plus politiques que philosophiques. Il lui importe en effet de diriger le peuple non vers une doctrine philosophique qui ne saurait être commune à l'humanité, mais vers un credo collectif répondant au besoin profond des peuples (voir P. Bénichou, *op. cit.* pp. 902 sq.).

⁴² Voir Brigitte Krulic, « Aux sources du concept de laïcité : les néokantiens français », in *Philosophia, Revue internationale de philosophie*, n° 39, Athènes, 2009, pp. 279-295. Rappelons que Quinet connaissait le texte de Kant intitulé *La Religion dans les limites de la raison*, publié assorti d'une lettre de Quinet au traducteur.

Tous les éléments de la sociabilité moderne se sont développés en s'émancipant des Églises⁴³». Forme institutionnelle de l'idée démocratique, la République doit, pour se stabiliser face à l'Empire autoritaire d'Outre-Rhin, renoncer au funeste principe de la souveraineté absolue, pivot d'une tradition étatique qui subordonne le droit à la force, à cette « raison d'État » dont Quinet dénonce les origines césaro-byzantines et le substrat « papiste ».

La démocratie réinstitue donc la société autour d'un pôle d'unité, une « foi » sécularisée et réinvestie sur les peuples de l'Humanité : elle substitue donc à l'unité factice imposée au peuple la communion civile des citoyens dont l'instituteur est le héraut et le garant. A ses élèves il « doit dire : Vous êtes tous enfants d'un même Dieu et d'une même patrie : tenez vous par la main jusqu'à la mort⁴⁴ ». Par conséquent, la démocratie sera religieuse ou ne sera pas. « Qui ne voit par là que pour résister à la menace toujours pendante de l'orthodoxie universelle et russe, la nationalité française aura besoin, dans le péril, de se réfugier dans une orthodoxie plus universelle que celle de l'Eglise grecque et de l'Eglise romaine, c'est-à-dire qu'elle ne pourra vaincre qu'à la condition de sortir de tout esprit de secte, de déployer une bannière, acceptée à la fois par le Latin, le Grec, l'Allemand, le Slave, c'est-à-dire par l'humanité même⁴⁵ ».

La référence obsédante au vocabulaire de la Révélation évangélique – le serment du Jeu de Paume décrit comme Eucharistie, Waterloo comme le Golgotha de la France -⁴⁶ ne doit cependant pas prêter à contresens : la foi chrétienne se réalise pleinement en se détachant de la lettre du dogme pour se transformer en cette religion civile qu'est la démocratie⁴⁷. L'Évangile n'a plus d'autre objet que le monde terrestre : « Dieu s'est incarné, (...) il vit dans le cœur des nations et des États⁴⁸ ». Du christianisme ne perdure que le sens d'une transcendance. La neutralisation de la sphère publique émancipée des tutelles religieuses implique en fait l'abolition de la séparation entre la réalité et les principes, le fait et le droit, le religieux et l'immanent : cette neutralité démocratique n'est pas une absence du religieux, on pourrait même dire qu'elle est saturée de religieux parvenu au terme du processus de sécularisation. Critique implicite de l'artificialisme des droits naturels⁴⁹, la démocratie de Quinet désenchant le dogme pour réinsuffler l'enchantement au cœur même de la réalité politique.

⁴³ *L'Enseignement du peuple*, p. 143.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 136 et « L'instituteur a un dogme plus universel que le prêtre, car il parle tout ensemble au catholique, au protestant, au juif et il les fait entrer dans la même communion civile » (*ibidem*).

⁴⁵ *L'Enseignement du peuple*, p. 184.

⁴⁶ « Un gouvernement légitime et chrétien est une sorte d'Eucharistie sociale, dans laquelle le souverain nourrit un pays, une nation de sa propre substance morale. Si le chef de l'Etat se nourrit de son peuple et le dévore, il fait le contraire du Christ », *Le Christianisme et la révolution française*, p. 214.

⁴⁷ P. Bénichou parle du « spiritualisme démocratico-prophétique » de Quinet, « rhétorique vague et puissante, ornement d'une démocratie concrète », *op. cit.* p. 911.

⁴⁸ Paul Bénichou, *op. cit.* p. 912.

⁴⁹ F. Furet, *La Gauche et la Révolution*, *op. cit.* p. 69.

Bibliographie

Œuvres d'Edgar Quinet

Œuvres complètes (Tome 4), Les Révolutions d'Italie, Paris, Pagnère Libraire Editeur, 1857.

Œuvres complètes (Tome 5), Marnix de Sainte-Aldegonde., La Grèce moderne et ses rapports avec l'antiquité, Paris Pagnère Libraire Editeur, 1857.

Œuvres complètes (Tome 6), Les Roumains. Allemagne et Italie. Mélanges, Paris, Pagnère Libraire Editeur, 1857.

La République. Conditions de la régénération de la France, Paris, E. Dentu, 1873.

L'Esprit nouveau, Paris, E. Dentu, 1875.

L'Enseignement du peuple, suivi de *La Révolution religieuse au XIXe siècle*, préface de Daniel Lindenberg, Paris, Hachette Littérature, 2001.

Le Christianisme et la Révolution française, Paris, Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Fayard, 1984.

Autres ouvrages

- Aeschimann Willy, *La Pensée d'Edgar Quinet. Etude sur la formation de ses idées, avec essais de jeunesse et documents inédits* Paris-Genève, Anthropos, 1986.

- Antoine, Agnès *L'Impensé de la démocratie. Tocqueville, la citoyenneté et la religion* Paris, Fayard, 2003.

- Bénichou, Paul *Le Temps des prophètes*, Gallimard Quarto, 2004, Chapitre XIII, pp. 875-914.

- Constant, Benjamin, *De la Religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Actes Sud Thesaurus, 1999.

- Digeon, Claude, *La Crise allemande de la pensée française 1870-1914*, Paris, PUF, 1959.

- Dumont, Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983.

- Dumont, Louis, *L'Ideologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard, 1991. - Du Pasquier Marcel, *Edgar Quinet en Suisse. Douze années d'exil (1858-1870)*, Neuchâtel, Editions de la Baconnière, 1959.

- Ferry, Luc et Renaut, Alain, *Philosophie politique 3, Des Droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris, PUF, 1985.

- Froidevaux, Camille, « Le puritain n'est pas républicain », in *Le Moment toquevillien. Raisons politiques, Revue de pensée politique* Presses de Sciences Po, février-avril 2001.

- Furet, François, *La Gauche et la Révolution au milieu du XIXe siècle. Edgar Quinet et la question du jacobinisme 1865-1870*, Paris, Hachette Pluriel, 1986.

- Furet, François, « Un dialogue posthume d'Edgar Quinet avec Tocqueville » in *Différences, valeurs, hiérarchies* (mélanges Louis Dumont, sous la direction de J. C. Galey), Paris, Editions de l'EHESS, 1984.

- Gauchet, Marcel, *La Religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris, Gallimard Folio, 1998.

- Girardet, Raoul, *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Le Seuil, 1986.

- Lefort, Claude, « Permanence du théologico-politique », in *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, Paris, Le Seuil, Point Essais, 2001.
- Lefort, Claude, Préface à *La Révolution* d'Edgar Quinet, Paris, Belin, 1987.
- Nicolet, Claude, *L'idée républicaine en France. Essai d'histoire critique, 1789-1924*, Paris, Gallimard, 1982.
- Schmitt, Carl, *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988.
- Tocqueville, A. de, *De la Démocratie en Amérique*, Paris, Robert Laffont « Bouquins », 1986, Tomes 1 et 2.
- Viallaneix, Paul, « Réformation et Révolution dans l'historiographie française au XIXe siècle », in *Réforme et Révolution. Aux origines de la démocratie moderne ?* Presses du Languedoc, 1990.
- Winock Michel, *Les Voix de la liberté Les écrivains engagés au XIXe siècle* Paris, Le Seuil, 2001 (chapitre 31 « Edgar Quinet, La République et la Terreur », pp. 450-462).