

Tomasz Szymański (<https://orcid.org/0000-0002-2051-0003>)

Université de Wrocław

Entre littérature, philosophie de l'histoire et histoire des religions : l'idée de religion universelle dans la première moitié du XIX^e siècle sur l'exemple d'Edgar Quinet

Introduction

Dans le contexte historico-culturel de la première moitié du XIX^e siècle, marqué par de nombreux problèmes tels que la paupérisation et les inégalités sociales, la lutte pour la libération des peuples opprimés, la crise des valeurs et de la foi traditionnelle, de nombreux auteurs s'intéressent à la problématique religieuse. Ils sont persuadés que c'est la religion qui se trouve au centre des préoccupations du monde moderne, que c'est en elle que les différents symptômes de la crise – crise sociale qui donnera naissance au mouvement socialiste, crise politique consécutive à la chute de l'Aigle, ou crise moderniste qui commence alors à toucher l'Église catholique, se rencontrent et s'enchevêtrent. Or, leurs recherches débouchent souvent sur la formulation, ou plutôt la reformulation d'une idée qui constitue l'objet de mon investigation, celle de la religion universelle, qu'elle soit conçue comme une religion ancienne, la plus ancienne en l'occurrence, ou une religion nouvelle, que l'on ne fait qu'entrevoir à l'horizon des temps.

Par « religion universelle », j'entends toute « métareligion » – qu'elle possède une réalisation sociale quelconque ou qu'elle demeure à l'état de création purement intentionnelle, qu'elle soit formulée dans un champ littéraire, philosophique, politique ou à leur croisement – qui embrasse et envisage de façon critique les religions positives et historiques afin de reprendre et réinterpréter cet héritage religieux de l'humanité suivant certains critères, variables en fonction de l'auteur et du contexte. Le plus souvent, ces critères renvoient à ce qui est considéré comme le noyau ou l'essence de la religion (de toute religion) – est c'est dans ce sens que chaque forme de « religion universelle » aspire à constituer l'unique véritable religion de l'humanité, à l'instar de la *vera religio* d'Augustin, qui comprenait ainsi le christianisme, et dont la conception sera adoptée et appliquée par le catholicisme. Ainsi, à titre d'exemple, dans le cas de la religion naturelle¹, qu'il faut concevoir comme une variante de religion universelle, il s'agit de sa dimension morale et rationnelle ou de la loi naturelle ; dans le cas du « christianisme transcendant » de Saint-Martin – de la Parole divine en tant que puissance de régénération de l'être ; dans le cas de Charles-François Dupuis – du culte de l'univers-Dieu, qui démystifie la religion et la prive de toute raison d'être sociale.

¹ J. Lagrée, *La religion naturelle*, PUF, Paris 1991.

Il faut souligner tout d'abord que l'étude de l'idée en question, qui relève en principe de l'histoire des idées, exige une approche qui se situe au croisement de la littérature, de l'histoire des religions et de la philosophie de l'histoire, du moins chez les auteurs de la première moitié du XIX^e siècle qui m'intéressent ici. Parmi ceux qui parlent de religion universelle, chacun à sa façon, citons dans le champ de la littérature Madame de Staël, Nerval, Balzac, Hugo ou Baudelaire. Il y a aussi des auteurs qui, tout en restant « littéraires », sont plus strictement religieux et liés au mouvement néo-catholique, comme Lamennais, de Maistre ou Ballanche ; des utopistes sociaux, comme Saint-Simon, Comte ou Cabet ; des humanitaristes républicains, comme Sand, Leroux ou Quinet².

Chez ces derniers écrivains – car c'est sur l'un d'eux, Edgar Quinet, que se concentrera la présente étude – l'idée de tradition, liée à celle d'une révélation originelle, (partagée avec les traditionalistes religieux comme Bonald et de Maistre, qui l'envisagent bien sûr différemment), s'associe à l'idée de progrès ou de perfectibilité, cultivée par les tenants et les continuateurs de la philosophie des Lumières, dans la lignée de Turgot et de Condorcet. C'est ainsi que se trouve souvent exprimée par eux la conception d'une révélation permanente (ou éternelle) et progressive (ou successive), qui se prête particulièrement bien à revêtir les termes d'une philosophie de l'histoire. Celle-ci voit sa naissance, nominale, dans un essai de Voltaire de 1765, intitulé précisément *La Philosophie de l'histoire*, et en tant que discipline philosophique proprement dite, avec la *Science nouvelle* de Giambattista Vico (1725/44) et les *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* (1784), ouvrages traduits en français respectivement par Michelet et justement par Quinet – les deux en 1827.

Pour ce qui est de l'histoire des religions, ce domaine du savoir n'en est à l'époque qu'à ses balbutiements. Les études religieuses des romantiques se situent à mi-chemin entre deux moments : d'une part, l'apparition de la notion moderne de religion (qui prend alors le sens de culte divin reposant sur une doctrine concrète et codifiée³) et le développement des études comparatives sur la religion (le plus souvent dans le contexte de la découverte du Nouveau Monde, de sa conquête et de sa christianisation – avec les noms de Bartolomé de Las Casas au XVI^e, Pierre-Daniel Huet au XVII^e et Joseph François Lafitau au XVIII^e siècle⁴) ; et de l'autre, la formation d'une discipline scientifique autonome vis-à-vis des autorités et des institutions religieuses, suivant des critères méthodologiques qui mûrissent avec le temps. La première section des Sciences religieuses au sein de l'École Pratique des Hautes Études est créée en 1886, alors que des auteurs comme Ernest Renan mènent des travaux dans le domaine depuis quelques dizaines d'années.

² On trouve une étude approfondie sur les différents mouvements cités (néo-catholicisme, utopie pseudo-scientifique, humanitarisme) dans: P. Bénichou, *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Gallimard, Paris 1977.

³ P. Gisel, J.-M. Tétaz (dir.), *Théories de la religion*, Labor et fides, Genève 2002, pp. 11–12.

⁴ P. Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*, Éditions du Seuil, Paris 2004, pp. 188–206.

Philosophie de l'histoire

Afin d'aborder le sujet de la religion universelle chez Edgar Quinet, il sera utile de se pencher sur quelques uns de ses textes, que l'on pourra associer respectivement à la philosophie de l'histoire, à la littérature et à l'histoire des religions, à savoir : l'introduction aux *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* de Herder (1825), le poème *Ahasvérus* (1834) et *Le Génie des religions* (1842), en montrant qu'il est difficile, sinon impossible de les étudier séparément (en dissociant artificiellement des domaines organiquement liés chez Quinet), mais avant tout en essayant de préciser comment dans ces différents textes s'articule et se forme l'idée qui constitue l'objet de mes recherches.

Quinet, né en 1803, entreprend la traduction des écrits de Johann Gottfried von Herder en 1824, à l'âge de 21 ans. Ils sont publiés, précédés d'une longue introduction, en 1827. Quinet séjourne alors en Allemagne, à Heidelberg, où il poursuit ses études et travaille sous l'œil du savant Friedrich Creuzer, puis à Gründstadt, où il s'éprend de Minna Moré, sa future épouse. *L'introduction à la philosophie de l'histoire de l'humanité*⁵ ne concerne pas uniquement l'œuvre de Herder, mais aussi celle de l'Italien Giambattista Vico, pionnier de la philosophie de l'histoire qui avait devancé Herder par sa *Scienza nuova* d'un demi siècle environ, et dont Quinet prend sans doute connaissance par l'intermédiaire de Michelet en 1825. Il trace dans son introduction une perspective générale de la philosophie de l'histoire : seuls les modernes ont développé la notion d'une histoire universelle, une conscience historique, la faculté de s'interroger d'un « point de vue transcendantal »⁶, dépassant l'espace et le temps, sur le cours des siècles, la croissance et la chute des empires de ce monde, ou en d'autres termes, sur les transformations de la vie universelle. La recherche d'un point fixe et d'une loi d'où ressortirait le sens du devenir perpétuel des choses était la grande affaire de Vico et de Herder, opposés toutefois dans leur méthode⁷.

Alors que Vico descend vers les phénomènes des hauteurs d'une forme idéale de l'histoire et de l'essence de la pensée, Herder part de l'univers naturel et gravit ses échelons jusqu'aux formes les plus sublimes de l'esprit. Herder, dans sa vision organiciste du monde, dépeint la croissance de l'être par modifications successives et par enchaînement ininterrompu des choses, qui se déploient comme les plantes à partir de leurs germes. En effet, le savant allemand, et c'est ce que Quinet va

⁵ Dans l'« Avertissement » précédant le texte dans l'édition de 1857 des œuvres complètes de Quinet, nous lisons : « Je ne puis m'empêcher de voir que tout ce j'ai écrit depuis ce jour-là était renfermé dans cette première ébauche : la liberté conçue comme fondement et substance de l'histoire civile ; l'ordre moral qui domine le chaos des événements ; le règne de la conscience s'élevant au-dessus des règnes aveugles de la nature ; l'humanité représentée et enveloppée en germe dans chaque homme ; l'individu qui réfléchit les destinées de l'espèce ; la perception confuse de l'humanité antérieure dans chaque homme qui vient au monde ; toutes ces idées n'ont fait que s'affermir en moi, à mesure que j'ai vécu » ; E. Quinet, *Introduction à la philosophie de l'histoire de l'humanité*, [in :] *Œuvres complètes*, t. 2, Pagnerre, Paris 1857, p. 346.

⁶ *Ibid.*, p. 347.

⁷ *Ibid.*, pp. 354–360.

lui reprocher tout en l'admirant, professe un déterminisme dans lequel la nature et l'histoire se trouvent enchevêtrées et gouvernées par les mêmes lois⁸. « Les lois physiques ont construit l'univers, les lois de l'humanité ont construit le monde de l'histoire »⁹, certes, mais l'homme étant le point central et l'abrégé de la nature, rassemblant en lui comme dans un foyer toutes ses forces, il est comme elle soumis à ses lois inertes. D'où une stricte analogie entre l'anatomie des phénomènes naturels et l'histoire des sociétés humaines, déterminée par leur cadre naturel. Herder sort de cette impasse, qui explique mal le caractère unique de l'être humain, en formulant l'idée d'une révélation divine extérieure à la nature et à l'homme – Quinet répondra par celle d'une Providence agissant dans les lois de l'être et qui lui est entièrement immanente. Il opposera aussi à Herder, en s'inspirant de Vico, le principe de la liberté comme moteur de l'histoire, qui est avant tout celle de l'émancipation de l'homme par rapport à tout ce qui l'assujettit, ainsi que du développement de sa conscience individuelle¹⁰.

Cette direction de la pensée de Quinet se trouve confirmée par la référence à Lessing dans l'introduction aux *Idées* de Herder, et qui touche à la conception d'une révélation progressive¹¹. Lessing, dans *L'éducation du genre humain* (1780) affirmait que la révélation est pour l'humanité ce que l'éducation est pour l'individu : elle est toujours adaptée aux capacités dont l'homme dispose pour la comprendre, proportionnée au développement de sa conscience et de son savoir. C'est ainsi que se suivent l'une après l'autre les étapes de la révélation, chacune d'elle contenant déjà et annonçant la suivante : le judaïsme préfigure le christianisme, tandis que celui-ci préfigure un nouvel Évangile, qui fera ressortir de l'ancien les vérités rationnelles et morales qu'il cachait en soi. Cette conception renvoie clairement à la doctrine médiévale de Joachim de Flore et sa prophétie annonçant l'avènement du troisième âge – après ceux du Père et du Fils, celui de l'Esprit.

Le motif revient chez Quinet dans un texte de 1831 sur « l'avenir des religions » paru dans la *Revue des Deux Mondes*, où l'auteur retrace l'évolution religieuse de l'humanité, qui constitue le moteur des transformations sociales et politiques : il y est question de l'apparition d'un nouveau prophète qui « composera le nouvel Évangile du nouvel univers »¹². La révélation de cet Évangile, comme on peut le supposer d'après la suite du texte, est lié à l'évolution de l'idée de Dieu :

⁸ W. Aeschmann, *La pensée d'Edgar Quinet : étude sur la formation de ses idées avec essais de jeunesse et documents inédits*, Éditions Anthropos / Georg, Paris / Genève 1986, pp. 231–247.

⁹ E. Quinet, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 358.

¹⁰ « L'histoire, dans son commencement comme dans sa fin, est le spectacle de la liberté, la protestation du genre humain contre le monde qui l'enchaîne, le triomphe de l'infini sur le fini, l'affranchissement de l'esprit, le règne de l'âme. Le jour où la liberté manquerait au monde serait celui où l'histoire s'arrêterait. Poussé, par une main invisible, non-seulement le genre humain a brisé le sceau de l'univers et tenté une carrière inconnue jusque-là, mais il triomphe de lui-même ; il se dérobe à ses propres voies, et, changeant incessamment de formes et d'idoles, chaque effort atteste que l'univers l'embarrasse et le gêne ». *Ibid.*, p. 366.

¹¹ *Ibid.*, pp. 374–375.

¹² E. Quinet, « De l'Avenir des Religions », *Revue des Deux Mondes*, t. 3, 1831, p. 125.

Car l'idée de Dieu, telle que la terre peut la produire, ne sera pleinement achevée que lorsque toutes les traditions humaines s'y étant peu à peu amassées, et le type éternel de tous les points de l'univers s'y trouvant déposé, chaque île dans les flots, chaque climat dans sa zone, chaque mont dans sa chaîne pourra dire de lui, par l'organe d'un peuple : Il est né dans l'Orient ; il a grandi en Perse ; il est venu dans la Judée, dans le Caucase, dans les Alpes ; il a passé par mon chemin ; il a, bu de mes sources et dormi sous mes ombres ; et maintenant la terre a enfanté son Dieu. Puisque son fruit est mûr, qu'elle aille en tournoyant sous le vent de l'abîme, comme la feuille morte après les pluies d'automne¹³.

Il faut donc que le processus historique opère une fusion de toutes les expériences religieuses humaines, à l'instar de la figure de l'« homme éternel », du « moi » romantique qui traduit la conscience universelle de l'humanité, tel que Quinet se l'attribue dans l'*Introduction à la philosophie de l'histoire de l'humanité* de Herder¹⁴. De même que la plénitude de l'identité et de la conscience ne peut être atteinte que par le rassemblement des temps et des lieux, de même l'idée divine ne pourra entièrement se manifester en ce monde qu'après avoir égrené toutes ses formes historiques, partielles et particulières.

Littérature

Quelques années plus tard, Quinet publie le poème *Ahasvérus*, apprécié en Allemagne et un peu moins apprécié en France, qui reprend le thème du Juif errant, personnage condamné à une errance sans fin pour avoir refusé son aide au Christ portant la croix sur la route du Calvaire. La forme que Quinet choisit pour son œuvre se veut une synthèse de l'ode, de l'épopée et du drame¹⁵ – genres qui correspondent aux phases successives de l'évolution de l'humanité, conformément à la structure donnée par Vico aux cycles répétitifs de l'histoire : âge théocratique des dieux, âge mythique des héros, âge rationnel des hommes. Le tout est censé former un « mystère » à l'instar des créations médiévales, dont le caractère correspond parfaitement à l'esprit populaire et démocratique du personnage principal, *alter ego* de Quinet et symbole de l'humanité entière. C'est là de nouveau une influence visible de la philosophie de

¹³ *Ibid.*, p. 126.

¹⁴ « En même temps je découvrais que, si telle forme de l'humanité eût manqué au monde, mon être, quelque frêle et circonscrit qu'il soit, n'eût point été ce qu'il est. De tous les points de la durée, chaque empire avait envoyé jusqu'à moi la loi, l'idée, l'essence des phénomènes dont s'est composée sa destinée. À mon insu, la vieille Chaldée, la Phénicie, Babylone, Memphis, la Judée, l'Égypte, l'Étrurie, s'étaient résumées dans l'éducation de ma pensée et se mouvaient en moi. Ce m'était un spectacle étrange d'y retrouver leurs ruines vivantes, et de sentir s'agiter dans mon sein, au lieu d'un souffle errant, éphémère, que chaque soupir consume, l'âme de l'humanité, que mon être a recueillie comme un son lointain apporté d'échos en échos jusqu'à lui ». E. Quinet, *Introduction...*, *op. cit.*, p. 382.

¹⁵ Ch. Magnin, « Ahasvérus, mystère, et de la nature du génie poétique », première partie par Edgar Quinet, *Revue des Deux Mondes*, t. 4, 1833, p. 8.

l'histoire herdérienne : l'individu incarne en soi tous le genre humain et vit de la vie universelle, il porte en soi l'héritage de tous les siècles passés et les germes des sociétés futures : il est l'homme éternel, toujours le même derrière la variété et la multitude des différentes faces de l'humanité¹⁶.

Le « mystère » d'*Ahasvérus* se déroule en quatre journées : la première, précédée d'un prologue qui transporte le lecteur hors du temps, dépeint la Genèse de l'univers et le règne de la nature associé à l'Orient ; la seconde – la venue du Christ qui apporte l'individualité, ainsi que sa Passion suivie de la destruction de Rome par les barbares ; la troisième – l'époque du moyen âge prolongée dans le monde moderne, donnant lieu à la mort du christianisme et à la Passion d'Ahasvérus ; enfin la quatrième – le jugement dernier qui permet de revenir à un point de vue transcendant l'espace et le temps, et opère une ouverture sur l'avenir. Dans l'épilogue, on assiste à la mort du Père éternel et de son Fils devenu orphelin, laissant l'Éternité sans bornes subsister dans la solitude totale. *Ahasvérus*, maudit par le Christ, se trouve réconcilié au terme du mystère grâce à Rachel, incarnation féminine de l'Esprit, de la foi et de l'espoir : il se trouve identifié au moi collectif de l'humanité, qui lors du Jugement dernier entre dans un mouvement expiatoire et ascensionnel la rapprochant progressivement de l'infini et de la consommation finale, terme de toute lutte¹⁷.

Dans l'œuvre, où la Passion du Christ est analogue à celle du Juif errant et celle de l'humanité, les religions passent tout comme leurs dieux¹⁸. Se dessine alors la perspective d'une palingénésie religieuse, annoncée par les propos d'Ahasvérus dans la 3^e journée : « Pour me rendre le repos, c'est une religion nouvelle qu'il me faudrait, où personne n'aurait encore puisé. C'est elle que je cherche. C'est là seulement que je pourrai abreuver la soif infinie qui me dévore »¹⁹. Quinet jette la lumière sur cette attente d'une nouvelle religion dans le texte qui précède les fragments de l'œuvre publiés dans la *Revue des Deux Mondes* en 1833 :

Comme le paganisme alexandrin portait en lui un germe de christianisme, le christianisme contient un nouveau monde qui commence à poindre. Dans le calice de l'évangile littéral est caché un évangile cosmogonique, qui brise déjà son enveloppe. A présent, le livre c'est la vie, l'homme c'est le genre humain, l'Église c'est le monde, le Christ c'est l'infini. Tout se meut, tout gravite, tout est emporté dans ce progrès. Ce qui était personnel est devenu social, ce qui était social est devenu cosmogonique. Dans cette transformation, le disciple se fait peuple, le peuple humanité, l'humanité univers, l'univers éternité, l'éternité Dieu²⁰.

¹⁶ *Idem, Introduction...*, *op. cit.*, p. 380–390 ; « Être véritablement étrange que l'homme ! Quand un seul de sa race survivrait à une destruction générale, il porterait l'empreinte des âges passés ; il rappellerait le monde qui ne serait plus ; car la nature a fait de chacun des membres de l'humanité à la fois le produit et l'image du tout ». *Ibid.*, p. 388.

¹⁷ Pour une étude détaillée de l'œuvre (qui date de 1841), voir : E. Fromentin, P. Bataillard, *Étude sur l'« Ahasvérus » d'Edgar Quinet*, éd. critique par B. Wright et T. Mellors, Droz, Genève / Paris 1982.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 144–148.

¹⁹ E. Quinet, *Ahasvérus*, Au comptoir des imprimeurs unis, Paris 1843, p. 195.

²⁰ *Idem*, « Ahasvérus, mystère, et de la nature du génie poétique », *op. cit.*, p. 10.

Des notes prises par Quinet à Rome, concernant la genèse d'*Ahasvérus*, en disent plus sur ce que l'on peut entendre par l'« évangile cosmogonique » évoqué dans ce passage :

« Jeudi de Pâques 1833, [4] avril, huit heures du soir :

1. Le Christ est l'éternelle vie et l'éternelle mort.
2. L'Évangile n'est pas fini, non plus que le monde.
3. De l'Évangile doit sortir un autre évangile *cosmogonique*.
4. La passion du Christ n'est point achevée.
5. Le Christ doit mourir encore pour puiser dans la mort une nouvelle vie et des mondes nouveaux.
6. Idée d'une passion cosmogonique du Christ²¹. »

Quinet semble donc d'un côté associer la vie et la mort du Christ (un Christ cosmique et universel) à la naissance et à la mort des mondes (thème récurrent des philosophies et des religions orientales), et de l'autre à la naissance et à la mort des religions, l'évangile faisant figure de texte fondateur de la religion chrétienne – point d'aboutissement, mais aussi nouveau point de départ, de l'évolution religieuse du genre humain. Les notes citées renvoient donc pour une nouvelle fois à la conception de Lessing et à l'Évangile éternel joachimite. Trouvant son expression philosophique dans les textes sur Herder et son expression littéraire dans *Ahasvérus*, cette idée revient aussi dans les ouvrages consacrés à l'histoire des religions.

Histoire des religions

Le Génie des religions, paru en 1842, alors que Quinet est professeur au Collège de France, en compagnie de Michelet et Mickiewicz, constitue une transcription des cours sur l'histoire religieuse que Quinet avait donnés à Lyon dans les années 1839–40. Quinet s'y propose d'étudier les religions des peuples dans leurs rapports, non seulement avec la nature, mais surtout avec les transformations sociales et politiques de l'humanité, considérant la religion comme la « substance »²² du peuple, qui est à l'origine de toute sa culture – ses institutions, son système politique et juridique, ses tendances artistiques.

Dans ce pèlerinage à travers les cultes du passé, errants d'autel en autel, nous n'irons pas, infatués de la supériorité moderne, nous railler de la misère des dieux abandonnés ; au contraire, nous demanderons aux vides sanctuaires s'ils n'ont pas renfermé un

²¹ W. Aeschmann, *op. cit.*, p. 280.

²² « Et ce génie éternellement présent, dont se forme la substance même des peuples, que pourrait-il être, si ce n'est la religion, puisque c'est d'elle que sortent, comme autant de conséquences nécessaires, les institutions politiques, les arts, la poésie, la philosophie, et, jusqu'à un certain point, la suite même des événements? Ne croyez pas, en effet, connaître un peuple si vous n'êtes remonté jusqu'à ses dieux ». E. Quinet, *Le Génie des religions*, [in :] *Œuvres complètes*, t. 1, Pagnerre, Paris 1857, p. 12.

écho de la parole de vie ; nous chercherons dans cette poussière divine s'il ne reste pas quelque débris de vérité, de révélation universelle ; et dans tous les cas, nous remarquerons les relations de l'histoire politique avec les dogmes que ces peuples cachaient sous leurs symboles [...]

Il résulte de là que chaque lieu de la nature, chaque moment de la durée ayant son génie propre, représente la Divinité sous une face particulière ; de chaque forme du monde s'élève une révélation, de chaque révélation une société, de chaque société une voix dans le chœur universel ; il n'est pas un point égaré dans l'espace ou le temps, qui ne figure pour quelque chose dans la révélation toujours croissante de l'Éternel. La création, d'abord séparée de son auteur, tend de plus en plus à se rattacher à lui par le lien de l'esprit, et la terre enfante véritablement son Dieu dans le travail des âges²³.

La dernière phrase parlant de « l'enfantement de Dieu » par la terre évoque clairement les propos de Quinet que l'on trouve dans l'essai « De l'avenir des religions ». Les œuvres de Quinet contiennent une réflexion sur le passé, le présent et l'avenir, elles embrassent tous les temps dans une unité organique, qui rassemble l'expérience totale de l'humanité. Mais l'évolution de cette dernière est indissociable de l'évolution de Dieu, qui, comme dans les écrits tardifs de Schelling²⁴, déploie et réalise sa propre nature éternelle dans le processus historique, notamment dans l'histoire des croyances, des mythologies et des religions²⁵. Or, cette évolution religieuse de l'humanité chez Quinet commence avec un état de fusion avec la nature dans le panthéisme oriental, connaît les débuts de la personnalité en Perse et en Égypte, passe à la domination de l'humanité en Grèce puis au respect de l'individu incarné dans le droit civil à Rome²⁶. Une étape décisive de ce parcours est marquée par la révélation du Dieu des Hébreux, Dieu des solitudes désertiques, personnifiant la conscience individuelle et la liberté, et qui entrera en Occident avec le christianisme, incarné dans le Fils de l'Homme. Là ne se termine pas bien sûr le trajet religieux de l'humanité. Selon Quinet, en effet, l'avenir sera marqué par un renouveau spirituel – l'avènement d'une nouvelle renaissance – dus à la réunion du panthéisme oriental avec la philosophie allemande, ou plutôt à la réinterprétation de ce premier par la seconde :

Voilà la grande affaire qui se passe aujourd'hui dans la philosophie. Le panthéisme de l'Orient, transformé par l'Allemagne, correspond à la renaissance orientale, de même que l'idéalisme de Platon, corrigé par Descartes, a couronné, au dix-septième siècle, la renaissance grecque et latine²⁷.

Mais la prédiction de cet avenir « panthéiste » et germanique n'est-elle pas en contradiction avec le mouvement principal de la pensée humaine, qui selon Quinet mène au

²³ *Ibid.*, pp. 13–15.

²⁴ Sur l'influence exercée par le philosophe allemand sur Quinet, voir : W. Aeschmann, *op. cit.*, pp. 252–254, 266–271.

²⁵ M. David, « Edgar Quinet (1803–1875) et l'histoire des religions », *Revue de l'histoire des religions*, t. 144, n° 2, 1953, pp. 151–171.

²⁶ W. Aeschmann, *op. cit.*, pp. 271–274.

²⁷ E. Quinet, *Le Génie des religions*, [in:] *Œuvres complètes*, t. 1., *op. cit.*, p. 74.

renforcement de la personnalité ?²⁸ Il semble plutôt qu'en annonçant cette synthèse de l'Orient et de l'Occident, Quinet ait précisément voulu expliquer son attitude ambiguë envers l'Orient : le panthéisme est dangereux si on le considère comme autosuffisant et si on l'oppose à la liberté de l'individu. Mais l'esprit critique de l'Occident poussé à ses dernières conséquences peut s'avérer non moins destructeur²⁹. Il faudrait par conséquent que le spiritualisme oriental soit « transformé » par le scepticisme occidental (apanage de l'individu), mais un scepticisme qui ne sombrerait pas dans l'abîme du nihilisme. Il en résulte une vision originale de l'avenir religieux de l'humanité, qui oscille constamment entre religion et irréligion, entre la foi naïve des origines et le désenchantement de l'âge mûr.

Dans « De l'avenir des religions », Quinet disait déjà que la Révolution française, l'unique révolution politique qui n'était pas due à une révolution religieuse, ouvre une nouvelle époque :

La révolution française achève de briser ce qui a commencé de se délier en Angleterre. Sa loi, sa loi terrible est de dire adieu au monde religieux. On le lui a reproché, et c'est en effet sa mission prochaine ; car il est des temps où il faut que l'homme marche seul et montre ce qu'il sait faire sans Dieu³⁰.

Préfigurant le motif de la « mort de Dieu » d'*Ahasvérus*, repris du *Discours du Christ mort* de Jean-Paul, ainsi que la doctrine des âges de Lessing, suivant laquelle les dogmes religieux seront progressivement élucidés par la raison, ce fragment annonce les œuvres de maturité de Quinet, dans lesquelles dominent les questions politiques et sociales, à travers une réflexion axée sur la Révolution et la réalisation des principes de la République. La thématique religieuse n'en est pas absente pour autant. Car dans *L'enseignement du peuple*, *La Révolution* ou *La Révolution religieuse au XIX^e siècle*, Quinet fait preuve d'un anticléricalisme virulent en opposant à l'Église romaine et à la Papauté le monde moderne et son Église universelle. Et celle-ci, même si le protestantisme libéral ou l'unitarisme se prêteraient bien à constituer le principe religieux de la société, ne saurait avoir aucun dogme déterminé, hormis peut-être la

²⁸ Cette question est fondamentale pour le rapport de Quinet à la philosophie idéaliste allemande. Cf. W. Aeschmann, *op. cit.*, pp. 250–256.

²⁹ *Ibid.*, pp. 70–74 ; « Comment donc s'étonner qu'étant restée orientale dans son scepticisme, l'Allemagne n'ait pas senti, autant que les autres, la douleur attachée au scepticisme de l'Occident ? Elle n'avait pas connu le rire de l'esprit de ruine ; devait-elle connaître le désespoir, compagnon de cette joie ? Rassasiée du dieu des Brahmes, des Alexandrins, de Spinoza, où est la merveille, qu'elle n'ait pas jeté ce cri d'un peuple entier, qui, mené dans le désert, hors de l'enceinte de toutes les traditions, a perdu dans le sable la trace et les pas du genre humain ? / Dans le vrai, son scepticisme est personnifié par Faust, lequel n'a rien de commun avec la philosophie de Lucien, de Montaigne ou de Voltaire. Étrange sceptique, que dévore la soif de tout savoir ! Le breuvage du spiritualisme l'a enivré. Il aspire avec une ardeur désespérée au principe de vie, de vérité ». *Ibid.*, p. 72.

Entre Faust et Méphistophélès, Ormuzd et Ahrimane, Quinet opte pour le premier – pour une Allemagne que le panthéisme oriental a préservé de l'athéisme conduisant au désespoir le plus sombre.

³⁰ *Idem*, « De l'Avenir des Religions », *op. cit.*, p. 118.

celui de la liberté³¹. C'est en effet en elle que se résumerait le *credo* de la nouvelle religion laïque – professé dans les *Droits de l'homme et du citoyen*, transmis par l'enseignement public, réalisé et cultivé par l'État³². Issue d'une révélation éternelle et progressive déployée par la tradition universelle dans l'espace et dans le temps, la religion aurait alors, de concert avec la terre et avec l'humanité, enfanté son Dieu vivant.

Conclusion

Les textes étudiés dans le présent article montrent que littérature, philosophie de l'histoire et histoire des religions sont indissociables chez Quinet, que *L'introduction à la philosophie de l'histoire de l'humanité*, *Ahasvérus* et *Le Génie des religions* se font incessamment écho et jettent la lumière l'un sur l'autre, en dévoilant la conception que leur auteur a de l'évolution religieuse de l'humanité. Cette conception, malgré les changements que la pensée de Quinet subit au fil des années³³, et les inconséquences qu'elle recèle, apparaît comme relativement cohérente. Elle suppose l'idée d'une révélation primordiale et progressive – non pas ponctuelle et extérieure, mais continue et immanente, créatrice d'une tradition universelle laissant ses traces à travers les siècles. Quinet, qui aspire à une grande vision unitive – synthèse des temps et des lieux, synthèse de l'Orient et de l'Occident, de la tradition et du progrès – prévoit une nouvelle ère religieuse, sinon une nouvelle religion, ce qui lui assure une place parmi la riche « postérité spirituelle de Joachim de Flore »³⁴ :

Si elle était complète, la philosophie de l'histoire universelle serait la manifestation de l'action divine dans toutes les choses humaines ; elle s'identifierait par là avec la religion universelle. / Véritablement, depuis son origine, l'humanité, enveloppée de la Providence, ne forme qu'une seule et même Église. Mais cette Église s'étend, elle s'accroît d'âge en âge ; tout ce qui prétend s'immobiliser fait nécessairement schisme avec le genre humain. La grande orthodoxie s'enrichit de chaque vérité nouvelle : ce qui avait paru d'abord universel, en voulant s'arrêter, tôt ou tard, de vient secte³⁵.

La philosophie de l'histoire de Quinet – qu'on pourrait bien identifier, suivant sa suggestion, à la « religion universelle », telle qu'il l'envisage – reprend et complète celles de Herder et de Vico, réinterprète les données de l'histoire des religions, et débouche sur un nouvel « évangile cosmogonique », entrevu déjà dans le mystère d'*Ahasvérus*. Mais paradoxalement, la « grande orthodoxie » qu'il prêche en 1845 dans le cours sur

³¹ *Idem*, *La Révolution religieuse du XIX^e siècle*, [in:] *Œuvres politiques*, t. 1, Fr. Van Meenen et C^{ie}, Bruxelles 1860, pp. 41–45, 65–69, 84–86.

³² Voir aussi : T. Collin, *Laïcité ou religion nouvelle ? L'institution du politique chez Edgar Quinet*, L'Harmattan, Paris 2007.

³³ W. Aeschmann, *op. cit.*, pp. 291–293.

³⁴ H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore: De Joachim à nos jours*, *Œuvres complètes XXVII–XXVIII*, éd. M. Sutton, Les Éditions du Cerf, Paris 2014, pp. 610–621.

³⁵ E. Quinet, *L'Ultramontanisme*, [in:] *Œuvres complètes*, t. 2, *op. cit.*, p. 221.

L'Ultramontanisme, se voudra par la suite libre de tout dogme, l'Église de l'humanité – ouverte à tous, au point de nier la nécessité de son établissement³⁶ ; le culte – ramené aux principe de l'amour fraternel entre les citoyens³⁷. De même qu'*Ahasvérus* se solde par un « ciel vide »³⁸ soumis à l'impassible Éternité, de même la religion universelle de Quinet, essentiellement humanitariste, apparaît au final comme une religion laïque, une religion sans religion³⁹, oxymores qui ne font que ressortir le fond de sa pensée – l'aspiration à une forme à la fois épurée et symbolique, quintessence extraite de la tradition catholique et du progressisme protestant, seule capable d'embrasser la complexité du réel, tout en laissant libre tout l'espace nécessaire à l'homme, à sa personnalité, sa conscience et sa liberté. C'est aussi ce qui permet à Quinet, comme le présageait déjà *Le Génie des religions*, de préserver l'individu aussi bien d'une absorption fataliste (panthéisme oriental) que d'un isolement désespérant (athéisme occidental). Car le « ciel vide » pour Quinet n'est pas synonyme de désespoir : il ouvre une nouvelle perspective, qui va au-delà de la religion dogmatique, dont l'histoire a montré le caractère oppressif, et de l'irréligion, celle-ci n'apportant aucune réponse satisfaisante aux questions fondamentales de l'homme.

Bibliographie

- Aeschimann W., *La pensée d'Edgar Quinet: étude sur la formation de ses idées avec essais de jeunesse et documents inédits*, Éditions Anthropos / Georg, Paris / Genève 1986.
- Bénichou P., *Le temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Gallimard, Paris 1977.
- Borgeaud P., *Aux origines de l'histoire des religions*, Éditions du Seuil, Paris 2004.
- Caputo J., *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion Without Religion*, Indiana University Press, Bloomington 1997.
- Collin T., *Laïcité ou religion nouvelle ? : l'institution du politique chez Edgar Quinet*, L'Harmattan, Paris 2007.
- David M., « Edgar Quinet (1803–1875) et l'histoire des religions », *Revue de l'histoire des religions*, t. 144, n° 2, 1953.
- Fromentin E., Bataillard P., *Étude sur l'«Ahasvérus» d'Edgar Quinet*, éd. critique par B. Wright et T. Mellors, Droz, Genève / Paris 1982.

³⁶ *Idem*, *La Révolution religieuse au XIX^e siècle*, [in:] *Œuvres politiques*, t. 1, *op. cit.*, p. 67.

³⁷ *Idem*, *L'Enseignement du peuple*, [in:] *Œuvres politiques*, t. 1, *op. cit.*, p. 233.

³⁸ « Ah ! C'est que le ciel est vide ; c'est que je suis seul au firmament [...] je suis le rien qui toujours doute de son doute, et le néant qui toujours se renie. / Quoi ! personne après moi dans la nuit ? personne dans le jour ? personne dans le puits de l'abîme ? ». *Idem*, *Ahasvérus*, *op. cit.*, pp. 394, 397.

³⁹ Il serait intéressant d'envisager la conception de Quinet comme « post-séculière » avant la lettre, et anticipatrice de la « religion sans religion » de Derrida ou encore du « chistianisme non reli-gieux » de Vattimo. Cf. J. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion Without Religion*, Indiana University Press, Bloomington 1997 ; G. Vattimo, *Après la chrétienté : Pour un Christianisme non religieux*, Calmann-Lévy, coll. « L'ordre philosophique », Paris 2004.

- Gisel P., Tétaz J.-M. (dir.), *Théories de la religion*, Labor et fides, Genève 2002.
- Lagrée J., *La religion naturelle*, PUF, Paris 1991.
- de Lubac H., *La postérité spirituelle de Joachim de Flore: De Joachim à nos jours, Œuvres complètes XXVII–XVIII*, éd. M. Sutton, Les Éditions du Cerf, Paris 2014.
- Magnin Ch., « Ahasvérus, mystère, et de la nature du génie poétique », première partie par Edgar Quinet, *Revue des Deux Mondes*, t. 4, 1833.
- Quinet E., « De l'Avenir des Religions », *Revue des Deux Mondes*, t. 3, 1831.
- Quinet E., *Introduction à la philosophie de l'histoire de l'humanité*, [in:] *Œuvres complètes*, t. 2, Pagnerre, Paris 1857.
- Quinet E., *L'Enseignement du peuple*, [in:] *Œuvres politiques*, t. 1, Pagnerre, Paris 1857.
- Quinet E., *L'Ultramontanisme*, [in:] *Œuvres complètes*, t. 2, Pagnerre, Paris 1857.
- Quinet E., *La Révolution religieuse du XIX^e siècle*, [in:] *Œuvres politiques*, t. 1, Fr. Van Meenen et Cie, Bruxelles 1860.
- Quinet E., *Le Génie des religions*, [in:] *Œuvres complètes*, t. 1, Pagnerre, Paris 1857.
- Vattimo G., *Après la chrétienté : Pour un Christianisme non religieux*, Calmann-Lévy, coll. « L'ordre philosophique », Paris 2004.

Mots-clés

romantisme, XIX^e siècle, Edgar Quinet, religion universelle, philosophie de l'histoire, histoire des religions, littérature, humanitarisme laïc

Abstract

Between literature, philosophy of history and history of religions: the idea of universal religion in France in the first half of the 19th century on the example of Edgar Quinet

In the first half of the 19th century in France, in the context of the new problems brought by this period, are developed various types of the idea of universal religion, among others its variation based on lay humanitarianism, whose representative is Edgar Quinet. The aim of the article is to show how Quinet formulates this idea at the intersection of three different fields: literature, philosophy of history and history of religion. The first one is used to give it form, the two others to interpret historical data and religious beliefs according to a millenarianist key. The universal religion of Quinet, which fits into a unitive worldview, is paradoxically a religion without religion, emanated from the 'empty sky'.

Keywords

romanticism, 19th century, Edgar Quinet, universal religion, philosophy of history, history of religions, literature, lay humanitarianism