

HUMANISME ET RELIGION

« ... L'éternel salut du moi... »¹

Par Bernard Chédozeau

Synthèses des Conférences données à l'Académie des Sciences et Lettres
de Montpellier, les 29 mars et 14 juin 2010

Mots-clés : Humanisme, Lumières, Progrès, Églises, franc-maçonneries

Résumé :

Autour de l'idée fondamentale de *l'homme mesure de toute chose*, les significations de l'humanisme ont évolué au fil des siècles.

Ce qui définit les premiers humanistes des XV^e et XVI^e siècles est un ensemble de principes qui se caractérisent par l'érudition, le refus de toute contrainte religieuse extérieure et une religion et une piété intérieures.

Au XVII^e siècle, l'humanisme se développe en trois directions : les libertins, l'humanisme dévot et surtout l'humanisme des jésuites.

L'humanisme des Lumières développe largement l'idéal humaniste : *le sujet libre, l'objet vrai*.

Au terme d'un long conflit avec l'Église catholique, le XIX^e siècle voit le développement d'une anthropologie humaniste positiviste et laïque.

Les catastrophes du XX^e siècle montrent les limites sinon la vanité de l'idéal humaniste, et les sciences humaines rejettent l'héritage des Lumières.

Aujourd'hui les thèmes fondamentaux de l'humanisme se sont répandus en tous milieux : l'homme est la mesure de toute chose ; l'homme est libre de toute contrainte extérieure et se construit lui-même ; l'objet vrai est objet non de croyance mais de vérité scientifique, et cet objet est utile en ce monde.

*Je remercie les confrères de l'Académie qui ont bien voulu
relire ce texte et l'enrichir de leurs critiques et suggestions.*

Introduction

L'humanisme est un mouvement de pensée qui s'est développé en Italie pendant la Renaissance et qui s'est développé en France à partir du XVI^e siècle.

L'humanisme a eu deux sens successifs, qui se sont ensuite confondus :

- Au départ, la « République des lettres » découvre la philosophie, la littérature, l'art et les valeurs de l'Antiquité classique qu'elle considère comme le fondement de la connaissance ; les premiers humanistes enseignent une religion et une piété intérieures, ainsi que le refus de toute

¹ Y. Labbé.

contrainte extérieure. Ces premières tendances sont généralement appelées l'« humanisme d'érudition ».

- Au fil des décennies, l'humanisme s'élargit jusqu'à devenir « une foi rationnelle dans la valeur et la dignité de l'homme, un respect civilisé de sa liberté, un culte militant de sa raison » (Jacques Decour). Plus philosophique et morale, puis politique, que la précédente, la culture humaniste place désormais l'homme au centre de ses préoccupations : en 1765, les *Éphémérides du Citoyen* la définissent comme « amour de l'humanité et du citoyen », et en 1846 Proudhon y voit une « doctrine qui prend pour fin la personne humaine »². Les formes en sont alors très diverses.

Il convient cependant de ne pas séparer les deux acceptions, le souci de la connaissance et le refus des contraintes religieuses se retrouvant dans l'un et l'autre.

Enfin l'histoire de l'humanisme ne se comprend pas si on ne la rattache pas au conflit permanent qui a opposé jusqu'à une époque récente les tenants de l'humanisme et l'Église catholique, à propos de la substitution du *primat de l'homme* à l'antique *primat de Dieu*. C'est cette opposition, résumée dans le titre, qui organise la présente étude.

*

Une question préalable se pose à propos du terme même « humanisme », terme employé certes en 1852 par Proudhon mais qui n'apparaît que dans le *Supplément* du Littré. Si le terme d'*humanisme* est récent, l'adjectif ou le substantif *humaniste* est ancien. Montaigne écrit : « Il se voit plus souvent [...] que les théologiens écrivent trop humainement, [que] les humanistes écrivent trop peu théologiquement »³. De fait, entre autres origines le terme *humaniste* renvoie à *humanitas*, aux *litteræ humaniores*, « lettres plus humaines », nettement distinguées par le comparatif des *litteræ sacræ*, *humanus* étant ainsi opposé – de façon déjà significative – à *sacer*. Il y a ainsi dès le début un certain flou autour d'une notion virtuelle qui recouvre d'antiques valeurs mais qui ne trouve son nom qu'au XIX^e siècle.

Un survol sur la longue durée

L'histoire de l'humanisme est étroitement liée à celle de l'Europe.

À la fin du *mare nostrum* méditerranéen des Romains, l'Islam entraîne le partage entre les rives sud, musulmanes, et nord, chrétiennes, de la Méditerranée, situation dont Chypre reste le témoin le plus parlant. C'est l'époque où apparaît une première Europe dans le Saint Empire romain germanique.

Avec le partage entre Églises d'Orient et d'Occident, trois mondes religieux s'opposent : christianisme occidental, christianisme oriental, et Islam. La chute de Constantinople, en 1453, est à la naissance des premières Renaissances, et par conséquent du futur humanisme. La Renaissance italienne hérite des trésors rapportés de Constantinople et développe des tendances humanistes à la cour de Ferrare : c'est ce qu'on appellera plus tard « un humanisme d'érudition ». Avec la République des Lettres naît alors une conscience européenne.

Aux XVI^e et XVII^e siècles, la Réforme et l'humanisme apparaissent en parallèle. Du XVII^e au XX^e siècles, l'humanisme prend des visages divers et construit une anthropologie longtemps anticatholique et antireligieuse. C'est l'apogée de l'Europe et de « l'Occident ». Au XX^e siècle, on assiste à de graves remises en cause des formes et des valeurs de l'humanisme.

² Citations reprises du *Trésor de la langue française*.

³ Cité dans le Dictionnaire de Littré.

I

Au XVI^e siècle
Apparition et affirmation de tendances humanistes :
l'humanisme d'érudition
« Ce mélange de rationalisme et de traditions latines et grecques
que fut l'humanisme du XVI^e siècle »⁴.

E. Gilson a étudié les tendances humanistes du Moyen Âge, comme par exemple le goût des lettres anciennes d'un Alcuin proche de Charlemagne⁵. Mais enfin les théologiens médiévaux n'exaltent pas l'homme en tant que tel comme il le sera dans les siècles suivants, et ils ne font pas usage de la raison dans le sens d'une raison critique.

1. Un humanisme d'érudition : l'étude des auteurs grecs et latins, puis celle des textes sacrés.
La République des lettres

C'est en particulier au début du XVI^e siècle que s'affirment les nouvelles tendances, avec Érasme, « le prince de l'humanisme », et Thomas More.

En écho de la culture venue de Byzance, les humanistes de la Renaissance sont d'abord désireux de retrouver, d'étudier et de remettre en honneur par l'étude des auteurs grecs et latins, les valeurs, la philosophie, la littérature et l'art de l'Antiquité classique. Ils y sont puissamment aidés par l'invention de l'imprimerie, et cette culture humaniste se développe dans toute l'Europe.

Parallèlement à cette découverte des auteurs profanes de l'Antiquité, ces premiers humanistes appliquent leur science érudite à la lecture de la Bible en hébreu et en grec. Ils enseignent le retour à une lecture philologique du texte même des Écritures : ils croient à « l'autorité de la vérité grecque ou hébraïque »⁶. Ils refusent ainsi les modes de lecture scolastique des textes sacrés, les gloses indéfinies des théologiens raillés par Érasme dans l'*Éloge de la folie*, qui substituent à la lecture des textes sacrés et à la Parole de Dieu des explications, des analyses et des commentaires proprement humains.

En d'autres termes, pour eux l'*eruditio*, l'amour des lettres, la science de la lecture philologique des textes, permettent d'accéder non moins que les méthodes médiévales, et peut-être même mieux qu'elles, à la *pietas*, au désir de Dieu. Loin de s'opposer à elle, la première culture humaniste se veut ainsi au service de la religion chrétienne, pour sa purification par l'établissement et l'étude de la lettre des Écritures ; ce n'est que plus tard que la culture humaniste évincera la religion.

Cette lecture suppose une solide érudition et la maîtrise de la philologie. François I^{er} fonde le Collège de France, collège des lecteurs royaux qui enseignent le grec, le latin et l'hébreu et qui en conséquence s'opposent, à la façon d'Érasme, aux théologiens scolastiques latinistes. Le collège des lecteurs royaux rencontre l'hostilité de la Sorbonne, très traditionnelle.

⁴ F. Alquié.

⁵ *Humanisme et Renaissance*, Vrin, 1983.

⁶ *Éloge de la folie*, p. 191.



Erasme, par Quentin Massys (1517)

C'est cette culture littéraire savante - ou plus exactement érudite - qui, pour certains humanistes de la Renaissance, fonde pleinement l'homme en le distinguant du *vulgus* et de l'animal : sans les lettres, « tu vis assurément, mais tu ne vis pas en tant qu'homme »⁷. Lorsque l'humanisme se tournera contre le catholicisme, cette culture des humanités profanes sera purement et simplement substituée à l'antique culture chrétienne fondée sur la Bible. Des pans entiers de l'enseignement ultérieur dans les collèges et les lycées, et notamment les études dites « classiques », sont nés de cette culture grecque et romaine, contre une culture religieuse qui sera peu à peu évincée – première forme de laïcisation.

Sur un autre plan, l'étude philologique du texte peut rendre inutiles les explications et les commentaires de la scolastique et de la Tradition des Pères. Elle se révèle alors comme un mouvement de pensée selon lequel, face aux enseignements reçus du passé, l'homme dispose par lui-même des moyens de s'affirmer positivement, sans le secours d'autorités extérieures. Les facultés où est enseignée la théologie voient d'un mauvais œil cet esprit d'analyse qui critique les formes reçues de l'enseignement religieux. Les tendances humanistes sont alors proches du protestantisme qui apparaît en même temps – encore que Luther reproche à Érasme d'enlever à Dieu ce qu'il donne à l'homme. Ce sera aussi, sans qu'on s'en rende encore bien compte au XVI^e siècle, une des raisons de l'opposition du christianisme et, après la Réforme, de l'hostilité du catholicisme à cette culture humaniste : le concile de Trente rendra toute sa place à la Tradition, avec la lecture des Pères et le rôle du magistère.

Enfin cette culture de la Renaissance est humaniste en ce qu'elle ne sépare pas les auteurs profanes des auteurs sacrés. Elle réunit Antiquité et christianisme ; de bons exemples en sont le platonisme mis au service de l'étude de l'Écriture et des Pères, ou, chez Thomas More, l'alliance de la morale antique et de la morale chrétienne. « Saint Socrate, priez pour nous », peut écrire Érasme. Les paraboles du Christ « n'ont-elles point quelque affinité avec les apologues des Anciens ? »⁸.

Par la mise en commun de leurs connaissances grâce à l'imprimerie, par leurs correspondances, les humanistes de la Renaissance constituent à travers l'Europe, grâce au latin, une sorte d'État des savants, la République des lettres. De cette culture qu'on a appelée « un humanisme d'érudition » se dégage un principe majeur appelé au plus grand avenir : *éduquer, c'est d'abord instruire*.

2. Une religion et une piété intérieures

Deuxième caractéristique de ces tendances humanistes, l'*Éloge de la Folie* d'Érasme et son *Enchiridion militis christiani* recherchent pour la religion un retour à l'intériorité.

Les premiers humanistes restent dans le sein de la religion chrétienne (on ne peut dire catholique, puisque tout cela se situe avant l'affirmation du protestantisme séparé de Rome), mais

⁷ C. Bouriau, *Qu'est-ce que l'humanisme ?* Vrin, 2007, p. 26.

⁸ *Éloge de la folie*, p. 153. On retrouvera ces analyses à la fin du XVII^e siècle, chez les Dacier.

Érasme en dénonce l'enseignement médiéval scolastique sclérosé, le monachisme (surtout les religieux mendiants) et le clergé, le haut clergé et le pape⁹ – Thomas More si sévère sur la politique temporelle des papes n'en donne pas moins sa vie pour défendre leur pouvoir spirituel. Érasme dénonce les superstitions, « les observances charnelles » et trop humaines, bref tout ce qu'il estime n'être que déviation par rapport à l'enseignement du Christ. « On en est arrivé au point que l'essentiel de la religion dépend moins des prescriptions du Christ que des définitions et du pouvoir des évêques »¹⁰. Par la suite, tous les philosophes protesteront contre la déformation de l'enseignement du Christ : « Il n'y a plus le moindre espoir de ramener le monde au vrai christianisme », comme le dira bien plus tard Kierkegaard.

L'humanisme de l'*Éloge* entend ainsi ramener les chrétiens à la vraie loi du Christ, en abandonnant les superstitions substituées à la vraie religion et les casuistiques substituées au texte évangélique ; il rappelle la « folie de la croix ». Par une inversion des valeurs reçues, il faut revenir de la chair à l'esprit, de l'apparence à la substance, à la vérité évangélique, du visible à l'invisible, du monde à la loi du Christ, d'une religion des dévotions superstitieuses à une religion intérieure. Il n'y a qu'une morale pour les individus et pour les États, ce qui rend l'humanisme étranger aux machiavélismes. Les humanistes ont toujours été hostiles à la guerre : le courage militaire n'est qu'un courage d'animal. Érasme rappelle à une religion intérieure, exigence qui sera reprise par les protestants et par les Messieurs de Port-Royal.

Ainsi les analyses de ces premiers humanistes sont volontiers anticléricales mais elles ne sont pas antireligieuses. Le but doit en être bien compris : chez Érasme, Thomas More, Guillaume Budé, cette érudition, cet amour des lettres, sont encore au service de la religion. Même s'ils sont centrés sur l'homme, c'est sans évincer Dieu.

3. Le refus de toute contrainte extérieure : l'homme est son propre artisan

Troisième caractéristique, et caractéristique qui restera jusqu'à nos jours définitoire de tous les humanismes, le refus de toute contrainte extérieure imposée, celle du clerc en religion et plus tard en politique celle de l'autorité et de l'absolutisme. La volonté de retourner aux textes mêmes, aux Écritures, et la revendication de la liberté d'expression, ont pour conséquence de ruiner la prétention des théologiens à gouverner les esprits. L'homme doit récuser tout asservissement pouvant faire obstacle au jeu de la raison, et en particulier toute référence surnaturelle.

L'*Utopie* de Thomas More est un bon exemple de cette culture du premier humanisme, et elle va loin dans ce sens. C'est le rêve d'un chrétien et d'un monde idéal, une réflexion sur « le meilleur statut pour une République », qu'il faut comprendre comme le projet d'une idéale cité terrestre, aux perspectives profondément différentes de ce que présentait S. Augustin quand il opposait la cité de Dieu et la cité des hommes. Thomas More s'intéresse aux *realia* quand il dénonce les méfaits de la propriété, l'égoïsme des riches et la tyrannie des princes et des puissants. C'est le rêve d'un humaniste religieux, dans la mesure où More, chrétien fervent, inaugure la série des utopistes qui veulent construire un monde de connaissance, de beauté, de liberté, un monde pensé par l'homme, construit par l'homme à des fins de bonheur sur terre. Les analyses humanistes de Pic de la Mirandole reprises par Montaigne « patron de l'humaine nature » placent « la dignité humaine dans un pouvoir illimité de métamorphose » ; elles sont les seules à « dégager une dignité inhérente à tout homme, sans exclusive », mais elles n'ont pas été tout de suite retenues¹¹.

*

Cette première culture humaniste – en fait ces cultures, car elles sont variées – se caractérise ainsi :

⁹ *Éloge de la folie*, p. 103 et 112.

¹⁰ *Éloge de la folie*, p. 171.

¹¹ C. Bouriau p. 8 et 10.

- C'est un humanisme d'érudition, la continuation d'un « mouvement intellectuel européen des XV^e et XVI^e siècles qui préconisait un retour aux sources antiques par opposition à la scolastique »¹². Ce trait majeur, qui subsistera longtemps, se verra reprocher au XX^e siècle son tour trop exclusivement littéraire, hors sciences et techniques.

- Cette érudition est humaniste en ce qu'elle lit les œuvres profanes des Anciens pour elles-mêmes, tandis que par la suite il y aura toujours au sein du catholicisme, et même parmi les courants de l'humanisme chrétien au XVII^e siècle¹³, de fortes tendances à ne lire les œuvres profanes de l'Antiquité que si elles peuvent être lues dans une perspective chrétienne.

- Mais cette culture humaniste, qui ne récuse pas la religion, annonce aussi les élargissements qu'elle connaîtra ultérieurement, dans la mesure où elle prône le refus de toute contrainte religieuse extérieure et une religion et une piété intérieures. Ces premiers humanistes reconnaissent de fait à l'homme des droits, mais chez Érasme ou Thomas More on ne trouve pas encore l'éviction de Dieu ni « le salut de l'homme par les seules forces humaines ». Ces tendances humanistes n'ont pas encore le tour conflictuel qu'elles prendront par la suite : c'est encore une pensée humaniste chrétienne dont les deux pôles sont l'*eruditio* et la *pietas*, et dans laquelle Dieu garde sa place. Pour Érasme, le christianisme est venu non pour « détruire l'effort du monde antique [*mais pour*] le féconder et le parfaire en le surnaturalisant »¹⁴. Mais si l'humanisme est dès les origines hostiles au « despotisme » religieux, ce n'est que plus tard qu'il s'élargira au refus du despotisme politique.

Bref, ce qui définit les premiers humanistes est un humanisme d'érudition, le refus de toute contrainte religieuse extérieure, une religion et une piété intérieures ; si les liens sont étroits avec les protestantismes naissants, le conflit avec ce qui sera le catholicisme est seulement latent.

II

Au XVII^e siècle

Un humanisme déjà laïque, un humanisme chrétien, l'antihumanisme chrétien

Au XVII^e siècle, la situation se révèle complexe. Tout change, avec le développement des protestantismes, avec la mise en application des définitions du concile de Trente et la Réforme catholique. L'humanisme se développe en trois directions : avec ceux qu'on appelle *les libertins* la culture des premiers humanistes évolue dans le sens antichrétien et parfois même laïque du futur humanisme ; mais au sein même du catholicisme il existe encore au XVII^e siècle deux courants humanistes, l'humanisme chrétien et dévot et surtout l'humanisme des jésuites - en face du fort courant antihumaniste port-royaliste. Humanisme et religion cherchent encore leur voie.

1. La Mothe Le Vayer, un « esprit fort », libertin rationaliste et humaniste

La continuation des tendances humanistes se fait chez des auteurs comme La Mothe Le Vayer, qui reste cependant en-deçà des positions qui seront celles des philosophes des Lumières. On retient ici deux questions significatives, la question de la conception de l'histoire chez les libertins, et celle dite de la vertu des païens. Ce sont là quelques premiers points de conflit avec le catholicisme.

¹² *Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1877, p. 273 de Littré *Supplément*.

¹³ Et même encore au XIX^e siècle lors de « la controverse des classiques ».

¹⁴ E. Gilson.

Une histoire qui ignore « le doigt de Dieu »

L'histoire au XVII^e siècle pose quelques-unes des grandes interrogations humanistes, en ce qu'elle renvoie à la place de la connaissance et du savoir ainsi qu'à la liberté à l'égard des contraintes religieuses.

Les libertins refusent les grandes histoires universelles nées du concile de Trente. Ces histoires sont construites à partir de la Bible, qui est tenue pour un livre d'histoire vraie, et elles proposent une histoire universelle *a creatione mundi* jusqu'au XVII^e siècle. Les libertins développent au contraire une histoire dégagée de l'emprise scripturaire, religieuse et ecclésiale, une histoire construite sur des bases historiques sûres et non théologiques, une histoire non finalisée, enfin une histoire universelle entendue au sens d'une collection de l'histoire des diverses nations.

Pour les libertins, l'histoire commence non avec la Création mais avec la première Olympiade, au temps de Cyrus : « Nous n'avons point de plus ancienne histoire que celle de la guerre et de la destruction de Troie » ; « nous n'avons point d'histoires véritables qui parlent de ce qui a précédé » les temps historiques ; l'histoire de Cyrus, « je ne crains point de [la] répéter souvent comme un point ferme et certain de l'Histoire, qui ne peut être appelée telle que depuis ce temps-là ». Avant cette période, tout est « fabuleux » ou « mythique », au moins « ténébreux ». C'est au nom de l'érudition que ces libertins humanistes refusent l'histoire religieuse fondée sur une datation chronologique tirée de la Bible et dès lors jugée « fabuleuse » (renvoyant aux « fables »). Ils refusent la *contrainte théologique* en un domaine où il faut s'en tenir aux arguments humains. La Mothe Le Vayer écrit : « Il n'y a point de lois, lorsque la vraie religion n'y est nullement intéressée, qui obligent à recevoir pour véritable tout ce qui est couché dans l'histoire s'il y a quelque apparence d'en douter ». Or dans cette histoire sainte « tout y est fort douteux ». En conséquence, le soupçon est jeté sur la Création, « soit que le monde ait été créé ou qu'il soit de toute éternité », et plus précisément « depuis peu nous avons appris que [l'histoire de] la Chine n'est pas moins contraire à ce que nous sommes obligés de croire de la Création du monde ».

On assiste ainsi à l'affirmation d'une nouvelle histoire. D'une part l'histoire de La Mothe Le Vayer ne s'inscrit pas dans un temps théologique orienté d'une création à des fins dernières ; il n'y a pas de téléologie à retrouver dans l'histoire : l'histoire est une lecture philosophique qui n'a rien à faire de l'assise biblique érudite qu'offraient les historiens de l'histoire religieuse. En évacuant la Bible comme « premier livre d'histoire » et Moïse comme « premier historien », les libertins annulent l'« histoire sainte » et laïcisent l'histoire. « L'histoire ancienne » est substituée à « l'histoire sainte », qui devient une histoire pour les enfants du catéchisme. Passant des *litteræ sacræ* aux *litteræ humaniores*, aux Belles-Lettres, une nouvelle histoire naît.

D'autre part, cette histoire des libertins est humaniste en ce qu'elle exclut les contraintes extérieures, le « doigt de Dieu » cher à Bossuet, la Providence, le destin, toutes les formes de déterminisme. On passe d'une histoire de croyance à une histoire de savoir. « L'homme, de par la dignité acquise, ne doit être soumis à la domination de personne. » Certes les libertins du XVII^e siècle ne vont pas jusqu'aux positions anticatholiques des philosophes des Lumières, mais enfin ils transmettent plusieurs des valeurs humanistes du XVI^e siècle.

En conséquence, pour les libertins l'action de la grâce n'a pas de raison d'être puisque l'homme peut seul faire son salut – si salut il y a. L'antique primat de Dieu est refusé, et le primat exclusif de l'homme lui est opposé et substitué. C'est là un des lieux de la rupture entre les idées humanistes et le catholicisme. Par cette éviction de la religion, cette histoire est déjà laïque, ce qui sera une caractéristique des humanismes à venir, et elle s'oriente vers des tendances d'abord anticléricales, puis très vite antichrétiennes. Certes on ne peut pas encore dire que les libertins sceptiques mettent l'homme, et l'homme seul, au centre de leurs préoccupations, mais enfin l'histoire n'a plus d'orientation chrétienne – encore que la notion de Progrès chère aux Lumières ne soit, sauf omission, pas encore apparue.

La Mothe Le Vayer et les vertus naturelles, vertus des païens : vers la morale laïque

Autre choix humaniste, la défense des vertus naturelles ou vertus seulement morales, les vertus des païens.

Pour les augustiniens de Port-Royal, il ne peut y avoir de vertus autres que chrétiennes, chargées de la grâce efficace qui seule peut sauver un homme qui ne peut rien par lui-même – position évidemment antihumaniste. Il ne peut y avoir de vertus naturelles. C'est contre les augustiniens et à la demande de Richelieu qu'en 1641 François de La Mothe Le Vayer publie son célèbre ouvrage *De la Vertu des païens*.

Pour La Mothe Le Vayer comme pour plus tard Saint-Evremond, il existe des *vertus morales naturelles*. Ces vertus résultent de l'exercice normal de la raison présente en tout homme, car tous les hommes ont un rayon de la suprême raison : « Et certainement si nous n'entendons autre chose par le mot de *vertu morale* qu'une habitude de l'âme par laquelle nous sommes portés à faire des actions raisonnables, je ne vois pas bien comme on la peut dénier si absolument aux païens », car pour cela il faudrait prouver qu'ils n'ont « jamais fait d'actions raisonnables ou qui fussent conformes à la raison ». C'est un « *dogma impietatis plenissimum* » « de soutenir qu'aucun païen, pour vertueux qu'il ait été et quoiqu'il fût exempt d'idolâtrie, ne reconnaissant qu'un seul Dieu tout bon et tout puissant, n'ait pu, en quelque façon que ce fût ni même par une grâce extraordinaire du ciel, obtenir la rémission de ses péchés »¹⁵.

Comme on le verra, ces analyses sont proches de celles qu'à la même époque (mais selon des perspectives différentes) développent les jésuites, membres d'un ordre missionnaire et à ce titre partisans d'une grâce générale offerte à tous les hommes. On peut même se demander si La Mothe Le Vayer n'a pas partagé (ou exploité ?) quelques-unes de ces perspectives missionnaires : on trouve en effet dans son livre une allusion aux missions lointaines, où se pose une question qui, lorsqu'il s'agissait des païens de l'Antiquité, pouvait paraître spéculative, mais qui ne l'est plus s'agissant par exemple des Chinois ou des Américains récemment découverts. La Mothe Le Vayer ne manque pas en effet de relever dans *De la Vocation des Gentils* de saint Prosper le « sentiment favorable aux nations païennes » : « Que n'eût-il point écrit en faveur d'un Nouveau Monde, s'il se fût découvert en son temps ? ».

Mais ce qui distingue fondamentalement les jésuites et le libertin La Mothe Le Vayer, penseur sceptique qui ne se préoccupe guère du salut des hommes, c'est que son analyse affirme l'existence de vertus profanes valables *sans le secours de la grâce, et indépendamment de toute inquiétude religieuse*. C'est une des premières affirmations d'une morale existant seule, sans le support de la religion, d'une morale pour ce monde-ci, de la morale laïque qui sera désormais un trait caractéristique de l'humanisme. La Mothe Le Vayer reprend peut-être l'analyse des jésuites pour la laïciser en la coupant discrètement mais radicalement de ses finalités religieuses. Cette analyse des libertins est pleinement humaniste par sa confiance en la nature et en la raison, et elle fait un grand pas vers les analyses des Lumières.

Au cours de la première moitié du XVII^e siècle, les libertins constituent ainsi un courant humaniste net mais encore discret, héritier des premiers humanistes du XVI^e siècle et précurseur des Lumières. Leur apport majeur et définitif concerne l'histoire, confiée à un homme libre, et la naissante morale laïque s'affirmant par elle-même, sans le socle de la religion.

¹⁵ Au début du XVIII^e siècle, Vauvenargues (1715-1747) est un écho de cette pensée humaniste : « Le premier soupir de l'enfance est pour la liberté ». Contre les analyses pessimistes du siècle précédent, en écho certainement du « génie anglais » de Locke et de l'optimisme de Shaftesbury, mais aussi à l'école des libertins comme La Mothe Le Vayer, il fait confiance à la nature humaine, et il réhabilite le monde moral : « il refuse et dénonce les *Maximes* de La Rochefoucauld. Les vertus « méritent ce nom » et ne sont ni mensonges ni tromperies. Il croit qu'il y a des vertus naturellement bonnes, et même que l'amour de soi peut être bon. Il a lu les défenseurs des vertus des païens... Sur ce point, c'est un passeur des libertins aux Lumières.

2. Une religion humaniste : l'humanisme chrétien et les jésuites

À côté des humanistes libertins, on trouve tout au long du XVII^e siècle des écoles d'humanistes chrétiens.

Préalables : Les limites de tout humanisme chrétien

En préalable, il faut rappeler les limites de tout humanisme chrétien.

Certes l'homme est fait « à l'image et à la ressemblance de Dieu »¹⁶ ; et « il n'y a ni juif ni grec, ni esclave ni homme libre, il n'y a pas d'homme ni de femme : car tous vous êtes en Jésus-Christ »¹⁷ ; il n'y a donc pas de mépris de l'homme dans le christianisme, mais une ferme affirmation de sa valeur et de sa dignité. Cela dit, avec la théologie paulinienne de la grâce et de la liberté et ses reprises augustinienne et port-royalistes, pour un chrétien l'homme ne peut faire son salut sans le don d'une grâce plus ou moins générale, et plus ou moins efficace selon les théologies, surtout dans le cas de la grâce efficace augustinienne qui non seulement donne le pouvoir, mais *produit* l'acte bon ; l'apport de l'homme, quel est-il alors ? « Qui ne voit que cette notion de grâce, dans la mesure où elle place le sort de l'homme entre les mains d'un autre être que l'homme, entre les mains de Dieu, est la négation radicale de l'humanisme ? »¹⁸.

Selon Henri Gouhier¹⁹, l'humanisme a trois caractères, *suffisance, nature, culture* ; chacun à sa façon heurte les principes du christianisme :

« 1. *Humanisme* signifie une certaine *suffisance* de l'homme, fût-elle relative comme dans les humanismes chrétiens ; tel serait le cas si, même pécheur, l'homme *peut quelque chose*, par les seules forces qui le font homme, raison et volonté notamment. »

En fait, pour l'humanisme strict l'homme non seulement se suffit mais n'a besoin d'aucune autre force que de lui-même ; en théologie, il en est ainsi dans le pélagianisme qui a toujours été condamné. Mais on verra que pour les jésuites l'homme n'est pas dépourvu de tout pouvoir, même si ce pouvoir sans une grâce divine ne va jamais à l'essentiel, qui serait le salut obtenu par l'homme seul.

« 2. Ce qui signifie *par les seules forces de sa nature*. Ce n'est point par hasard que la notion de nature a toujours été liée à l'humanisme, du moins jusqu'aux existentialismes contemporains où celle d'histoire [*i.e. d'évolution*] la remplace. La suffisance que l'humanisme reconnaît est, en effet, celle de la nature. Or, à quoi suffit-elle ? Il s'agit pour la nature de *se réaliser* : sa suffisance signifie donc que, dans certaines limites au moins, la nature est capable de reconnaître et d'atteindre son bien ; autrement dit, elle implique une relative bonté de la nature. »

« ... Les seules forces de la nature », sans grâce ni surnature : autre point étranger au christianisme, au moins dans les théologies dures opposant nature et grâce. Les choses sont plus souples chez les jésuites. On verra qu'à la nature réfractaire à tout changement, les humanistes modernes substituent la culture, variable selon les temps et les lieux. Mais nature et culture ne s'opposent pourtant pas.

« 3. Cette nature de l'homme a ceci de particulier qu'elle se réalise *dans et par une culture*. Ce n'est donc pas non plus par hasard que la notion de culture a toujours été liée à celle d'humanisme : on le voit bien aujourd'hui quand on parle d'"humanisme moderne" ou d'"humanisme technique". »

En fait, la reconnaissance de la valeur de l'évolution et de l'histoire en face de la perpétuité jusque-là seule acceptée ne s'est nettement faite qu'au XVIII^e siècle dans l'humanisme même. Elle s'est faite difficilement dans l'Église pour la morale et la discipline ; elle ne s'est pas faite pour la doctrine.

¹⁶ Gn 1, 26.

¹⁷ Gal 3, 28 ; Col 3, 11.

¹⁸ Jean Kanapa, *L'existentialisme n'est pas un humanisme*, p. 35 et *passim*.

¹⁹ *L'antihumanisme*, p. 20 sq.

H. Gouhier ajoute que là où ces trois caractéristiques ne se retrouvent pas, on ne peut parler d'humanisme, sans forcément aller jusqu'à l'antihumanisme. Ainsi se définissent indirectement les limites de tout humanisme chrétien.

*

Il n'empêche qu'il y a toujours eu des tendances humanistes au long de l'histoire du christianisme, à commencer par le pélagianisme et le socinianisme ; et pour certains théologiens le concile de Trente, fondamental pour la définition du catholicisme au XVI^e puis au XVII^e siècles, n'est pas éloigné de la pensée humaniste d'Érasme. « ... Et à ce propos [l'abbé] Bremond me parle de ce fou de saint Augustin qui a inventé le péché originel. Calvin et Luther n'ont fait que traduire saint Augustin. Or maintenant on rejette le péché originel [...]. On ne parle plus que de la nature déchue viciée. Déjà le concile de Trente n'en parle pas, selon Bremond. C'est encore *l'esprit d'Érasme, de Pic de la Mirandole* qui anime le concile de Trente, concile révolutionnaire »²⁰.

L'humanisme des jésuites : les vertus des païens, les rits (ou rites) chinois, la lecture des philosophes païens, le péché philosophique

Au XVII^e siècle et à l'époque des libertins, un courant humaniste se reconnaît encore au sein du catholicisme tridentin. Il revêt diverses formes, dans ce qu'après l'abbé Bremond on a appelé *l'humanisme dévot*, école de sainteté personnelle très proche de la culture baroque et qui est comme la version optimiste de la Réforme catholique, avec S. François de Sales ou le P. Yves de Paris. On ne s'attardera pas sur ce courant bien connu par les travaux de l'abbé Bremond.

*

Les jésuites développent une culture dite semi-pélagienne qui les rend très réceptifs aux tendances humanistes. Ils s'appuient en effet sur une grâce générale donnée à tous les hommes : la chute originelle n'a pas tout taré en l'homme chez qui il subsiste des traces de la Révélation primitive, et ces restes peuvent aider dans la recherche du salut - sans toutefois permettre d'y atteindre sans une grâce complémentaire. C'est cette théologie qui est au cœur de la démarche humaniste des jésuites.

À la différence de ce qui se passe chez La Mothe Le Vayer chez qui les perspectives humanistes sont complètes et qui ne voit dans les vertus des païens que des manifestations éminentes de la raison humaine, et plus encore à la différence des augustinien qui ne connaissent que de fausses vertus naturelles (« nos vertus ne sont le plus souvent que des vices déguisés », La Rochefoucauld), chez les jésuites ces vertus naturelles ou morales sont non le fruit du jeu de la raison humaine (position des libertins humanistes) mais des survivances positives de la Révélation primitive ; les Pères retrouvent ces traces au plan moral dans les vertus des païens chinois, et au plan doctrinal dans certains points de la religion chinoise. C'est une forme de la grâce universelle offerte à tous les hommes. Ainsi est fondé chez eux, tout au long du XVII^e siècle, un ensemble d'analyses et de choix anthropologiques qu'on peut dire d'esprit humaniste puisqu'ils exaltent les pouvoirs de l'homme autant que faire se peut dans les limites de la doctrine catholique, et qui constituent une longue et solide revendication pour la reconnaissance de principes et de valeurs dont tout homme peut être porteur, les chrétiens pécheurs et les non-chrétiens mêmes.

Ces analyses expliquent quatre conflits opposant les jésuites à Port-Royal :

- sur *les vertus des païens*, en des termes proches mais selon des finalités très différentes de ceux de La Mothe Le Vayer et des libertins,
- sur *les rits (ou rites) chinois*,
- sur *la lecture des philosophes païens*,
- sur *le péché philosophique*.

Ces quatre tentatives (parmi d'autres, comme les réductions du Paraguay) méritent qu'on s'y arrête, car elles permettent d'affirmer la permanence d'une revendication humaniste des jésuites.

²⁰ Abbé Mugnier, *Journal*, 13.11.1922, p. 403-404. Je souligne.

- Les vertus des païens et les rites chinois

Le choix humaniste majeur des jésuites, c'est, comme chez les libertins mais en évitant d'aller au-delà des limites imposées par la doctrine et sur des bases autres que celles de La Mothe Le Vayer, la reconnaissance des vertus des païens, qui sont des vertus morales naturelles.

Les jésuites prétendent retrouver dans la religion et les rites chinois des traces de la Révélation chrétienne, sur lesquelles ils s'appuient pour la présentation du christianisme. Il n'y a pas de rupture stricte entre la religion chinoise et le christianisme, mais des échos assourdis, des étapes à reconnaître. C'est ainsi que pour le P. Semedo les vertus des chinois ne sont pas, comme pour les augustiniens, de fausses vertus morales ; elles constituent comme un échelon, une étape, une médiation dans la longue marche qui conduira les chinois vers la foi et la morale chrétiennes. C'est dans cet esprit que les jésuites permettent à leurs convertis de conserver le culte des ancêtres ; et Matteo Ricci n'exclut pas le salut des meilleurs chinois, de ceux qu'en Europe on appelle alors *les sages païens*.

Mais jusqu'où aller dans cette reconnaissance de survivances de la Révélation primitive ? Une tablette calligraphiée porte l'inscription « *adorer le Ciel* ». Le terme *Ciel* est-il pour les chinois le simple ciel, ou renferme-t-il aussi l'idée de Dieu ? Jusqu'où est-il pertinent d'en élargir la compréhension sans verser dans l'idolâtrie ? De même pour les mots liés au culte chrétien et que les jésuites tentent de retrouver dans les textes chinois. A la fin du XVII^e siècle, des jésuites comme le P. de Prémare voient « dans les classiques chinois des livres cabalistiques dans lesquels s'étaient cachés tous les mystères chrétiens », autre forme inattendue de la défense des livres des philosophes païens.

C'est pourquoi, lorsqu'à la fin du XVII^e siècle sont envoyés en Chine des religieux formés à l'école de S. Augustin et appuyés par les augustiniens intransigeants de Port-Royal comme A. Arnauld pour qui il n'est pas de grâce générale, les choix que font les jésuites sont dénoncés et leurs tendances humanistes condamnées. Pour le dire clairement, il y eut en Chine deux sortes de missionnaires : « Les optimistes qui font confiance à la "raison naturelle" et sont prêts d'admettre que les chinois ont des dispositions pour la foi ; les pessimistes qui ne voient en Chine que superstition et athéisme »²¹.

L'affaire des rites chinois, et plus généralement les choix des jésuites dans leur pédagogie missionnaire en Chine, sont ainsi à comprendre comme une mise en application humaniste des conceptions que ces religieux ont et du péché originel qui n'a pas tout détruit en l'homme, et d'une grâce universelle dont les vestiges ont une valeur positive. Cette analyse généreuse sera battue en brèche par les augustiniens, hommes rigides dont la logique sèche est celle du cabinet de travail.

- Le péché philosophique, un « péché positivement laïque »

Alors que le péché théologique et mortel est une transgression libre de la loi divine, le *péché philosophique* ou *simplement moral* (comme il y a des vertus seulement morales) est un acte humain en désaccord avec la nature et la droite raison. C'est encore en vertu de leurs tendances humanistes que les jésuites en affirment l'existence.

Contrairement à ce qu'affirment les théologiens augustiniens selon lesquels l'ignorance n'exempte pas de péché (quatrième *Provinciale*) - ce n'est pas parce qu'on n'a pas la pensée consciente de faire le mal qu'on ne pèche pas -, toute une lignée d'auteurs proches des jésuites cherche à faire accepter l'idée que, « sans advertance actuelle du mal qu'on commet », sans connaissance actuelle de l'offense commise à l'encontre de la divinité, il n'y a pas péché entraînant la damnation. C'est le problème de *l'ignorance involontaire*. Dieu serait-il plus juste que miséricordieux ? Dès lors, il n'y a selon les jésuites dans ce cas pas de culpabilité autre que la culpabilité philosophique ou morale, en quoi il est permis de voir une nouvelle forme humaniste d'une culpabilité areligieuse et d'une démarche qui, à l'insu de ces religieux, conduira à une morale laïque.

²¹ Jacques Gernet.

Ce qui est remarquable dans l'affaire du péché philosophique, c'est que, comme lors du conflit des vertus des païens ou des rites chinois, des clercs tentent de reconnaître et de faire admettre par l'Église l'existence d'un monde moral de la raison seule, peut-être un monde du laïc, pouvant coexister avec l'univers théologique du clerc. On assiste au surgissement d'un monde d'abord profane, puis laïc et autonome par rapport au clerc et à l'Église, un univers qu'on peut dire teinté d'humanisme, que ces jésuites veulent organiser selon les catégories chrétiennes. C'est une tentative hardie de réponse aux questions nouvelles que soulève le monde moderne qui surgit, un monde et des questions dont Arnauld et ses amis ne semblent pas avoir une claire conscience.

- Le conflit relatif à la pertinence de la lecture des philosophes païens

Un dernier conflit révèle les efforts des jésuites pour accueillir les tendances humanistes de leur époque.

A la fin du XVII^e siècle, les philosophes païens sont parfois présentés soit comme des ancêtres du christianisme, soit comme des égaux des apôtres. Dans leurs traductions d'Homère et des philosophes de l'Antiquité, Dacier et son épouse Anne Lefèvre louent ces auteurs jusqu'à les égaler aux apôtres et à Jésus-Christ même, dans la mesure où ils seraient des annonciateurs du christianisme. Cette offensive qui s'inscrit dans la ligne des théories naturalistes sur les vertus des païens revêt deux formes, très différentes mais indissociables.

Selon Dacier, « la plupart des vérités divines qui ont été annoncées par les Prophètes et qui sont enseignées dans l'Évangile se trouvent prouvées dans ses écrits [*de Platon*] » et « les sources de ces grandes idées ne peuvent être que les livres de Moïse et ceux des Prophètes ». Platon « annonce et prouve une grande partie des vérités de la religion chrétienne », comme la « divinité du Fils de Dieu » que Platon connaît par « énigmes » ; le philosophe a encore « quelque idée de la Sainte Trinité », mais il a « corrompu les vérités dont Dieu l'avait éclairé ». Dacier peut en conclure à la « conformité de Platon avec les dogmes de l'évangile ». C'est là une certaine naturalisation du christianisme dans une perspective qu'on peut dire, ici encore, humaniste.

La « Vie de Platon » développe une doctrine tout aussi humaniste. « Après avoir joui des lumières naturelles et surnaturelles, les hommes ont rompu avec Dieu ; mais la saine philosophie et la religion enseignent que Dieu a donné aux hommes la liberté de choisir entre le bien et le mal, et que toutes les actions vertueuses ou vicieuses sont purement volontaires [...]. Dieu a donné aux hommes toutes les lumières nécessaires pour obéir à la loi naturelle qu'il a gravée au-dedans d'eux, et pour connaître quelques vérités principales [...]. Mais les hommes ont méprisé ces secours [...] et sont tombés dans l'aveuglement qui les empêche de distinguer la vérité d'avec le mensonge, ou de lui obéir. Ainsi [...] ils sont entraînés par le malheureux penchant de leur cœur qui leur fait commettre le mal qu'ils ne voudraient pas faire ; ils sont esclaves du péché qui les domine et au service duquel ils ont engagé leur liberté. »

Le jésuite J.-F. Baltus

Même s'il est proche de ces auteurs, le jésuite J.-F. Baltus n'en a pas moins une analyse originale. Il distingue bien d'une part la condamnation, obligatoire chez tout catholique, de l'« apologie outrée » des philosophes et l'explication historique de l'évolution du dogme que favorise le rapprochement du christianisme et du platonisme ; mais en même temps il souligne le respect dû aux philosophes païens dont il légitime la lecture en vertu de sa doctrine de la grâce universelle. Trois points argumentent son analyse : la réaffirmation d'une grâce générale ; la reconnaissance des vertus des païens ; en conséquence, l'affirmation des valeurs d'une lecture régulée des philosophes païens. L'ensemble dénonce ceux qui « traitent de péché toutes les actions dont [*la morale païenne*] est le principe ».

- Forces et limites de l'humanisme des jésuites

Au nom d'une grâce suffisante et générale et en s'appuyant sur une théologie des médiations, à l'intérieur même de leur théologie les jésuites et leurs amis défendent donc une certaine légitimité du monde naturel, peut-être d'un monde du laïc, en une revendication humaniste qui s'affirme contre des penseurs antihumanistes selon lesquels l'univers et l'histoire ne peuvent prendre de sens qu'au sein d'une stricte doctrine chrétienne de la Rédemption.

L'histoire et l'anthropologie humanistes des jésuites n'ont pas de peine à annoncer une volonté salvifique universelle : le salut est offert à tous les hommes. Cette ouverture s'offre non seulement aux païens de l'Antiquité, mais plus encore aux païens contemporains de Chine ou d'Amérique, aux libertins et aux athées, et en général au monde profane et laïc. On comprend que l'histoire des jésuites soit aisément universelle, mais on devine les oppositions qu'à des titres divers cette histoire rencontre soit chez les auteurs augustinien, soit aussi chez les partisans de la nation qui naît alors.

Les jésuites n'affirment pas que l'homme fait seul son salut, mais que *l'homme y coopère activement avec Dieu* dans une construction qui est à faire, dans une histoire qui se construit librement. Il ne s'agit pas, chez eux, de retrouver dans l'histoire l'action du doigt de Dieu. Il n'est pas d'orientation ou de sens prédéterminés de l'histoire molinienne. Si l'histoire molinienne a un sens, une orientation, ce sens et cette orientation sont à construire et non, comme dans l'histoire augustinienne, à reconnaître et à découvrir après coup. Les grandes sommes historiques que publient les jésuites à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècles ne sont jamais la révélation du plan divin, parce que *ce plan divin est en perpétuelle construction*. C'est une histoire dans laquelle l'homme a un rôle libre à jouer ; elle n'est pas expressément finalisée dans un dessein divin dont l'homme ne serait que l'opérateur. Ce n'est pas dans cette histoire que peuvent se penser l'action du *doigt de Dieu*, le personnage d'Athalie dans la tragédie du même nom, moins encore Darius et Pompée agissant à *leur insu* pour la plus grande gloire de Dieu et le salut de l'humanité. Il n'y a pas d'« insu » dans l'histoire jésuite. Ainsi s'explique la confiance que l'histoire et l'anthropologie jésuites font à ce que, non sans anachronisme, on peut appeler l'évolution et le Progrès, car les jésuites ouvrent la porte à une histoire du progrès²². À la différence de l'histoire des augustinien, l'histoire des jésuites ne semble pas être soumise à un passé idéal et à un primitivisme interdisant toute perspective autre, *sit venia verbo*, qu'un retour *ad uterum*. L'histoire ouverte des jésuites fait sa place à l'évolution, à l'histoire et au Progrès. Passé et futur restent libres, et il y a un présent de l'action humaine.

Proches à la fois et éloignés de La Mothe Le Vayer, les jésuites semi-pélagien et baroque faisaient la part du feu, exploitant les tendances humanistes qu'autorise leur théologie souple et développant ces tendances dans des entreprises concrètes violemment refusées par l'archaïsant et antihumaniste Arnauld. Leur histoire raconte les formes diverses que revêt la coopération de l'homme à son salut, son intervention réellement libre dans la construction du monde. Ce sont des humanistes. Au XVII^e siècle, la Compagnie de Jésus est ainsi l'ordre qui à la fois possède les spirituels et les mystiques les plus riches, et qui sait donner des armes solides à ses missionnaires répandus dans le monde. Ces conflits peu connus sont certainement un des moments de la crise de la conscience européenne : si la voie généreuse qu'ouvraient les jésuites avait été suivie, une autre Eglise serait apparue.

Pourtant les philosophes des Lumières ne se sentiront guère d'affinités avec ces catholiques humanistes.

3. Aux sources du conflit du christianisme et de l'humanisme : l'augustinisme de Port-Royal

Si au XVI^e et au début du XVII^e siècles les premiers humanistes s'accordent avec la religion, au XVII^e siècle l'humanisme libertin se construit contre le catholicisme et contre l'idée fondamentale dans

²² « Le progrès journalier du soleil », *Dict. de l'Académie*, 1694.

l'augustinisme que tout est dû à Dieu : au début, c'est bien la théologie pessimiste des augustiniens qui a refusé l'humanisme, par la conception d'une grâce dite *efficace* qui ne parachève pas la nature, mais qui se substitue à elle comme seul mode d'obtention du salut : c'est cette grâce qui non seulement incite l'homme, mais qui agit en lui. Si à la suite du péché qui l'a entièrement ruinée la nature humaine est ainsi soumise au puissant déterminisme d'une grâce efficace, quelle confiance accorder à l'homme ? Le pessimisme de l'augustinisme tel que l'entend Port-Royal tend à refuser toute confiance en l'homme.

Ce refus de l'humanisme par l'augustinisme de Port-Royal a eu les plus graves conséquences, car si le catholicisme de la France avait été marqué par l'optimisme des humanistes dévots ou des jésuites, il n'y aurait pas eu un tel abîme entre humanisme et christianisme : « L'accord [eût été] normal entre la culture humaniste et la tradition chrétienne »²³.

Il y a ainsi au XVII^e siècle d'une part les tenants de la culture humaniste, libertins et jésuites, qui feront le lien avec les Lumières du siècle suivant, et de l'autre les adversaires de cette culture, les augustiniens de Port-Royal, qui réussissent à occulter toutes les tendances humanistes selon des perspectives théocentriques qui marquent le catholicisme jusqu'au XX^e siècle.

4. L'humanisme des auteurs classiques, un humanisme déjà laïque

Enfin une autre voie des tendances humanistes se retrouve chez les auteurs classiques du XVII^e siècle. Souvent proches des jésuites, les auteurs de l'époque baroque proposent une littérature marquée des couleurs chrétiennes, en particulier catholiques. Pour Corneille, par exemple, l'homme peut quelque chose :

Je suis maître de moi comme de l'Univers...

A côté de Polyeucte, les personnages jouissent de vertus morales naturelles ; il s'agit pour eux de se réaliser. L'homme peut collaborer à son salut, il coopère activement avec Dieu. C'est la vision du monde des jésuites, teintée de tendances humanistes.

Mais dans la seconde moitié du siècle beaucoup d'auteurs classiques prennent leurs distances par rapport à la religion. Certes une religion augustinienne peu humaniste se révèle encore chez Racine, qui enseigne à retrouver le doigt de Dieu, *hic digitus Dei*. Mais *l'honnête homme* est fort peu religieux. Une tranquille et discrète éviction du religieux se reconnaît dans les éditions successives des *Maximes* de La Rochefoucauld, qui conserve les analyses augustinienne en les coupant de leurs sources, ou chez La Fontaine dont les *Fables* inspirées du christianisme n'en font que rarement mention ; quant à Molière, ses perspectives sont hostiles au catholicisme. Même si elle se retire dans ce qui semble bien être un couvent et si ses schémas de pensée sont hérités du christianisme, M^{me} de Clèves ignore tranquillement la religion. C'est là ce que Ch. Du Bos appelle « l'élimination du facteur Dieu » chez les classiques français²⁴ ; on assiste à un déplacement du transcendant (quand il subsiste), à une laïcisation et à une sécularisation discrète mais nette. Une comparaison de l'utilisation de l'histoire par Corneille semi pélagien et par Racine marqué par l'augustinisme est de ce point de vue instructive. Désormais le Parnasse est séparé du Calvaire.

*

Bref, si le XVII^e siècle n'ignore pas la culture humaniste, c'est à la marge, et l'époque semble plutôt freiner le développement de ces tendances que « la crise de la conscience européenne » et, en face des Anciens de la Querelle, les Modernes sauront seuls faire revivre avant les Lumières.

Conclusion

²³ Voir dans le *Dictionnaire de Spiritualité* l'article sur le P. Yves de Paris, franciscain ; sa théologie humaniste et optimiste n'a pas été reçue en France.

²⁴ Du Bos, *Journal*, t. II, p. 231.

Même s'il n'est pas un siècle humaniste en raison du poids qu'y a pris avec Port-Royal la religion augustinienne qui ne fait pas naturellement confiance à l'homme, le XVII^e siècle n'en est pas moins un siècle où les tendances d'un optimisme confiant en l'homme se sont exprimées, tant chez La Mothe Le Vayer, les libertins et les baroques, que dans l'humanisme chrétien cher à Bremond et surtout chez les jésuites, qui dans leurs collèges dispensent un enseignement chrétien humaniste et qui ont tenté de réaliser et de mettre en application très concrètement une pensée humaniste chrétienne. Mais enfin il faut attendre la fin du siècle pour voir réapparaître franchement les tendances d'un humanisme qui s'affirmera puissamment dans les Lumières.

Il convient donc de nuancer l'opinion de ceux qui, regrettant que le XVII^e siècle ne promeuve en l'homme classique qu'« un type unique d'humanité » « au service de la vraie doctrine », déplorent cette soumission à un critère de valeur fixe à l'exclusion d'autres possibles²⁵ ; c'est là ne prendre en compte que les rigides milieux augustiniens. Il y a eu tout au long du siècle des recherches pour tenter de s'ouvrir aux aspects vivants de l'humanisme, et dans le dernier tiers du siècle un début de remise en cause de cette lecture théologique trop roide, à côté du développement des perspectives humanistes areligieuses.

Malgré cette lente éviction des perspectives catholiques, les tenants de ces valeurs, puis les humanistes des siècles suivants, et actuellement les responsables des programmes d'enseignement, auront tendance à négliger le XVII^e siècle tenu pour un siècle rétrograde et archaïsant entre la Renaissance humaniste et les Lumières du siècle suivant. Il serait préférable d'y voir un siècle de recherches et de transitions difficiles.

Cela dit, on verra qu'au XX^e siècle, par un retournement ironique il sera fortement reproché à l'humanisme de n'être, dans son souci de l'individu ou de la personne, qu'une copie retournée du christianisme.

III

Au XVIII^e siècle

L'humanisme et les Lumières, la « pensée éclairée »

Le sujet libre, l'objet vrai

Les Lumières du XVIII^e siècle reprennent les tendances humanistes des siècles précédents mais elles les enrichissent puissamment, et c'est à cette époque qu'est née et que s'est développée la lutte des Lumières contre le catholicisme : « Écrasons l'infâme ».

Au fondement de l'apport de ceux qu'on appelle « les philosophes », il y a la substitution aux valeurs traditionnelles de la continuité, de la stabilité et de la *perpétuité* celles du *changement* et même de la métamorphose, la volonté expresse de se détourner du culte du passé pour exalter l'évolution vers le futur, vers l'avenir, le Progrès, le bonheur. De ce renversement de perspectives naît une nouvelle anthropologie optimiste.

Préalable : La Querelle des Anciens et des Modernes

A la fin du XVII^e siècle, la Querelle des Anciens et des Modernes tend déjà à substituer une conception historique de l'anthropologie à une conception anhistorique qui ignorait l'évolution et qui privilégiait la perpétuité.

Dans le système antérieur qui s'appuyait sur la Bible, l'histoire est pensée comme une dégradation à partir de la situation initiale de la Création ; les réponses à ce lent processus sont ou bien

²⁵ C. Bourriau, *Qu'est-ce que l'humanisme ?* Vrin, 2007, p. 87.

un désir de le freiner par le maintien laborieux d'un *statu quo*, ou bien un primitivisme rêvant d'un retour aux sources par-dessus les siècles écoulés, ou enfin, position catholique tridentine, l'affirmation d'une perpétuité qui, en doctrine, morale et discipline, et grâce à des êtres et dans des lieux privilégiés (les saints, les Pères, l'Église), conserve sans changement ni évolution l'idéal primitif (« *nova, pulchra, falsa* »). L'idéal est alors d'imitation dans la continuité ; il y a des modèles et des exemples, les saints, les Pères, et la morale port-royaliste répondant aux questions qui se posent « en toute condition » trouvera chez les Pères jusqu'aux éléments d'une politique (ainsi chez Nicole et Bossuet). Un excellent exemple de l'ancien idéal de stabilité était la notion de *perpétuité* : au milieu du XVII^e siècle, Port-Royal publie contre les protestants *La Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie*, – et cet idéal de continuité est exprimé dans ces termes de Vincent de Lérins, « *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditur* ». Il n'y a ni évolution possible, ni histoire. C'est là un bel exemple d'une position d'Anciens.

Mais la Querelle voit opposer à ce recours aux Pères de nouvelles voies qui, tout en s'appuyant elles aussi sur les textes sacrés pour apporter des réponses, ont pour caractéristique commune de ne plus les chercher dans la Tradition des Pères, dans les explications et les commentaires ; parfois même ce recours est explicitement récusé, et les Modernes comme le P. Richard Simon définissent, comme les humanistes du XVI^e siècle et les protestants, une voie appuyée sur les nouvelles recherches philologiques des érudits. A leurs yeux, on peut espérer, et on doit attendre, une évolution positive, des progrès, fruit de recherches qui reconnaissent l'existence et les valeurs du monde dans lequel vit le chrétien, et qui acceptent la réflexion analytique et personnelle. Les Modernes sont alors comme des humanistes, dits *novateurs* par les religieux traditionalistes : être « moderne » ou « novateur », c'est refuser de s'appuyer exclusivement sur le passé, les Pères et la Tradition, et c'est prendre en compte les problématiques contemporaines, comme cette lecture philologique et critique ou les interprétations personnelles dans ce que l'époque appelle les « réflexions morales ».

Ce renversement explique ce qu'on a appelé « la crise de la conscience européenne », qui est la difficile prise de conscience d'une autre relation avec un passé qu'on ne considère plus comme porteur du seul sens valable, d'un sens universellement et perpétuellement valable, et qui enseigne à se tourner vers un avenir à construire. Ainsi disparaît tout lien contraignant entre le passé et l'autorité, et apparaissent l'appel du futur et le Progrès : deux points complémentaires qui contredisent l'enseignement religieux traditionnel et qui sont comme un écho des tendances humanistes²⁶.

Mais enfin la Querelle n'est qu'une étape vers les Lumières.

Les Lumières : de la perpétuité au changement, et le Progrès substitué aux fins dernières

Après les années incertaines du XVII^e siècle, au XVIII^e les valeurs humanistes réapparaissent et s'imposent dans ce qu'on appelle *les Lumières*. La philosophie des Lumières renoue avec la confiance que la Renaissance humaniste avait dans l'homme, dans le monde et dans le Progrès, et avec l'affirmation de la légitime recherche d'un bonheur terrestre. Ce bouleversement extraordinaire est à la source de la civilisation moderne. C'est alors que les Lumières, parfois déistes mais le plus souvent antireligieuses et toujours laïques, proposent une anthropologie purement et simplement contraire aux enseignements du catholicisme.

Qu'entendre par « progrès » ? Les progrès de la science et de la morale vont de pair

Par *progrès*, les philosophes humanistes des Lumières, qui sont foncièrement optimistes, entendent l'amélioration automatique et indéfinie dans le domaine de la connaissance par les sciences,

²⁶ La question de la légitimité de la lecture des livres saints par les femmes est un autre aspect de la Querelle des Anciens et des Modernes, et même elle contribue dans une certaine mesure à définir comme partisan des Anciens celui qui tient les femmes à l'écart des problématiques qu'il aborde.

les arts et les lettres ; mais le progrès se fait en même temps dans le champ de la vertu. Pour eux, science et morale vont de pair, et le progrès est progrès de la civilisation.

L'ensemble de l'histoire est alors reconstruit non plus en fonction du passé biblique et de la dégradation due au péché originel, mais en direction d'un Progrès à venir. La croyance dans la valeur de l'évolution et du changement, de l'histoire, est au fondement de cette notion de Progrès :

*Aujourd'hui tout est bien, voilà notre illusion,
Demain tout sera mieux, voilà notre espérance.*

La *creatio mundi*, au début des temps, et à l'autre bout les fins dernières, perspectives tirées de la Bible et entre lesquelles se situait l'action de l'homme, ne retiennent plus les esprits ; l'homme ne se préoccupe plus d'un passé théologique qui pesait sur lui ; il se tourne vers l'avenir. Pour les humanistes et les philosophes le monde va vers un avenir obscur mais obligatoirement meilleur – ce que seront plus tard « les lendemains qui chantent ».

Ce Progrès n'a de fondement qu'en l'homme même. « La saine philosophie » enseigne la confiance en l'homme (« Aux grands hommes la Patrie reconnaissante »). Ce bouleversement vers la reconnaissance humaniste des valeurs de l'évolution, vers le Progrès et le bonheur se retrouvera dans toutes les options des Lumières.

Nature et culture

Ce basculement est sensible sur le sujet difficile des rapports entre nature et culture.

En héritage du christianisme, les premiers humanistes croyaient en une nature humaine stable et éternelle, universelle en chaque homme, quelles que soient les différences d'origine ou de milieu ou les particularismes. Mais la « pensée éclairée » distingue nature et histoire ; la nature n'existe pas spéculativement : l'homme et sa nature, s'il en a une, n'existent que dans les réalités historiques, dans une *culture* changeante. Il n'existe pas d'« homme », il est inachevé, en construction, parfois en métamorphose. L'homme se construit sans aucune des contraintes de la nature, mais selon la culture dans laquelle il baigne, une culture évolutive et toujours à sa disposition. Le Progrès que conçoit l'humanisme des Lumières est ainsi fondé à croire à la fois en l'accroissement indéfini de la science, mais aussi en la perfectibilité morale indéfinie de l'homme.

Quelques points humanistes des Lumières

La quasi totalité des enseignements humanistes des Lumières s'opposent au catholicisme.

Un sujet libre : contre le thème de l'homme créé à l'image de Dieu, l'homme est invité à se créer lui-même

Conformément à leur confiance en l'avenir, les Lumières poussent à bout la volonté de substituer à l'antique idée de l'homme créé à l'image de Dieu, et lui devant tout, l'idée d'un homme dont on ignore l'origine et qui doit se créer lui-même. L'homme n'a plus à « faire son salut » ; il n'attend pas d'aide divine, il ignore la grâce. « Le sujet humain a pris la place du Dieu créateur. » L'homme se suffit à lui-même ; il s'agit pour lui de « se constituer en *ens causa sui* »²⁷. Son univers est sans Dieu, sans Providence, sans destin, sans déterminismes, sans les contraintes du christianisme. « Un des gestes du théologique médiéval les plus suspects à l'humanisme [est] le renvoi de l'homme à un destin inaccomplissable, à une tâche située au-delà des moyens purement humains » et exigeant l'aide de Dieu²⁸. L'homme peut, et par conséquent doit par lui-même ; il est libre (« Il faut ? Tu peux ! Tu dois ! »). C'est le lent, laborieux et conflictuel passage du droit exclusif de Dieu, bien résumé dans l'expression

²⁷ J.-Y. Jolif.

²⁸ Th. Gontier.

« Dieu ne nous doit rien », à la *Déclaration des Droits de l'Homme* - et non de ses devoirs, ce qui rappelle les perspectives éthiques mais aussi antireligieuses de cette *Déclaration*.

Sur ce point essentiel les textes sont innombrables. Il s'agit d'une « réappropriation par l'homme de son domaine de savoir et d'action »²⁹. L'homme a le droit et le devoir de se définir et de se construire lui-même. Ainsi dans ce texte de Malraux : « Je ne peux plus supporter Dostoïevski. C'était essentiellement, profondément, un renégat. Parce qu'il y a ceux qui ne savent pas, mais lui *savait*. Il savait qu'il était un faux esprit religieux. Car le fond de sa pensée est un humanisme : *Muichkine n'a pas besoin du Christ*. Ses personnages importants ne se remettent pas entre les mains d'un autre, ils tentent de se sauver eux-mêmes »³⁰. « Je ne connais pas, pour ma part, de meilleure définition de l'humanisme laïque que la phrase de Mallarmé : "L'homme est la source qu'il cherche". Autrement dit, il n'y a pas en amont ni en aval de l'homme quelque instance ni quelque loi qui détienne la clé de son destin, ni le sens de son cheminement. L'homme n'est pas fait, il est à faire, et c'est à lui seul qu'il incombe d'en entreprendre la tâche »³¹.

Les humanistes des Lumières se séparent alors d'un Dieu qui sera progressivement relégué au seul *for intérieur*. Parmi les philosophes des Lumières, seul Rousseau qui fait leur place aux sentiments et aux passions conserve l'idéal du sentiment religieux et d'une foi naturelle. « Il est et il n'est pas un philosophe des Lumières. » En conséquence, disparaît pour longtemps, au moins en France, l'« humanisme religieux » des premiers humanistes. Un humanisme chrétien ne réapparaîtra difficilement qu'à la fin du XIX^e siècle.

Au service de ces aspirations, le culte de la Raison

Un des principaux apports des Lumières est l'affirmation de la primauté de la raison, une Raison humaine universellement valable – et cet aspect sera plus tard reproché à l'humanisme comme une survivance laïcisée de la place de Dieu dans le christianisme. Déjà à la fin du XVII^e siècle Saint-Évremond peut écrire : « Nous aimons les vérités déclarées : le bon sens prévaut aux illusions de la fantaisie, rien ne nous contente aujourd'hui que la solidité et la raison »³², revendication ainsi formulée aujourd'hui : « ... Une théorie de base, que l'homme est en possession de capacités intellectuelles illimitées. Il faut seulement lui apprendre à développer et à faire bon usage de ses facultés ».

Le refus de l'argument d'autorité et du pré-jugé

Cette autonomie de la raison revêt divers aspects, le premier étant le refus de l'argument d'autorité, c'est-à-dire le refus de l'argument jugé *a priori* recevable parce qu'il est avancé par une « autorité », que cette autorité soit religieuse ou politique, et sans qu'il ait été vérifié par la raison ; c'est le *pré-jugé*, contre lequel tout le siècle se dresse pour affirmer les droits de la conscience, « la volonté libre d'examen libre et sans entraves ». « Aucun homme n'a reçu de la nature le droit de commander aux autres », écrit Diderot. « L'homme, de par la dignité acquise, ne doit être soumis à la domination de personne. Il se distingue entre autres des autres êtres par la liberté et l'indépendance de sa pensée et de sa conscience. Il est libéré de tout préjugé. Il a le courage d'agir selon les principes qui lui sont apparus vrais, justes et beaux. » On a pu parler de la « liberté native de l'individu »³³. Cela dit, au

²⁹ Thierry Gontier.

³⁰ A. Malraux, *Carnet d'URSS 1934*, p. 56.

³¹ Pascal Durand.

³² *Sur les Poèmes des Anciens*.

³³ F. Brahami.

XX^e siècle il sera reproché aux Lumières qui dénoncent le *préjugé* de ruiner la conscience d'appartenir à une histoire, de supprimer l'inscription dans une tradition.

Autre point de première importance, avec les Lumières la dénonciation humaniste de l'argument d'autorité jusque-là réservée au domaine religieux s'élargit à la critique de la tyrannie et des contraintes politiques, et bien sûr de l'absolutisme. Déjà le *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza refuse tout ce qui contraint les consciences, tant les superstitions et les dogmes en matière religieuse que le pouvoir arbitraire dans le domaine politique. Les philosophes des Lumières y opposent la réflexion politique, les idées de tolérance, de liberté et d'égalité. Dans le droit fil de l'humanisme, les Lumières enseignent que la légitimité du pouvoir naît du consentement du peuple, d'une démocratie dans laquelle chacun apporte sa réflexion. C'est ainsi que pour Montesquieu c'est la vertu qui fonde la démocratie.

L'ouverture à la science

On ne peut pas tout rapporter à l'humanisme, mais enfin c'est encore par la pensée « éclairée » que s'explique au XVIII^e siècle l'ouverture à la science, une frénésie optimiste de connaissances scientifiques en tous domaines. C'est là l'héritage de la découverte par les premiers humanistes du XVI^e siècle de l'érudition et de la connaissance libératrices, qui prennent avec les Lumières la forme de la science et des techniques. L'ouverture à la connaissance profane – tout autre que la connaissance théologique – est une caractéristique constante de tout humanisme.

L'Encyclopédie, profondément humaniste, récapitule l'ensemble des connaissances du temps et elle y ajoute la philosophie de cette pensée « éclairée » : il s'agit de maîtriser la nature par la technique et par la science. Les inventions de l'homme (gravées sur les planches de *l'Encyclopédie*) témoignent de son aptitude à exercer sa raison et à l'appliquer à la recherche du bonheur en ce monde.

RICHESSSE ET VARIÉTÉ DES APPORTS SCIENTIFIQUES DU XVIII^e SIÈCLE³⁴

- 1719 - Compagnie des Indes.
- 1721 - Halley, et la cloche à plongeur.
- 1722 - Réaumur fonde la métallographie.
- 1727 - Hales et la circulation de la sève.
- 1731 - Académie de chirurgie
- 1735 - 1^{er} chronomètre, de Harrison.
- 1736 - Calcul du méridien terrestre par Maupertuis.
- 1738 - Classement des êtres vivants par Linné.
- 1738 - D. Bernoulli et l'hydrodynamique.
- 1740 - Système de communication pour les sourds-muets par l'abbé de L'Épée.
- 1742 - L'échelle thermométrique centésimale de Celsius.
- Travaux mathématiques de Euler.
- 1745 - Métier à tisser automatique de Vaucanson.
- Travaux de d'Alembert.
- 1748 - Fouilles de Pompéi.
- 1750 - Carte de France, dite de Cassini.
- Vers 1750 - Le semoir électrique, la berline, le paratonnerre, la machine à coudre (1755-1852).
- Découverte du nickel, du platine, du cobalt, de l'arbre à caoutchouc.
- 1759 – 1^{ère} manufacture de toiles imprimées d'Oberkampf.
- 1760 - Black fonde la calorimétrie.

³⁴ *Littérature*, coll. Henri Mitterand, Nathan, p. 11.

Identification du gaz carbonique, de l'hydrogène, de l'azote, de l'oxygène.

1772 - Lavoisier, la chimie moderne (avec Berthollet).

1775 - 1^{ère} carte de la Lune, par Lambert.

1777 - Lavoisier fait l'analyse de l'air.

1778 - Académie de médecine

1782 - Watt perfectionne sa machine à vapeur (1769).

1783 – 1^{er} aérostat, des frères Montgolfier.

1785 - Cartwright et le métier à tisser mécanique.

1790 - Métier à tisser de Jacquard.

1793 - Télégraphe de Chappe.

1795 - La boîte de conserve de Appert.

1796 - Hypothèse cosmogonique de Laplace.

1796 - 1^{ère} vaccination antivariolique, par Jenner.

Les académies et nombreuses sociétés savantes qui se créent alors en province témoignent de cette orientation nouvelle.

Le vrai et l'utile, la science et la technique

Dans les perspectives de l'humanisme, on peut relever qu'avec ces découvertes scientifiques des notions capitales sont promues : *le vrai scientifique* et *l'utile*, et la prise en compte du *corps*.

La recherche du *vrai* scientifique qu'exigent la science et la connaissance est substitué à l'antique souci religieux du *sens* théologique (l'orientation vers les fins dernières), dont la pertinence n'apparaît plus - c'est ainsi que l'étude philologique des textes bibliques évince le souci du *sens* théologique au profit de la *vraie* signification fondée sur le texte seul, pour lesquels les gloses et commentaires médiévaux sont désormais inutiles. Le monde de l'humaniste des Lumières est *hic et nunc*. Par ailleurs, à la différence des époques théologiques les humanistes promeuvent ce qui est *utile* en ce monde, au service de l'homme, le souci de l'au-delà n'existant plus³⁵.

Ce bouleversement apparemment tout spéculatif a eu en réalité les plus graves suites. Avec le *vrai* et *l'utile*, efficacité et réalisme se sont imposés, mais le triomphe du *vrai*, avec le savoir scientifique, et de *l'utile*, avec la technique, dont les humanistes attendaient l'accès au bonheur sur terre, a eu en fait deux conséquences : d'une part il a induit l'évolution vers la technocratie, le culte de la production, et la civilisation de la consommation ; et il a largement contribué à évincer les aspirations morales ou transcendantes, l'au-delà de *l'utile* – pour ne rien dire du spirituel. C'est en un sens à un appauvrissement de la riche notion de Progrès que ces définitions ont conduit.

Enfin en raison de la place reconnue à la recherche en médecine, on ajoutera aussi *la confiance dans le corps* : l'humaniste valorise corps et médecine. C'est peut-être là que l'humanisme et sa volonté de servir l'homme a un plein champ d'action, pour la conciliation de l'apport technique et la prise en compte du malade ; il en survivra *le médecin humaniste*.

La légitimité de la recherche du bonheur sur cette terre : de la déploration « in hac lacrymarum valle » au « plaisir de vivre », et l'Utopie

C'est encore un point humaniste que la recherche d'un bonheur terrestre et immédiat. Cette recherche prend le contrepied des perspectives religieuses selon lesquelles à la suite de la faute originelle les hommes sont « ici-bas », « *in hoc exilium* », « *gementes et flentes in hac lacrymarum*

³⁵ Le souci de *l'utile* a déjà été celui des Messieurs de Port-Royal dans la préface de *la Logique ou l'Art de penser*.

valle » ; et les humanistes des Lumières ignorent « l'espoir religieux d'un monde meilleur », d'une béatitude dans l'au-delà³⁶. Le bonheur, c'est ici-bas qu'il faut le chercher, le construire :

*Le bonheur tant cherché sur la terre et sur l'onde
Est ici comme aux lieux où fleurit le coco.*

Au *contemptus sæculi*, au mépris du monde, succèdent l'affirmation et l'admiration de la nature et de l'homme, et ce bonheur ne se trouve ni dans un hypothétique au-delà, ni dans les plaisirs de l'hédonisme, ni dans l'épicurisme, mais dans le luxe et la vie en société. Cet aspect déploie au XVIII^e siècle le goût déjà marqué au siècle précédent pour une « vie sociale qui s'oriente vers l'agrément, la politesse et la civilité. C'est un humanisme politique »³⁷, d'une façon éblouissante qui fera la réputation de Paris et de la France. Cette sociabilité de l'honnête homme le rattache au subjectivisme (reconnaissance d'un sujet autonome) et à l'individualisme ; l'expression politique en sera la démocratie.

L'Utopie

La confiance humaniste et optimiste dans la vie en ce monde fonde beaucoup d'utopies toujours areligieuses. De Platon dans *La République* à l'*Utopia* de Thomas More (1516), à l'abbaye de Thélème, à *Télémaque* de Fénelon, à l'Eldorado de *Candide*, à bien d'autres développements encore, les humanistes ont volontiers construit des utopies.

L'utopie, toujours proche de l'idéal humaniste, est à la fois critique de la réalité et construction d'un monde meilleur, d'une cité idéale toujours à la mesure et au service de l'homme. Dans l'utopie, le pouvoir est bon, la justice est équitable, la tolérance est respectée. Il y a une communauté des ressources et la richesse est accessible à tous. Loin de la rechercher comme dans le christianisme, l'humaniste lutte contre la souffrance, qui est la marque de l'individu. L'utopie offre sur le plan personnel politesse et savoir-vivre, sur le plan social la liberté dans la paix, et finalement un bonheur à la fois individuel et collectif. Ce projet de société place l'homme au centre du monde.

Rousseau a ainsi rêvé d'une cité idéale où serait sauvegardée la liberté naturelle et individuelle de chaque homme, où un pacte social écrit par l'homme fonderait le droit, où le civisme serait au cœur de la vie démocratique. Ces données sont à l'origine de la pensée politique en France.

La franc-maçonnerie

C'est en vertu des principes humanistes que sont nées au XVIII^e siècle les franc-maçonneries : l'homme est la mesure de toutes choses, et ce qu'il doit, il le peut par lui-même. « L'homme est le point de départ de toute chose et de toute connaissance, il est sa propre référence. Seul aujourd'hui, il peut dire ce qui est bon pour l'homme »³⁸.

La franc-maçonnerie « a, en sa qualité d'autorité morale et spirituelle, des valeurs à défendre qui sont celles des droits, des devoirs et de la dignité de la personne humaine ». Son rôle est d'aider ses membres vers un perfectionnement intérieur dont chacun a la charge et la responsabilité, dans la recherche du vrai, du beau et du bien, dans un idéal de fraternité dont l'idéal républicain « Liberté, Égalité, Fraternité » est la meilleure expression (en particulier pour le terme de « fraternité »). L'idéal est la liberté de pensée, le culte de la raison et de la science.

Du théisme initial, les franc-maçons sont passés au déisme des Lumières, excluant toute Révélation s'imposant à l'homme.

³⁶ F. Alquié.

³⁷ J.-F. Mattei.

³⁸ Pierre Simon.

Conclusion : *le sujet libre, l'objet vrai*. La Révolution comme aboutissement de l'humanisme des Lumières

On peut résumer ainsi l'apport de l'humanisme des Lumières : *le sujet libre, l'objet vrai*. Le sujet est libre de toute contrainte extérieure et se construit lui-même, et son objet est non plus un objet de croyance mais de vérité scientifique. Ces deux points – point de vue politique et religieux et point de vue scientifique – sont au fondement de cette pensée. Ainsi repris et très enrichi, l'humanisme contribue largement à la définition des Lumières : l'autonomie de la raison, l'ouverture à la science, la recherche du bonheur, la croyance au Progrès, l'individualisme. Il rend compte de la Révolution, qui en est le remarquable aboutissement. Il a fondé l'anthropologie et la culture du monde moderne.

C'est l'époque où se définissent « les idées régulatrices » de ce qui sera la modernité³⁹, dont l'aboutissement est la *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen* (1789). Sans être aussi violent qu'il le sera au siècle suivant, le conflit avec l'Eglise catholique est engagé, et tous les éléments en sont réunis.

On trouve comme une récapitulation des grands thèmes humanistes dans l'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* de Condorcet (paru en 1795), qui est un « manifeste de la pensée progressiste », de la pensée du Progrès :

- Les hommes peuvent « également se gouverner par leurs propres lumières », n'étant soumis « à l'ascendant de personne »,
- « le perfectionnement de l'espèce humaine doit être regardé comme susceptible d'un progrès indéfini »,
- « les progrès de la vertu sont toujours accompagnés de ceux des lumières ».

A l'honnête homme autant qu'au libertin du XVII^e siècle a succédé le **philosophe**. En tous domaines, de profonds changements se sont opérés par rapport aux siècles précédents : la Révolution peut venir.



³⁹ B. Bernardi.

IV

Au XIX^e siècle

Les deux France, la France de la Raison humaniste et la France catholique

Pour la période qui s'étend de la Révolution jusqu'en 1914, on a pu parler des « deux France », d'une *France humaniste et laïque* et d'une *France catholique*. Pourtant les choses sont plus complexes.

Ce qui caractérise en effet le XIX^e siècle, c'est qu'en face du progrès des valeurs humanistes des Lumières - l'individualisme, l'autonomie de la raison, l'ouverture à la science, la recherche du bonheur, la croyance au Progrès, toutes valeurs bien résumées dans la célèbre phrase de Renan qui entend substituer à l'Église catholique une religion positiviste : « Oui, il viendra un jour où l'humanité ne croira plus, mais où elle saura »⁴⁰ -, l'Église catholique a non seulement vigoureusement refusé toutes les tentatives d'accommodement avec cet idéal de l'humanisme et des Lumières, mais en même temps elle a opposé à cet idéal ses valeurs et son propre univers, une anthropologie et une théologie le plus souvent reprises de la Réforme catholique du début du XVII^e siècle. Tout au long du XIX^e siècle se construisent alors conflictuellement « les deux France », la France laïque issue de l'humanisme des Lumières et la France catholique faisant revivre la religion et la dévotion de l'Église tridentine (elle-même élaborée en réponse aux protestantismes si souvent proches des premiers humanismes – au moins partiellement), l'exemple le plus significatif étant l'affirmation des deux Jeanne d'Arc, la Jeanne d'Arc laïque et la Jeanne d'Arc catholique.

Pour résumer brièvement ce qui oppose les deux anthropologies, on peut dire qu'à l'anthropologie humaniste héritée des Lumières et fondée sur le culte d'une Raison sûre d'elle-même, et largement répandue par l'enseignement d'Etat⁴¹, l'anthropologie catholique oppose une religion du sentiment et du cœur, soumise à l'autorité cléricale, et répandue par les dévotions destinées au peuple.

Certes cette distinction des deux anthropologies ne doit pas être prise *stricto sensu*, car elle tend à exclure les mouvements marginaux, le plus souvent protestants, qui en refusent la rigidité et qui tentent d'y échapper en les surmontant ; on en trouvera plus loin quelques exemples exprimant les refus qui sourdent au sein même du catholicisme. Cependant on peut y voir l'axe qui organise l'histoire de l'humanisme depuis la Restauration jusqu'aux lois anticléricales de 1906 qui sont le triomphe des Lumières. L'humanisme laïque optimiste s'impose jusqu'en 1914 ; mais avec les catastrophes qui s'ensuivent de la guerre, le bel idéal sera profondément remis en cause.

La présentation de l'humanisme au XIX^e siècle reposera donc sur l'analyse des deux anthropologies en lutte, l'anthropologie fondée sur l'humanisme des Lumières en conflit permanent avec l'anthropologie proposée par l'Église catholique.

I. Le triomphe des principes humanistes et le règne de la Raison laïque

Au XIX^e siècle, les penseurs, philosophes et scientifiques héritiers des Lumières développent une anthropologie fondée sur la vision humaniste d'une Raison toute-puissante et sur les produits d'une science portée aux nues. Le rêve, l'exaltation sentimentale des romantiques, « la passion de croire sans preuve »⁴² ne perdent pas de leur attrait ; mais à côté d'eux le positivisme, le scientisme apparaissent

⁴⁰ *L'Avenir de la Science*.

⁴¹ Voir *in fine* le discours de distribution des prix de Louis Chédozeau.

⁴² Fabienne Lucet.

dans le champ de la science, et dans le champ religieux s'affirment la laïcité et l'anticléricalisme. Bien qu'elle s'en inspirent globalement, chacune de ces philosophies insiste sur un aspect différent de l'humanisme ; mais la science s'impose comme la valeur suprême.

S'il est apparu dès le XVIII^e siècle, c'est au milieu du XIX^e siècle que s'emploie le terme d'*humanisme* et qu'il est pris une large conscience de son système de valeurs, comme à la même époque apparaissent les termes *anticléricalisme* (en 1852) et *laïcité* (que l'édition du Littré de 1874 ne connaît pas).

Le positivisme et le règne de la science

Le positivisme peut se définir comme « la philosophie qui prétend que les connaissances humaines se limitent à l'observation et à l'analyse des faits positifs et prétend éliminer, comme non pertinente, toute réflexion sur leur nature ou leur finalité. Le positivisme est opposé non pas à la religion (il en développe une), mais à toute spéculation théologique ou métaphysique »⁴³. Littré écrit : « *Philosophie positive* : se dit d'un système philosophique émané de l'ensemble des sciences positives ; Auguste Comte en est le fondateur ; ce philosophe emploie particulièrement cette expression par opposition à philosophie théologique et à philosophie métaphysique »⁴⁴ : le positivisme est ainsi immédiatement défini par son refus de la théologie et de la métaphysique.

Auguste Comte considère que « toutes les activités philosophiques et scientifiques ne doivent s'effectuer que dans le seul cadre de l'analyse des faits réels vérifiés par l'expérience, et que l'esprit humain peut formuler les lois et les rapports qui s'établissent entre les phénomènes *et ne peut aller au-delà* »⁴⁵. Pour les positivistes, la connaissance ne peut que décrire les phénomènes que nous observons par l'expérience, et la science doit s'en tenir à ce qui peut être vu et mesuré ; la connaissance de ce qui peut exister en dehors du visible, s'il en existe, est impossible.

Selon Auguste Comte, les progrès de l'esprit humain – bon exemple du rôle que les humanistes héritiers des Lumières attendent du Progrès – le font passer au fil de l'histoire par trois états qui sont comparés aux stades de l'évolution de l'homme : *théologique* dans sa jeunesse, où l'on pose la question du « qui ? » ; *métaphysique* dans son adolescence, avec la question du « pourquoi ? » ; *positif* et scientifique enfin, avec la question du « comment ? »⁴⁶. L'esprit *positif*, c'est-à-dire celui qui renonce à chercher les causes premières, doit remplacer les explications théologiques et métaphysiques par des lois établies sur le modèle scientifique. La science doit renoncer à la question du « pourquoi », qui est recherche du sens, pour s'en tenir au « comment » dans la description des lois de la nature. C'est la loi des trois états, qui n'est autre chose que la laïcisation des *cinq âges de l'homme* organisant l'histoire *a creatione* dans les histoires universelles catholiques tridentines.

Le positivisme débouche sur une morale, une esthétique et même sur une religion de l'humanité, avec temples et liturgie. C'est par la sociologie, « science reine » permettant de fonder une politique scientifique, que la société humaine sera régénérée. On a pu considérer que le positivisme se propose comme une réponse aux problèmes non résolus par la Révolution. Ainsi érigée en idéal suprême, la connaissance scientifique qui prétend constater les faits sans vouloir les expliquer est parfaitement substituée, dans un esprit pleinement humaniste, à la connaissance théologique. C'est dans cette éviction du religieux, du théologique et du métaphysique et dans sa confiance en la science pure que le positivisme reprend, enrichit et assume les valeurs de l'humanisme.

*

Un texte célèbre de Marcellin Berthelot résume la confiance mise en la science par cette philosophie positiviste :

⁴³ Définition proposée par M. Gounelle.

⁴⁴ *Dictionnaire de la langue française* (1863-1870).

⁴⁵ *Dictionnaire Larousse*. Je souligne.

⁴⁶ Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, 1830-1842.

« Laissez-moi donc vous dire mes rêves... On a souvent parlé de l'état futur des sociétés humaines ; je veux à mon tour les imaginer, telles qu'elles seront en l'an 2000 : au point de vue purement chimique, bien entendu ; nous parlons chimie à cette table.

« Dans ce temps-là, il n'y aura plus dans le monde ni agriculture, ni pâtres, ni laboureurs : le problème de l'existence par la culture du sol aura été supprimé par la chimie ! Il n'y aura plus de mines de charbon de terre, ni d'industries souterraines, ni par conséquent de grèves de mineurs ! Le problème des combustibles aura été supprimé, par le concours de la chimie et de la physique. Il n'y aura plus ni douanes, ni protectionnisme, ni guerres, ni frontières arrosées de sang humain ! La navigation aérienne avec ses moteurs empruntés aux énergies chimiques, aura relégué ces institutions surannées dans le passé [...].

« Un jour viendra où chacun emportera pour se nourrir sa petite tablette nutritive, sa petite motte de matière grasse, son petit morceau de fécule ou de sucre, son petit flacon d'épices aromatiques, accommodés à son goût personnel ; tout cela conçu économiquement et en quantité inépuisable par nos fabriques ; tout cela indépendamment des saisons irrégulières, de la pluie ou de la sécheresse, de la chaleur qui dessèche les plantes, ou de la gelée qui détruit l'espoir de la fructification ; tout cela enfin exempt de ces [...] minuscules organismes à l'origine d'épidémies et ennemis de la vie pensante. Ce jour là, l'alchimie aura accompli dans l'Univers une révolution radicale dont personne ne peut calculer la portée ; il n'y aura plus ni champs couverts de moissons, ni vignobles, ni prairies remplies de bestiaux. L'Etre Pensant gagnera en douceur et en moralité parce qu'il cessera de vivre par le carnage et la destruction des autres Êtres Vivants.

« Messieurs, que ces rêves ou d'autres s'accomplissent, il sera toujours vrai de dire que le bonheur s'acquiert par l'action, et dans l'action poussée à sa plus haute intensité par le règne de la science »⁴⁷.

*

Le positivisme a eu bien des aspects, et on le retrouve en littérature avec des mouvements comme le réalisme et le naturalisme d'Émile Zola ou de Guy de Maupassant, dans la mesure où ces auteurs (par ailleurs fortement inspirés par Schopenhauer) s'attachent à peindre la réalité à partir d'une solide documentation, en s'appuyant sur les sciences expérimentales, les sciences de l'homme, et la nature : le roman doit être scientifique.

Mais il est généralement reproché au positivisme scientifique d'étudier la société en ignorant le monde des idées et celui des mentalités qui changent à l'intérieur comme à l'extérieur de la société, et, comme dans le cas du roman, de ne pas tenir compte des valeurs subjectives des individus : ce qui lui a manqué, c'est « la pénétration psychologique ».

Le positivisme est ainsi une des formes de la mise en application des principes de l'humanisme.

Le scientisme

Le scientisme est « une forme radicale de positivisme ».

Félix Le Dantec écrit : « Je crois à l'avenir de la Science ; je crois que la Science et la Science seule résoudra toutes les questions qui ont un sens ; je crois qu'elle pénétrera jusqu'aux arcanes de notre vie sentimentale et qu'elle m'expliquera même l'origine et la structure du mysticisme héréditaire anti-scientifique qui cohabite chez moi avec le scientisme le plus absolu. Mais je suis convaincu aussi que les hommes se posent bien des questions qui ne signifient rien. Ces questions, la Science montrera leur absurdité en n'y répondant pas, ce qui prouvera qu'elles ne comportent pas de réponse »⁴⁸.

Selon les scientistes, par l'exercice de la Raison dans le domaine de la science il est possible de pousser en tous domaines et indéfiniment une connaissance orientée à la recherche de la vérité, et

⁴⁷ Pierre Eugène Marcellin Berthelot, discours du 5 avril 1894.

⁴⁸ Article paru en 1911 dans la *Grande Revue*.

en conséquence d'« organiser scientifiquement l'humanité ». Le politique s'efface devant la gestion « scientifique » des problèmes sociaux, et « pour les scientifiques les plus radicaux, le pouvoir politique doit être confié à des savants ». Appuyé sur la connaissance, l'érudition et la science, l'enseignement qui sera gratuit, laïque et obligatoire éliminera l'ignorance, mais aussi les théologies, les philosophies. De ce point de vue, le scientisme rejoint le premier humanisme en s'appuyant entièrement sur l'éducation et l'enseignement, mais aussi en enseignant le refus des perspectives religieuses considérées comme une illusion, un fruit de l'imagination ou une escroquerie. C'est là une des sources de l'école laïque obligatoire ou, à la fin du XIX^e siècle, des Universités populaires. « ... En un mot, l'expression TOUT SAVOIR, complémentaire du mot UNIVERS, paraissait une expression-limite assez claire ; et Laplace pouvait imaginer un esprit assez puissant et assez vaste pour embrasser ou déduire d'un nombre fini d'observations tous les phénomènes possibles, passés ou à venir »⁴⁹.

Les vastes ambitions du scientisme humaniste, qui se veut éternel puisqu'il se considère comme appuyé sur la Raison, est en un sens une laïcisation des perspectives de salut universel qui avaient été celles de l'univers catholique tridentin. Il fonde ainsi les mêmes perspectives universalistes de la France laïque, pour laquelle il est entendu que la Raison offre des solutions valables pour tous les temps et tous les pays – pour le reste du monde ; ce point organisera aussi les perspectives du colonialisme, les valeurs apportées par la France étant alors présentées comme celles de la saine Raison.

Le danger immédiat de cette idéologie est son caractère totalitaire, en ce qu'elle exclut toute pensée libre et autonome et ne peut se discuter. Ces fruits de l'humanisme que sont le culte de la Raison et le refus des contraintes non justifiées peuvent alors se retourner contre cette idéologie elle-même, comme la négation de la démocratie.

La laïcité

À côté de son pan scientifique, l'anthropologie humaniste de la France du XIX^e siècle présente un pan religieux qui s'est pleinement exprimé dans les domaines polémiques de la laïcité et de l'anticléricalisme.

La laïcité désigne la séparation du civil et du religieux : état-civil enlevé aux paroisses, écoles, hôpitaux, cimetières séparés des églises. Ferdinand Buisson, un des inspirateurs des lois laïques, définit ainsi la laïcité : « Il s'agit de la sécularisation des institutions politiques d'un État, à savoir que cet État ne s'adosse à aucune religion officielle, ni ne suppose quelque onction divine. Le principe de séparation des pouvoirs politique et administratif de l'État du pouvoir religieux en est une application »⁵⁰. Les valeurs humanistes sur lesquelles repose la laïcité sont « la liberté de conscience, qui permet à chaque citoyen de choisir sa vie spirituelle ou religieuse ; l'égalité en droit des options spirituelles et religieuses, ensuite, qui interdit toute discrimination ou contrainte ; enfin la neutralité du pouvoir politique qui reconnaît ses limites en s'abstenant de toute ingérence dans le domaine spirituel ou religieux ». Ce dernier point de la neutralité du pouvoir politique et du pouvoir religieux l'un à l'égard de l'autre n'est pas toujours repris ni respecté. La laïcité - qui se veut anticléricale mais non antireligieuse - se rattache ainsi fondamentalement à l'humanisme par son affirmation du rôle et des valeurs de l'homme *laïc*, et par le refus d'une autorité du *clerc* jugée non justifiée.

⁴⁹ Paul Valéry, *Vues*, « Sur la science », 1948, p. 47. « Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la Nature est animée, et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans une même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir comme le passé serait présent à ses yeux ».

⁵⁰ Ferdinand Buisson, *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, article *laïcité*.

La distinction du clerc et du laïc

Point fondamental, le lien initial entre l'humanisme et la laïcité repose originellement sur la distinction du clerc et du laïc qui s'élargit à celle du temporel et du spirituel, et sur la revendication d'autonomie du laïc par rapport au clerc – avec très vite le refus théorique du pouvoir du clerc, puis du clerc lui-même.

La revendication laïciste est très ancienne. Elle s'exprime au Moyen Âge sous toutes les formes du refus du pouvoir du clerc sur le laïc, tant le pouvoir temporel du clerc que le pouvoir spirituel lorsqu'il empiète sur le pouvoir du roi : c'est la constante revendication de la séparation des *temporalia*, domaine du roi, et des *spiritualia*, domaine du pape. Peut-être est-ce là une des sources de l'humanisme à venir. En France, les gallicanismes politiques sont jusqu'au XIX^e siècle d'esprit laïcisant. Au XVI^e siècle, cette revendication se retrouve au cœur des protestantismes, qui refusent le pouvoir du clergé et vont jusqu'à sa suppression ; au XVII^e siècle, bien des positions de Port-Royal, sans être d'inspiration humaniste, tendent à modérer ce qu'on appelle alors les « prétentions de la cour de Rome » ; on en retrouve l'esprit chez les libertins, libres penseurs comme La Mothe Le Vayer, Saint-Évremond, qui construisent une anthropologie déjà laïque et qui constituent comme un pont entre les humanistes du XVI^e siècle et les philosophes des Lumières. La lutte contre le clergé catholique se reconnaît ensuite dans la Constitution Civile du Clergé (12 juillet 1790) ; avec le Concordat de 1801 la laïcité est aux sources du mariage civil et de l'état civil enlevé aux paroisses ; elle fonde la nationalisation des biens de l'Église et les lois de 1905, et en conséquence l'État ignore les enseignements moraux de l'Eglise et lui enlève l'enseignement ; il propose une morale laïque exigeante, d'ailleurs fortement inspirée par la morale chrétienne⁵¹. C'est par ce refus du pouvoir du clerc sur le laïc que la laïcité se rattache étroitement aux perspectives de l'humanisme et de sa volonté de refuser toute contrainte et toute autorité non justifiées, et d'abord dans le domaine religieux.

Dans le « combat des deux Frances », la laïcité est ainsi l'adversaire de la religion catholique. À la Restauration et au fil du XIX^e siècle le catholicisme et le clergé se réaffirment avec force, les partisans des Lumières et de l'humanisme se sont tournés vers une laïcité combattante. Les Lumières en France sont ainsi très différentes de *l'aufklärung*. Les origines de la laïcité en expliquent la complexité, et on a pu écrire : « Chacun ici sait combien le mot *laïcité* est difficile à traduire dans les autres langues, parfois même impossible ».

La laïcité est un humanisme

Les liens entre la laïcité et l'humanisme sont sans cesse rappelés. « Ce qu'il faut sauvegarder avant tout, ce qui est le bien inestimable conquis par l'homme à travers tous les préjugés, toutes les souffrances et tous les combats, c'est cette idée qu'il n'y a pas de vérité sacrée, c'est-à-dire interdite à la pleine investigation de l'homme, c'est que ce qu'il y a de plus grand dans le monde, c'est la liberté souveraine de l'esprit [...]. C'est que toute la vérité qui ne vient pas de nous est un mensonge, c'est que, jusque dans les adhésions que nous donnons, notre sens critique doit rester toujours en éveil et qu'une révolte secrète doit se mêler à toutes nos affirmations et à toutes nos pensées, c'est que, si l'idéal même de Dieu se faisait visible, si Dieu lui-même se dressait devant les multitudes sous une forme palpable, le premier devoir de l'homme serait de refuser l'obéissance et de le considérer comme l'égal avec qui l'on discute, non comme le maître que l'on subit. Voilà ce qu'est le sens et la grandeur et la beauté de l'enseignement laïque dans son principe »⁵².

La laïcité est alors définie comme un humanisme ouvert, et elle doit aider à la coexistence des différentes idéologies : « Humanisme et laïcité ont en commun la recherche, pour tous, des moyens de vivre ensemble, quelles que soient leur origine ethnique ou sociale, leurs opinions philosophiques ou

⁵¹ Nietzsche le soulignera cruellement.

⁵² Jean Jaurès, *Discours à la Chambre des Députés*, 18 février 1895.

religieuses, en respectant la dignité inaliénable de chaque être humain, en créant pour tous les moyens d'accéder réellement aux droits essentiels tels que liberté de conscience et d'opinion, de réunion, d'association et de déplacement, droit à la santé, à la paix, à l'éducation »⁵³. C'est que « l'humanisme considère le droit à la différence comme une source d'enrichissement. L'humanisme moderne est formé de l'apport de nombreuses traditions différentes : philosophie des Lumières, christianisme, judaïsme, Grèce antique, Islam. Une de ses caractéristiques est d'avoir été capable d'intégrer un ensemble de valeurs et pas seulement quelques-unes d'entre elles. Pour cette raison et par la priorité qu'il donne à l'homme, l'humanisme a été et est toujours contesté par tous ceux qui prônent une organisation de la société au service d'un groupe, d'une idéologie ou d'une religion qui prétend détenir la Vérité »⁵⁴.

Mais en pratique cette définition généreuse est souvent formulée de façon polémique contre la religion et le catholicisme : « La laïcité est en fait un humanisme. Par définition, l'humanisme vise le bien-être et l'épanouissement de l'humain en prenant comme seul motif d'action la justice et l'égalité, et non une quelconque exhortation divine »⁵⁵. Aussi bien la loi de J. Ferry du 28 mars 1882 remplace-t-elle l'instruction morale et religieuse par l'instruction morale et civique.

Actuellement et généralement, la laïcité entend rassembler dans le champ politique, et pour la liberté de pensée, le respect de la différence et la tolérance, des hommes d'opinions, de religions ou de philosophies diverses. La séparation des Églises et de l'État, en 1905, a voulu appliquer ces principes en France.

L'anticléricalisme

L'anticléricalisme, terme qui apparaît en 1852, renvoie à une réalité fort ancienne⁵⁶, mais il a animé tous les conflits de la fin du XIX^e siècle. Comme l'indiquent les deux termes, à l'instar de la *laïcité* l'anticléricalisme suppose la distinction du laïc et du *clerc*. Mais la laïcité est positivement ce que l'anticléricalisme est négativement : la laïcité est la promotion du laïc et de ses valeurs humaines, l'anticléricalisme est la lutte contre le clerc. L'anticléricalisme « refuse ou est très critique envers une forme d'autorité religieuse, le clergé, à son ingérence ou son influence sur la vie publique pour y imposer ses dogmes »⁵⁷. C'est ce refus de toute contrainte religieuse qui le rattache directement à l'humanisme. Laïcité et anticléricalisme sont ainsi complémentaires.

C'est au moment de la Séparation de l'Église et de l'État en 1905 que l'anticléricalisme connaît son apogée, lors du conflit entre l'État et la hiérarchie catholique française qui refuse et condamne le régime républicain. Il est prôné par les radicaux, le Grand Orient, les socialistes, les communistes et une bonne partie de la droite. En 1925, Édouard Herriot s'écrit : « Il faut choisir entre la religion d'État et la religion de l'apostolat. Quand la religion se bornera à ses moyens spirituels, quand elle ne sera plus *cléricale*, entre vous et nous, elle n'aura pas de protecteurs plus respectueux que nous ». L'anticléricalisme est ainsi une autre face de l'héritage humaniste.

*

⁵³ L'Association laïque internationale, IHEU, 1993.

⁵⁴ L'Association laïque internationale, IHEU, 1993.

⁵⁵ L'Association laïque internationale, IHEU, 1993. Je souligne.

⁵⁶ Encore perceptible dans le « trop de moines ligueurs, trop de moines d'affaires » de Waldeck-Rousseau, en 1899.

⁵⁷ Avec M. Gounelle, on pourra distinguer "l'anticléricalisme intra-catholique", critique permanente, très forte au Moyen Âge (en particulier sous la forme de l'antimonachisme), qui (sauf dans quelques sectes) ne refuse pas la distinction clerc-laïc mais qui dénonce les abus ecclésiastiques ; et les anticléricalismes qui ou bien en un choix polémique avec l'Eglise catholique récusent fondamentalement la distinction du clerc et du laïc ("l'anticléricalisme théologique", ou ecclésiologique, des protestantismes) ; ou bien qui, ne pouvant le supprimer, refusent au clerc tout rôle civil ou politique et le cantonnent dans son rôle ecclésial ("l'anticléricalisme citoyen"). C'est de ce dernier anticléricalisme qu'il est ici question.

Culte de la science et laïcité : ce sont les deux pans du diptyque qui a organisé la laïcité « à la française » et l'anthropologie humaniste de la France du XIX^e siècle.

Le développement des franc-maçonneries

Au service de ces idéologies humanistes, au XIX^e siècle les franc-maçonneries connaissent une grande expansion. « L'homme est le point de départ de toute chose et de toute connaissance, il est sa propre référence. Seul aujourd'hui, il peut dire ce qui est bon pour l'homme »⁵⁸. « La franc-maçonnerie, institution essentiellement philanthropique, philosophique et progressive, a pour objet la recherche de la vérité, l'étude de la morale universelle, des sciences et des arts et l'exercice de la bienfaisance. Elle a pour principes la liberté absolue de conscience et la solidarité humaine. Elle n'exclut personne pour ses croyances. Elle a pour devise : *Liberté, Égalité, Fraternité* ».

Les loges prônent l'enseignement laïque, gratuit et obligatoire, ce qui aggrave les tensions avec l'Église catholique. À la fin du siècle, le Grand Orient ne retient pas l'obligation de croire en une divinité ; sans être interdite, la mention « À la Gloire du Grand Architecte de l'Univers » est rendue facultative, et elle disparaît peu à peu des rituels. En revanche la mention "Grand Architecte de l'Univers" reste aujourd'hui encore la référence de la Grande Loge de France.

Utopies

Comme aux siècles précédents, l'anthropologie humaniste et laïque propose des utopies, rêveries de sociétés idéales. Parmi les auteurs qui sont issus des rangs des humanistes, on peut retenir Claude-Henri de Saint-Simon, Pierre Leroux et Charles Renouvier.

Saint-Simon et Augustin Thierry publient *De la réorganisation de la société européenne ou De la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique, en conservant à chacun son indépendance nationale*, Paris, 1814. La doctrine de Saint-Simon rend comme un culte aux scientifiques, en particulier à Isaac Newton, qui a établi les lois de la gravitation : pour Saint-Simon, Dieu est en quelque sorte remplacé par la gravitation universelle.

Dans son *Projet d'une constitution démocratique et sociale, fondée sur la loi même de la vie, et donnant, par une organisation véritable de l'État, la possibilité de détruire à jamais la monarchie, l'aristocratie, l'anarchie, et le moyen infaillible d'organiser le travail national sans blesser la liberté, présenté à l'Assemblée nationale par un de ses membres, le citoyen Pierre Leroux*, Pierre Leroux estime que le socialisme républicain réconciliera les impératifs de liberté et d'égalité. Il critique tant l'individualisme absolu que le socialisme absolu.

Un autre bon exemple de ces analyses est *Uchronie : l'utopie dans l'histoire, esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être*⁵⁹. Ch. Renouvier y reprend vigoureusement, contre les « illusions » de la religion chrétienne, les thèmes humanistes du pouvoir de l'Homme et de la Raison : « Ce n'est pas au dévouement, au sacrifice, vains mots qui cachent souvent les langueurs et les défaillances de l'âme, ou ses illusions, ou même l'égoïsme et l'adoration de soi-même, que sera dû le triomphe du Bien : c'est à la Justice et à la Raison. Et ce n'est pas une théorie à l'usage des générations futures : c'est la doctrine de l'Harmonie⁶⁰, ou des relations parfaites accomplies dans un ordre fini. Et ce n'est pas une grâce d'en haut, le don d'un seul ni le mérite d'un seul qui nous apporte le salut terrestre ; c'est la chaîne d'or des hommes de raison droite et de cœur grand, qui, d'âge en âge, ont été les conducteurs en esprit, les vrais rédempteurs de leurs frères ».

Généreuses et polémiques, ces utopies sont des fruits de l'humanisme.

⁵⁸ Pierre Simon, *La Franc-maçonnerie*, 1997.

⁵⁹ Paris, 1876.

⁶⁰ Écho possible et lointain des théories de l'Âme du Monde.

Conclusion

Telle est, trop brièvement résumée, l'anthropologie positiviste et laïque fondée sur l'humanisme et sur les Lumières du XVIII^e siècle. À cette philosophie qui s'épanouit tout au long du siècle s'oppose vigoureusement l'anthropologie proposée par l'Eglise catholique.

L'ensemble de cet idéal positiviste et laïque est fort bien exposé dans le discours de distribution des prix que prononce en 1908 au lycée de Saint-Yrieix le professeur de sciences Louis Chédozeau (on trouvera ce texte en annexe).

II. L'anthropologie militante de l'Eglise catholique : une contre révolution ?

En réponse à l'anthropologie positiviste de plus en plus laïque, l'Eglise catholique déploie au XIX^e siècle sa propre anthropologie, très différente de l'idéologie laïque, et trop méconnue. Déjà au début du XIX^e siècle les romantismes déploient les richesses du cœur, du sentiment et de la sensibilité épanouies chez quelques rares philosophes du XVIII^e siècle, dont J.-J. Rousseau. Le « mal du siècle » ignore les principes humanistes et la toute-puissance de la Raison, et avec la conscience religieuse il réintègre l'émotion. Par la suite, aux romantismes on ajoutera les apports d'une religion catholique qui se réaffirme avec force contre l'humanisme, les Lumières, et contre les philosophies qui en sont issues.

*

La lutte de l'Eglise catholique contre l'humanisme positiviste et laïque des Lumières revêt deux formes :

- Une forme positive, dans la définition d'une anthropologie qui propose au peuple une religion cléricale plutôt fondée sur le sentiment, l'affectivité et le cœur, et qui se veut autarcique comme l'a voulu l'anthropologie proposée par le concile de Trente et mise en œuvre aux XVI^e et XVII^e siècles..
- Une forme négative, dans la condamnation continue au fil du siècle des philosophies et des systèmes appuyés sur la science et la seule raison.

La définition d'une anthropologie catholique

L'Eglise catholique élabore et propose à ses fidèles une anthropologie et une théologie qui sont d'abord une tentative de *restauration* des principes du concile de Trente, notamment de ceux qui s'opposent à l'humanisme des Lumières, humanisme souvent jugé trop intellectuel et sec dans son exploitation de la Raison et des Lumières ; se définit une religion affective, cléricale et populaire.

Cette anthropologie catholique revêt trois aspects principaux :

- *La reconstruction de l'institution* et des moyens d'action du clerc, par les séminaires, par la réintroduction des ordres monastiques anciens, par l'apparition de nombreuses congrégations (notamment féminines), par les constructions de bâtiments religieux. De ce point de vue, l'Eglise est alors considérée comme « un agent de civilisation » dans le monde, en accord avec l'Etat colonisateur et les congrégations missionnaires (« ... Il paraît évident que c'est à l'Europe que Dieu a assigné le rôle de répandre les bienfaits de la civilisation chrétienne »⁶¹). En raison de la puissante réaffirmation du clerc que cela suppose, il y a là des aspects antihumanistes.

- *La réaffirmation de la religion tridentine* sous les aspects d'une religion sensible et affective peu fondée sur la Raison : ainsi de la reconstitution dès 1794-1795 de congrégations comme celle des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie, au milieu du siècle des apparitions de la Vierge (en 1846 La Salette, violemment controversée, Lourdes en 1858 avec ses miracles toujours suspects aux yeux des

⁶¹ Léon XIII, 1894.

rationalistes humanistes, Pontmain en 1871), des processions, des pèlerinages, de la construction (aux accents politiques) de la basilique du Sacré-Cœur et de la basilique de Fourvière. On peut aussi se demander dans quelle mesure le renouveau des confréries au début du XIX^e siècle n'est pas une réponse au développement des franc-maçonneries. Cléricales, peu intellectuelles et raillées par les positivistes et les laïques mais bien reçues dans le peuple, cette religion et ces dévotions sont contraires à la pensée humaniste.

- Enfin et surtout des choix doctrinaux, ecclésiologiques et dévotieux en opposition formelle aux principes de l'humanisme et à la laïcité, auxquels ils semblent même vouloir donner réponse. Ces aspects antihumanistes et polémiques de la religion catholique sont spectaculaires dans les définitions que l'Église catholique donne d'elle-même tout au long du siècle. On peut retenir deux exemples significatifs des perspectives polémiques de cette Église militante : en doctrine, la définition en 1854 du dogme de l'Immaculée Conception, difficilement appuyé sur les textes mais conforté dès 1858 par les apparitions de Lourdes ; et en ecclésiologie, la définition par Pie IX de l'infaillibilité pontificale (18 juillet 1870).

La proclamation du dogme de l'Immaculée Conception (1854) mérite une lecture politique. « ... Que la bienheureuse Vierge Marie a été, au premier instant de sa conception, par une grâce et une faveur singulière du Dieu tout-puissant, en vue des mérites de Jésus-Christ, Sauveur du genre humain, préservée intacte de toute souillure du péché originel, est une doctrine révélée de Dieu »⁶². Cette définition religieuse d'une « doctrine révélée », certes ancienne et traditionnelle dans l'Église mais par elle-même peu rationnelle, et de plus malaisément appuyée sur les textes, peut être analysée, à cette époque, comme une des répliques par lesquelles le Magistère d'une part réaffirme son pouvoir doctrinal, de l'autre récuse *de facto* le culte humaniste de la raison, et il est permis d'y voir une étape vers les condamnations du *Syllabus* de 1864.

Quant à la définition de l'infaillibilité pontificale, elle répond elle aussi à la volonté du Saint-Siège de réaffirmer et d'imposer la légitimité du pouvoir du clerc, s'opposant ainsi formellement aux principes fondamentaux de tout humanisme. Pie IX définit que l'infaillibilité du pape en matière doctrinale et morale est une vérité de foi divinement révélée, ce que les textes n'appuient guère :

Le Pontife romain, lorsqu'il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire lorsque, remplissant sa charge de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, il définit, en vertu de sa suprême autorité apostolique, qu'une doctrine sur la foi ou les mœurs doit être tenue par toute l'Église, jouit, par l'assistance divine à lui promise en la personne de saint Pierre, de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu que son Église fût pourvue lorsqu'elle définit la doctrine sur la foi et les mœurs, et par conséquent ses définitions sont irréformables par elles-mêmes et non en vertu du consentement de l'Église⁶³.

Une telle définition d'un point de foi promulguée par le seul Magistère vise à asseoir l'autorité doctrinale du Magistère romain à côté de l'Écriture et de la Tradition et à *égalité* avec elles. Le pontife heurte alors de front deux principes humanistes majeurs : d'une façon générale le refus de la contrainte du pouvoir ecclésiastique et de toute *autorité* non légitimée par la raison ; et plus précisément le refus, par les laïques humanistes et parfois même par des clercs catholiques, du rôle définitoire du Magistère lorsqu'il n'est pas appuyé sur l'Écriture ou la Tradition. On n'est pas surpris de ce que cette définition ait été immédiatement considérée comme « un point de rupture définitif pour la philosophie rationaliste qui y voit le sommet de l'argument d'autorité ».

C'est un autre univers, et un univers antihumaniste, que met sur pied l'Église catholique du XIX^e siècle, en des choix dont les aspects religieux ne peuvent dissimuler les visées politiques et polémiques. L'Église catholique fonde son propre univers à partir d'une anthropologie et d'une ecclésiologie autarciques, comme elle avait pu espérer y parvenir après le concile de Trente. Peut-être

⁶² Bulle *Ineffabilis Deus*, 8 décembre 1854.

⁶³ Constitution *Pastor æternus*, Vatican I, 18 juillet 1870. La dernière phrase répond aux demandes d'un concile par les gallicans.

aussi faut-il voir dans ces choix la volonté de définir une anthropologie pour le peuple, comme l'anthropologie laïque semble, en dépit de son ouverture et de son excellente réception que soulignent les résultats des élections, plutôt destinée aux intellectuels.

Toutes les tentatives pour sortir de ce cercle, comme les nombreuses interventions de Léon XIII à la fin du siècle, sont vouées à l'échec. La lutte qui s'accroît dans les années 1880-1906 se termine par l'échec de l'Eglise, qui est évincée du monde républicain. Il faudra la guerre de 1914-1918 et la présence des clercs sur le front pour que soit réinséré dans une société rétive à son égard le prêtre suspecté de refuser la République, d'être un « mauvais français ». L'« union sacrée » apaise les esprits. Après la guerre, le Parlement décide en parallèle le transfert du cœur de Gambetta au Panthéon et l'instauration en mai d'une fête nationale en l'honneur de Jeanne d'Arc⁶⁴.

La condamnation des philosophies et des systèmes appuyés sur la science et la raison

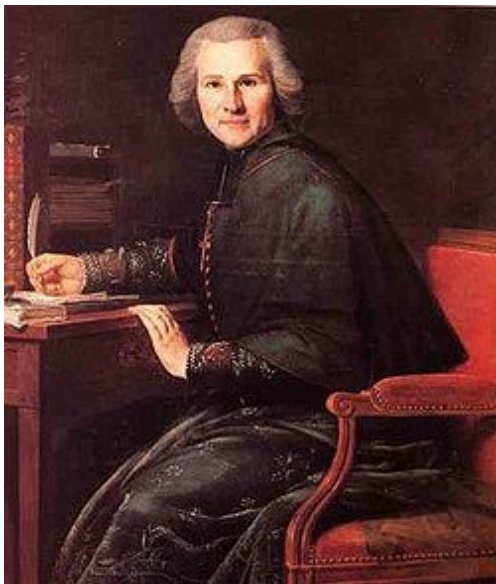
D'une façon générale, l'Eglise catholique s'est formellement opposée aux diverses formes que prenaient, en France, l'humanisme issu des Lumières et le culte de la Raison.

Tentatives pour rapprocher l'Eglise et les Lumières humanistes

En préalable, il convient toutefois de reconnaître qu'il y a eu des tentatives de clercs pour rapprocher les positions de l'Eglise et celles des Lumières humanistes.

- L'abbé Grégoire

Déjà l'abbé Grégoire a voulu jouer un rôle entre la Révolution et l'Eglise : pour lui, le christianisme n'est pas contraire aux valeurs de l'humanisme.



L'abbé Grégoire,
par P. J. Célestin François

L'abbé Grégoire est l'un des premiers clercs à se joindre au Tiers-Etat, prête le serment du Jeu de Paume, approuve la Constitution civile du clergé. « Catholique par conviction et par sentiment, dit-il, prêtre par choix, j'ai été délégué par le peuple pour être évêque ; ce n'est ni de lui ni de vous que je tiens ma mission. On m'a tourmenté pour accepter le fardeau de l'épiscopat, on me tourmente aujourd'hui pour me forcer à une abdication qu'on ne m'arrachera jamais. J'invoque la liberté des cultes. » Pour ces raisons, sa personnalité a été longtemps controversée ; mais depuis l'apaisement des conflits entre l'Eglise et l'humanisme et son transfert au Panthéon en 1989, il peut être considéré comme un des premiers catholiques qui, dès la Révolution, ont tenté de faire accepter dans le champ du religieux les valeurs de l'humanisme et des Lumières. Christian Jadaut, Grand Maître adjoint du Grand Orient de France en 2001, a rappelé que l'abbé Grégoire était « très attaché à la liberté des cultes et au respect des croyances de chacun », ce qui est au fondement de la laïcité ; et lors d'un récent colloque qui lui était consacré, l'évêque du lieu a assisté aux débats.

⁶⁴ Le deuxième dimanche de mai (plus tard le 8 mai).

L'abbé Grégoire est l'un des premiers clercs à se joindre au Tiers-Etat, prête le serment du Jeu de Paume, approuve la Constitution civile du clergé. « Catholique par conviction et par sentiment, dit-il, prêtre par choix, j'ai été délégué par le peuple pour être évêque ; ce n'est ni de lui ni de vous que je tiens ma mission. On m'a tourmenté pour accepter le fardeau de l'épiscopat, on me tourmente aujourd'hui pour me forcer à une abdication qu'on ne m'arrachera jamais. J'invoque la liberté des cultes. » Pour ces raisons, sa personnalité a été longtemps controversée ; mais depuis l'apaisement des conflits entre l'Eglise et l'humanisme et son transfert au Panthéon en 1989, il peut être considéré comme un des premiers catholiques qui, dès la Révolution, ont tenté de faire accepter dans le champ du religieux les valeurs de l'humanisme et des Lumières. Christian Jadaut, Grand Maître adjoint du Grand Orient de France en 2001, a rappelé que l'abbé Grégoire était « très attaché à la liberté des cultes et au respect des croyances de chacun », ce qui est au fondement de la laïcité ; et lors d'un récent colloque qui lui était consacré, l'évêque du lieu a assisté aux débats.

On doit signaler le rôle de la *régénération* dans la pensée humaniste de l'abbé Grégoire (vers 1785). Par ce terme, les hommes de la Révolution entendent l'apparition d'un « homme nouveau » dépouillé de ses habitudes et de ses préjugés, d'un bon citoyen cherchant à atteindre le bonheur sur terre. L'abbé Grégoire l'applique aux juifs dont il veut l'intégration au sein de la communauté française. La pensée de l'abbé Grégoire, qui n'a guère été suivie, s'est mise au service d'un humanisme chrétien.

- Le libéralisme catholique et ses condamnations

Mais c'est sous la Restauration et tout au long du XIX^e siècle qu'il y a eu dans l'Eglise de France un courant plus ou moins latent et caché qu'on a appelé *un libéralisme catholique*.

Le libéralisme catholique est, dans l'Eglise, en écho des principes humanistes pour le respect des principes de la laïcité – dans la mesure où ils sont compatibles avec la doctrine et l'ecclésiologie. Il se définit comme « une tendance, chez des catholiques sincères, à exalter la liberté comme valeur première avec les conséquences que cela entraîne pour les principes qui régissent la vie sociale, politique et religieuse : on en vient à vouloir concilier des inconciliables, les principes sur lesquels étaient fondés la France chrétienne et ceux qui découlent de la Révolution ». Ce libéralisme a été reçu par des franges non négligeables du catholicisme français, rendues « sensibles aux idées modernes de tolérance, de réduction de l'Eglise au droit commun, d'exaltation de la liberté comme valeur première »⁶⁵.

Il ya eu dans cet esprit des tentatives pour atténuer la gravité des oppositions entre les deux anthropologies : ainsi très tôt chez Félicité de Lamennais⁶⁶. Ces tentatives sont condamnées par le Saint-Siège ; Lamennais sort de l'Eglise, Montalembert et Lacordaire se soumettent. Bien plus tard, le Sillon de Marc Sangnier, qui est lancé en 1894 et qui veut faire le lien entre la parole évangélique et la démocratie sociale, est condamné par Pie X en 1910.

- Le Ralliement (1892)

Un mouvement qui eut un grand retentissement est, à la fin du XIX^e siècle, l'appel au *Ralliement*. Cette invitation due au pape Léon XIII ne renvoie pas au libéralisme catholique mais à une volonté d'apaisement ; il n'en reste pas moins qu'il s'agit d'une tentative de rapprochement entre l'Eglise et la République humaniste laïque.

En 1864, le *Syllabus* condamne la proposition selon laquelle « le Pontife romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne ». Or vingt ans plus tard l'encyclique *Nobilissima Gallorum Gens* certes dénonce dans l'humanisme des Lumières une philosophie « qui veut éradiquer les fondements de la vérité chrétienne », une justice coupée des

⁶⁵ Arnaud de Lassus, *Connaissance élémentaire du Libéralisme catholique*, 1988.

⁶⁶ *Paroles d'un Croyant*, 1834, *Esquisse d'une Philosophie*, 1840-1846.

principes divins et les « erreurs qui portent en elles la ruine certaine de l'État ». Mais le pontife insiste ensuite sur « la réciprocité des droits et des devoirs du pouvoir politique et de la puissance religieuse », et il propose que l'Église contribue au bien de la République, dans la mesure où la République reconnaît aux catholiques le droit de vivre dans un cadre législatif et politique inscrit dans les principes naturels, et assure à l'Église la liberté d'enseigner.

Allant plus loin, Léon XIII précise sa position dans l'encyclique *Inter innumeras sollicitudines*⁶⁷ qui prône le « Ralliement ». Ce ralliement avait été préparé par une déclaration du cardinal Lavigerie, archevêque d'Alger⁶⁸ : « Quand la volonté d'un peuple s'est nettement affirmée, que la forme d'un gouvernement n'a rien de contraire, comme le proclamait dernièrement Léon XIII, aux principes qui peuvent faire vivre les nations chrétiennes et civilisées, lorsqu'il faut, pour arracher son pays aux abîmes qui le menacent, l'adhésion sans arrière-pensée à cette forme de gouvernement, le moment vient de sacrifier tout ce que la conscience et l'honneur permettent, ordonnent à chacun de sacrifier pour l'amour de la patrie ».

Mais l'invitation au Ralliement est fort mal reçue en France en raison de la prégnance des choix antérieurs. Cet échec contribue à la dégradation des relations entre l'Église et l'État, qui par ailleurs poursuit sa politique de laïcisation (confiscation des biens des congrégations, expulsions ; nationalisation des biens de l'Église, Séparation).

- Science et religion : la crise moderniste

Enfin, de 1902 à 1908 et plus tard encore la difficile crise moderniste pose à nouveau la question des droits de la science et des rapports de la foi et de la raison. Elle naît sur le sujet de la lecture de la Bible à la lumière des apports des sciences philologiques et historiques. La recherche du Jésus historique incite nombre d'historiens protestants à s'interroger sur la divinité de Jésus, et de nombreuses questions sont ainsi soulevées.

La publication, en 1902, du livre d'Alfred Loisy *L'Évangile et l'Église* déclenche la crise moderniste. Parmi bien d'autres griefs, on reproche à l'auteur d'avoir appliqué les principes scientifiques de l'histoire dans *l'histoire sainte*, qui est l'histoire construite à partir de la seule Bible, de ne pas exclure l'hypothèse d'une évolution du corps de doctrine dans les premiers siècles, et de présenter la théorie des deux sources à l'origine des évangiles synoptiques.

La condamnation par Pie X des « erreurs du modernisme »⁶⁹ tient les tentatives de l'exégèse biblique scientifique pour des entreprises anticatholiques. L'Église catholique soutient fermement l'inerrance biblique et le principe des quatre sens de lecture de l'Écriture. Ce sont encore les perspectives scientifiques appliquées à l'exégèse qui sont refusées.

La condamnation des diverses formes que prend l'humanisme des Lumières

En réalité, l'Église, et notamment au milieu du siècle le pape Pie IX, condamnent constamment et énergiquement les doctrines et philosophies issues de l'humanisme des Lumières. Pour comprendre la force de ce refus au fil du XIX^e siècle et prendre conscience du parallélisme entre les deux anthropologies laïque et catholique, on peut considérer les condamnations du *Syllabus*, qui accompagne l'encyclique *Quanta Cura* (8 décembre 1864) dans laquelle Pie IX s'insurge contre la liberté des sciences et en particulier de la philosophie.

On retient ici les condamnations d'opinions issues de l'humanisme et des Lumières.

- Le *Syllabus* condamne le rationalisme affirmant le rôle exclusif de la raison : « La raison est la règle souveraine d'après laquelle l'homme peut et doit acquérir la connaissance de toutes les vérités de

⁶⁷ Publiée d'abord en français sous le titre *Au milieu des sollicitudes* (16 février 1892).

⁶⁸ « Toast d'Alger » (12 novembre 1890).

⁶⁹ Encyclique *Pascendi Dominici Gregis* (8 septembre 1907).

toute espèce ». « Toutes les vérités de la religion découlent de la force de la raison humaine » (proposition condamnée). Ou encore : « La Révélation divine est imparfaite et par conséquent sujette au progrès continu et indéfini qui correspond à la marche en avant de la raison humaine » (proposition condamnée).

- Le *Syllabus* condamne le libéralisme et l'indifférentisme religieux et le choix libre d'une religion par la raison de chaque homme. « Il est libre à chaque homme d'embrasser et de professer la religion qu'il aura réputée vraie d'après la lumière de la raison » (proposition condamnée), car « les hommes peuvent trouver le chemin du salut éternel et obtenir ce salut éternel dans le culte de n'importe quelle religion » (proposition condamnée). Ou encore : « L'Église n'a pas le pouvoir de définir dogmatiquement que la religion de l'Eglise catholique est la seule vraie religion » (proposition condamnée).

- Le *Syllabus* condamne d'avance la séparation de l'Église et de l'État et l'abolition du Concordat (1905) : « Il appartient au pouvoir civil de définir quels sont les droits de l'Église et les limites dans lesquelles elle peut les exercer », ou encore « L'Église doit être séparée de l'État, et l'État séparé de l'Église ». Au demeurant « il n'est plus utile que la religion catholique soit considérée comme l'unique religion de l'État, à l'exclusion de tous les autres cultes », et ce d'autant plus que « les lois de la morale n'ont pas besoin de la sanction divine ».

La dénonciation des franc-maçonneries

De ce point de vue, il est intéressant de connaître les critiques adressées par l'Église aux franc-maçonneries ; on y retrouve le même refus des principes de l'humanisme. Déjà on sait qu'au XIX^e siècle le Grand Orient a abandonné la référence au Grand Architecte. On peut retenir trois griefs :

- Il est reproché à la franc-maçonnerie de ne voir dans la doctrine religieuse qu'une contrainte illégitime imposée d'autorité à la liberté de l'homme, et de considérer qu'il n'y a pas de Vérité doctrinale.

- En conséquence, la franc-maçonnerie qui met toutes les religions sur le même plan enseigne la tolérance et le relativisme doctrinal ; il n'est pas de règle morale d'essence divine et intangible. « La morale doit évoluer au gré du consensus des sociétés. »

- Enfin la franc-maçonnerie refuse évidemment tout magistère clérical « instrument de la contrainte sur la raison de chacun »⁷⁰.

L'abbé Mugnier

Il y a pourtant des franges non négligeables de catholiques qui déplorent cette situation ; l'abbé Mugnier en est un excellent exemple.

Ce « bon prêtre », qui n'est pas seulement « le confesseur des duchesses », a pleinement conscience de la gravité de ce conflit qu'il déplore. Il est écartelé entre son statut de prêtre catholique et la fascination que l'univers humaniste des Lumières exerce sur son esprit. Il déplore « l'isolement du sacerdoce » et l'absence de prêtre aux obsèques de Victor Hugo. « Je suis plus que jamais désolé de l'incroyable rupture qui s'est faite entre les républicains intelligents et nous [*écrit en 1880*]. Pourquoi n'avons-nous pas tenté de nous rapprocher de ces hommes si admirablement doués, qui se déclarent aujourd'hui par la parole ou par la plume nos irréconciliables ennemis ? Depuis quatre-vingts ans surtout, tout prêtre français conjugue, à tous les temps et à tous les modes, le verbe *souffrir*. » « Nous prêtres, nous clergé, nous Eglise, nous sommes bien en dehors de tout ce qui se fait, dans la société, de littéraire et de poétique et d'artistique. » Il n'aime guère ses supérieurs, qu'il juge trop administratifs. Après avoir entendu le cardinal Guibert : « Pas une idée hardie ne sortira de cette hiérarchie pressée et, je crois, décidément fermée à toute idée nouvelle. On ne pense plus. On n'imagine plus ». Il écrit même qu'« il n'y a pas de place pour les prêtres républicains dans l'Eglise de France, telle que *l'Univers* l'a

⁷⁰ Dominique Rey, évêque de Fréjus-Toulon.

défigurée ». A Sainte-Clotilde lors des expulsions de 1906, « au fond de tout cela, le désir de balayer la République au profit du roi »⁷¹.

Il n'approuve pas l'orientation spirituelle, dévotieuse et affective, prise par l'Église du XIX^e siècle. Il est à la Trappe : « Dans ma chambre, outre le crucifix, deux images, celle du Sacré-Cœur de Jésus et celle de "l'intérieur de Marie" ». En 1906 : « ... Et les dévots qui croyaient qu'avec des communions et des chemins de croix on transformait le suffrage universel ! ». À une spiritualité qu'il juge excessive il préférerait plus d'intellectualité, plus d'échos de l'apport des Lumières, plus d'humanisme peut-être. Ni retiré dans le spirituel comme le voudrait l'anthropologie catholique du temps, ni exclusivement intellectuel comme les héritiers des Lumières, il estime que « la politique, c'est de donner du pain à ceux qui n'en ont pas », et que « la religion chrétienne est tendresse et pardon ».

Mais tout cela est écrit dans un journal intime...

Conclusion : la laïcité « à la française » et l'humanisme triomphant

On peut ainsi considérer qu'au XIX^e siècle, et au moins en France, deux anthropologies principales se sont opposées, une anthropologie laïque héritière de l'humanisme des Lumières qui s'impose largement, et en réponse polémique une anthropologie catholique qui cherche, par-dessus la tourmente révolutionnaire, à se réaffirmer conformément aux principes du concile de Trente. Récemment encore Paul Gourdeau⁷² a pu écrire : « Le combat qui se livre actuellement repose sur l'équilibre de deux cultures : l'une fondée sur l'Évangile et l'autre sur la tradition historique d'un humanisme républicain. Et ces deux cultures sont fondamentalement opposées : ou la vérité est révélée et intangible d'un Dieu à l'origine de toute chose, ou elle trouve son fondement dans les constructions de l'Homme toujours remises en question parce que perfectibles à l'infini »⁷³.

⁷¹ *Journal*, p. 48, 15, 73, 33, 34, 37, 46, 156 *resp.* ; voir aussi p. 266, 280 (« il semble que la morale fasse faillite »), 293, 322 (« Au point de vue social, j'ai vu, depuis que je suis prêtre, toutes les manifestations de la haine : haine de la République, haine des curés et des congrégations, haine des juifs, haine de Dreyfus, haine des Allemands. Et jamais je n'ai entendu de grande voix s'élever au sein de l'Église pour éteindre ces feux », 18 décembre 1917), 333, 359, 403.

⁷² Ancien grand maître du Grand Orient de France.

⁷³ M. Gounelle donne cette interprétation théologique qui rappelle l'existence d'une troisième voie, restée discrète en France : « En 1897, le théologien protestant français Auguste Sabatier donne la conférence d'ouverture au Congrès des sciences religieuses de Stockholm. Thème de cette conférence : *La religion et la culture moderne*. Sabatier explique que la culture moderne tend à l'autonomie (l'homme se suffisant à lui-même, ce que vous appelez l'humanisme), la religion traditionnelle à l'hétéronomie (dépendance d'une transcendance que médiatisent la hiérarchie cléricale en catholicisme, le texte biblique considéré comme inerrant en protestantisme). Il pense qu'entre une autonomie totale et une hétéronomie absolue, la *théonomie* représente la solution chrétienne, la théonomie étant la rencontre d'une parole qui vient du dehors (la seule que veut connaître l'hétéronomie) avec une parole que nous portons en nous (la seule que veut connaître l'autonomie) - ce qui correspond à la perspective que j'ai développée dans ma communication à l'Académie sur "Le christianisme, secte ou sagesse" ».

« Un peu plus tard, Sabatier publiait un livre intitulé *Les Religions d'autorité et la Religion de l'Esprit*, où il oppose les orthodoxies catholiques et protestantes (religions, au pluriel, d'autorité) non pas au rationalisme humaniste mais à l'évangile, religion (au singulier) de l'Esprit.

« Il y a incontestablement un affrontement entre autonomie et hétéronomie au dix-neuvième siècle. Toutefois, il y a aussi très fortement, et sans doute plus clairement dans les pays anglo-saxons et germaniques que dans les pays latins, la recherche et l'émergence de pensées de la théonomie. Si je racontais le dix-neuvième, c'est sur cela que je mettrais l'accent : l'affrontement entre une autonomie totale et une hétéronomie absolue enferme dans une antinomie au sens kantien où chacun a tort et où on s'enferme dans une impasse, ou, plus exactement, dans une aporie » (M. Gounelle).

A la fin du XIX^e siècle l'anthropologie humaniste des Lumières est sortie victorieuse de ce combat, avec l'anticléricalisme militant et l'éviction du clergé et de la religion hors de toutes les institutions, la Séparation de l'Église et de l'Etat, et en général la promotion optimiste de la Raison, de la Science et du Progrès. Déjà pour Victor Cousin le professeur de philosophie devrait être « un fonctionnaire de l'ordre moral », et Renouvier en 1872 voudrait que fût transférée à l'État la « charge d'âmes » qui fut celle de l'Église. L'enseignement de la philosophie est intégré aux programmes des lycées. Les buts de l'humanisme français semblent alors atteints.

La loi de séparation consolide la laïcité « à la française », dont on comprend les perspectives polémiques. S'opposent « les deux France », la France cléricale et la France républicaine et laïque, bien symbolisées par Jeanne d'Arc laïque et par sainte Jeanne d'Arc. L'identité française est pour longtemps fondée sur ces deux anthropologies.

VI Au XX^e siècle Contradictions et remises en cause de l'humanisme

Parler de l'humanisme au XX^e siècle est une tâche malaisée, et on voudra bien excuser les limites des pages qui suivent.

Dans les années qui précèdent la guerre de 1914-1918, l'humanisme triomphant apparaît, conflictuellement avec le catholicisme tridentin ressuscité après la Révolution, comme l'idéal des grands siècles de l'Europe conquérante, XVI^e-XIX^e siècles. Mais au XX^e siècle se produit une véritable révolution qui ruine non l'humanisme des Lumières lui-même, mais plusieurs de ses fondements : c'est en effet *l'homme* même qui est récusé par les sciences humaines, et d'une façon générale, par tous les antihumanismes du XX^e siècle, qui rejettent l'héritage des Lumières, la Raison, le progrès et même l'aspiration au bonheur. Certes quelques héritiers maintiennent les positions traditionnelles, mais ils sont rares, et quel sens donner alors à l'humanisme ?

La crise de l'humanisme ; les catastrophes du XX^e siècle

Il y a toujours eu des refus de l'humanisme, comme dans les *Œuvres* de Chénier, ou chez J. de Maistre au début du XIX^e siècle. Mais le XX^e siècle a terriblement lézardé la belle façade de la pensée humaniste en développant des analyses étrangères ou contraires à ce qui n'apparaît souvent, au moins sous les formes héritées des Lumières, que comme le rêve ou l'utopie humaniste.

Après les tueries de la guerre de 1914-1918, après les camps de concentration hitlériens et staliniens, après tant de génocides, comment croire au pouvoir absolu de la Raison, au Progrès, aux avancées parallèles de la science et de la Vertu, au bonheur sur terre que promettaient les Lumières du XVIII^e et les idéologies du XIX^e siècles ? « On ne peut plus parler de l'humanisme comme d'une évidence. » Le bel idéal n'est plus que désenchantement, désillusion, avec le doute porté sur la technique, l'optimisme, le progrès.

Dans les années 1930-1940, un bon témoin de ce malheureux constat d'échec est Stefan Zweig, juif autrichien attaché aux valeurs de l'humanisme, qui se donne la mort en 1942 par désespoir devant l'évolution de la civilisation européenne. Et certes le succès du nazisme et l'annexion de l'Autriche sont la cause immédiate de son geste, mais ses lettres, notamment celles qu'il envoie à Romain Rolland, montrent à quel point cet héritier des Lumières, ce « chroniqueur de l'âge d'or de l'Europe », meurt « tourné avec nostalgie vers un dix-neuvième siècle dont il ne reste presque rien ».

« Je suis comme vous totalement désespéré. Notre monde est détruit ». « Je suis heureux de pouvoir sortir d'un monde devenu cruel et fou ». Les fondements mêmes de l'humanisme se sont effondrés : « Quand on regarde ce monde, on frémit sur l'inutilité de la raison »⁷⁴. Dès 1954, S. de Beauvoir écrivait que son personnage « opposait au vieil humanisme qui avait été le sien un humanisme neuf, plus réaliste, plus pessimiste, qui faisait une large place à la violence, et presque aucune aux idées de justice, de liberté, de vérité... »⁷⁵.

Après la guerre : l'échec des humanismes existentialiste, marxiste, personnaliste

Pourtant, comme en tous domaines on croit que la guerre n'aura été sur le plan intellectuel qu'une parenthèse et qu'on peut reprendre les problématiques de l'avant-guerre, et jusque dans les années 1950 l'humanisme semble rester l'idéal de l'ensemble de l'*intelligentsia*. L'existentialisme, le marxisme avec son idéal de justice, de fraternité, de bonheur sur terre, enfin le personnalisme proche du christianisme se réclament de l'humanisme. Leurs partisans croient encore en l'homme, qu'il s'agit de promouvoir, de refonder, de reconstruire. Mais très vite l'humanisme classique s'effondre. Le terme même perd de sa signification.

- L'humanisme existentialiste

Selon les existentialistes, l'homme ne se fonde pas sur une nature humaine existant par elle-même ; il n'est pas non plus déterminé par quelque doctrine théologique, philosophique ou morale que ce soit ; il n'est *rien*. Il forme lui-même l'essence de sa vie par les actes qu'il accomplit - « l'existence précède l'essence ». Dans un monde absurde, par son *engagement* l'homme construit alors lui-même ses actes, son destin et des valeurs dont il est pleinement responsable ; il édifie librement un monde nouveau : « L'homme est l'être dont l'apparition fait qu'un monde existe »⁷⁶. « L'existentialisme est un humanisme ». « L'homme est condamné à être libre » : c'est en cela que réside la dignité de l'homme, et c'est en ce qu'il fait confiance à la liberté humaine sens que l'existentialisme est un humanisme. En conséquence, Sartre rejette la notion hégélienne du *sens de l'Histoire* : la liberté de l'homme empêche qu'il puisse prédire l'avenir, et Sartre rejette les « lendemains qui chantent » des marxistes.

Mais le soupçon ruine ces analyses. Le communiste Jean Kanapa publie en 1947 *L'existentialisme n'est pas un humanisme*. En 1963, dans *La Force des choses* S. de Beauvoir écrit : « L'existentialisme est-il un humanisme ? »

- L'humanisme marxiste

Le matérialisme historique est une conception scientifique de l'histoire. C'est une philosophie « qui a fait passer la philosophie de l'état d'idéologie à l'état de discipline scientifique ».

« Le matérialisme dialectique garde bien quelque chose d'une philosophie. On l'a longtemps interprété comme un nouvel humanisme, établissant que les lois économiques sont certes réelles, mais qu'elles valent seulement à l'intérieur d'un certain système, qui n'a rien d'éternel. C'est l'homme en définitive qui fait son histoire, dans des conditions données, et il lui appartient de se réaliser pleinement en devenant le maître de son économie même. Car les lois économiques en définitive ne sont pas des choses, mais des rapports humains et, en transformant les relations des hommes, on produit un nouveau système, où régneront d'autres lois subordonnées à l'homme. Ainsi Gramsci affirmait que le marxisme est "un humanisme et un historicisme absolus" » (Jean Lacroix).

⁷⁴ *Correspondance 1932 1942*, Grasset, 2008, *resp.* p. 418, 427, 111 avec renvoi à Erasme « qui se dresse résolument contre tout fanatisme, contre toute tentative pour soumettre la pensée à une norme », 123 - voir aussi p. 267, 332.

⁷⁵ *Les Mandarins*, p. 470.

⁷⁶ Sartre, *Situations I*, 1947, p. 334.

En 1840-42, Marx professe un humanisme rationaliste libéral et en 1842-45 un humanisme communautaire. Les écrits du premier Marx conservent des aspects hérités de l'humanisme – ainsi du constat de la dignité humaine qui est refusée au prolétariat. Hostile à la religion tenue pour aliénante (héritage des Lumières), l'humanisme marxiste entend délivrer l'homme des pouvoirs qui l'asservissent. Mais par la suite, pas plus que pour Sartre et comme dans la plupart des idéologies contemporaines, pour Marx il n'est pas d'essence ou de nature humaine avant l'action de l'homme. Il n'est pas de concept d'homme en soi : « La vie détermine la conscience ».

Marx reproche à l'humanisme d'ignorer les dimensions économique, politique et idéologique : l'homme est dans une société faite des rapports sociaux et des rapports avec les choses ; il n'a de sens que comme porteur de fonctions économiques, et c'est le travail qui donne naissance à l'homme, fruit des rapports de production, lutte des classes, rapports juridiques, politiques, idéologiques. L'homme marxiste se fait lui-même à travers l'histoire, qui réalise son humanité en dominant l'ensemble de ses rapports sociaux grâce à l'élimination de la violence, par la collectivisation des moyens de production, par la société sans classes et par la dictature du prolétariat. Enfin le marxisme affirme relever de la science. C'est par là que l'homme peut donner à la nature un visage humain.

Le communisme et les collectivismes pensent non l'individu ou la personne mais l'homme en groupe, en collectivité, et dans l'humanisme ils dénoncent en arrière-plan l'antique volonté chrétienne de « faire son salut » isolément. Les perspectives marxistes et collectivistes reprochent à l'humanisme ses perspectives individualistes. L'humanisme prône une liberté individuelle jugée peu compatible avec les perspectives marxistes.

Mais les aspects de l'humanisme qu'on retrouve dans cette idéologie sont critiqués. Ainsi de l'idée que l'Histoire a un sens, et du messianisme latent hérité du judéo-christianisme. Est refusé le moralisme selon lequel il n'existe qu'une forme du bien, le salut par la dictature du prolétariat. Le support scientifique que revendique le marxisme n'apparaît guère dans le stalinisme qui le met en œuvre. La vision humaniste marxiste est jugée morale, idéologique, elle est tenue pour une survivance et souvent récusée.

- L'humanisme personnaliste

Le personnalisme d'Emmanuel Mounier et de la revue *Esprit*, personnalisme communautaire, a tenté une démarche entre le capitalisme libéral et le marxisme, selon une vision humaniste des rapports sociaux fondée sur la dignité de la personne, la responsabilité et la solidarité.

La notion de *personne* fonde l'originalité du personnalisme. La personne n'est pas un objet ; « elle est même ce qui dans chaque homme ne peut être traité comme un objet ». Les personnalistes affirment le primat de la personne sur toutes les contraintes qui l'oppriment, « primat du travail sur le capital, de la responsabilité sur l'appareil anonyme, du service social sur le profit ». Selon Emmanuel Mounier, peut être dite *personnaliste* « toute doctrine, toute civilisation affirmant le primat de la personne humaine sur les nécessités matérielles et sur les appareils collectifs qui soutiennent son développement » ; il s'oppose tout autant à l'individualisme matérialiste qu'à l'étatisme marxiste ou fasciste. Le but de la société est l'épanouissement moral et intellectuel de la personne humaine.

Le personnalisme est moins une idéologie qu'une attitude et une philosophie de l'existence. « *Personnalisme* n'est pour nous qu'un mot de passe significatif, une désignation collective commode pour des doctrines diverses »⁷⁷. Il se veut un humanisme renouvelé, et E. Mounier souhaite que les hommes « refassent la Renaissance » et qu'ils recherchent la réalisation d'une humanité et d'un ordre social au service de la personne.

Ce courant d'idées se veut profondément humaniste, mais avec d'importants correctifs. « Philosophie sans frontière, le personnalisme se présente plus que jamais comme le socle de l'humanisme du XXI^e siècle, corrigeant les dérives de l'individualisme issu des Lumières et s'opposant

⁷⁷ Mounier, *Manifeste du Personnalisme*, p. 7.

de toute sa force d'humanisme radical aux grands impersonnalismes du XX^e siècle : l'impersonnalisme des idéologies de la modernité, l'impersonnalisme du marché délié de l'exigence éthique, l'impersonnalisme d'une bureaucratie aveugle face aux visages, l'impersonnalisme des racismes et des nationalismes. C'est une philosophie qui porte sur un sujet humain qui existe par les autres quand il vit pour les autres, dans la générosité d'engagements librement consentis et de responsabilités librement assumées »⁷⁸. De plus, le personnelisme récuse deux points fondamentaux de l'humanisme traditionnel : l'individualisme (comme toutes les philosophies de l'après-guerre, et comme il le fait aussi du communautarisme), et le thème d'une nature humaine éternelle et universelle.

« Poser le personnelisme comme antithèse de l'individualisme ne signifie pas que l'on conçoive l'homme comme fondu dans le groupe. Le personnelisme n'est pas un communautarisme. Nous demeurons singuliers, différents et séparés, mais nous nous parlons et c'est là l'extraordinaire de l'humain. » Emmanuel Mounier écrit que « l'épanouissement de la personne implique comme une désappropriation de soi et de ses biens qui dépoliarise l'égoïsme ». Le personnelisme refuse aussi l'idée d'une nature immuable. « Il y a [dans l'humanisme] une conception figée de la nature humaine qui n'est pas celle qu'adopte le personnelisme. Pour celui-ci, l'homme n'est pas fait. Nous ne naissons pas homme accompli, "tout fait", nous avons à le devenir les uns par les autres, tout au long de notre vie. »

*

Ces trois idéologies ont en commun de vouloir reconnaître « l'homme mesure de toutes choses » et lui donner un solide fondement : l'engagement de l'existentialisme, l'homme marxiste fruit des rapports de production, la dignité de la personne dans le personnelisme.

Les critiques formulées contre l'humanisme

En fait, l'humanisme est rejeté pour de nombreuses raisons, raisons de fond, conjoncturelles ou philosophiques. *Le sujet libre, l'objet vrai* apparaît de plus en plus impertinent. Pour l'essentiel, les critiques venues des sciences humaines ont été reçues ; avec ses supports philosophiques, le vieil humanisme en a perdu de sa crédibilité, et si de nos jours les sciences humaines n'ont plus l'audience qu'elles avaient il y a quelques décennies, il reste que l'humanisme a perdu le sens qu'il avait autrefois.

Le refus des influences chrétiennes

Il est d'abord reproché à l'humanisme de n'être, sur bien des points, qu'un christianisme retourné ».

- Le pilier même de l'humanisme, la promotion de l'homme, a été dénoncé par les sciences humaines comme étant un héritage du christianisme en ce que l'homme reste au centre du monde, et que par laïcisation l'humanisme transfère à cet homme le primat antérieurement reconnu à Dieu. La domination d'esprit judéo-chrétien de l'homme sur le monde est formellement rejetée. Contrairement aux enseignements de la Bible, pour l'humanisme le monde n'a pas été créé pour l'homme qui, comme dans les antiques théories de l'Âme du monde, n'en est qu'un élément. Il n'y a plus d'éternel ni d'universel. C'est pourquoi dès 1852 Proudhon peut écrire : « Il m'est impossible, plus j'y pense, de souscrire à cette déification de notre espèce [...] qui sous le nom d'*humanisme* réhabilitant et consacrant le mysticisme, ramène dans la science le préjugé... »⁷⁹.

- Pour le christianisme, le monde n'est pas sans signification. Il va d'une Création à des fins dernières, il est orienté et finalisé, et la stricte théologie augustinienne enseigne même à retrouver dans l'histoire *le doigt de Dieu*. Les détracteurs de l'humanisme en récusent alors le christianisme latent lorsqu'ils retrouvent cette orientation dans la marche vers le Progrès, progrès scientifique et moral, et

⁷⁸ *Les Cahiers de l'Atelier du Personnelisme*, n°18, mai 2001.

⁷⁹ P.-J. Proudhon, *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère*, dans *Œuvres choisies*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 243-244.

dans un salut final. Pour eux, il n'est pas d'orientation des temps, qui sont à construire sans qu'on en connaisse la suite et moins encore l'achèvement – le Progrès reste flou, comparé aux fins dernières. Ces remises en cause renvoient au refus d'un Homme qui serait responsable en face de Dieu : on affirme désormais le relativisme, l'errance dans le monde, une responsabilité devant soi-même et le groupe, mais certainement pas au sein d'une société rendant compte à Dieu. Il n'y a ni Dieu, ni nature humaine.

- Enfin on a reproché à l'humanisme ses prétentions universelles, reprises du catholicisme issu du concile de Trente. Aux XVI^e et XVII^e siècles en effet, le catholicisme tridentin a prétendu offrir à l'univers des réponses définitives en tous domaines et valables en tous temps et en tous lieux – il a été totalitaire et à aspirations autarciques. On retrouve cet aspect dans l'humanisme, et ses détracteurs le lui ont reproché. Tocqueville a pu écrire cette phrase ambiguë : nous sommes les seuls à vouloir « introduire dans le monde de nouveaux principes applicables à tous les peuples et destinés à renouveler la face entière des affaires humaines ».

L'humanisme apparaît alors comme totalitaire, nanti d'une conception de la nature humaine refusant l'évolution et l'histoire, pétri de bonne conscience et européocentrique. Il peut paraître en opposition avec l'historicisme, l'évolutionnisme et le relativisme ; il tend à réifier l'homme, alors qu'il n'y a plus de base ontologique supportant la notion d'homme, plus de stabilité nécessaire pour l'humanisme.

Le refus d'une nature humaine éternelle et universelle, et la mort du sujet

Autre critique fondamentale, le refus d'une nature humaine éternelle et universelle, et de l'homme comme sujet, cet homme « mesure de toute chose » qui dès les débuts a été la raison d'être de l'humanisme.

Tout au long de l'histoire de l'humanisme il y a comme une lutte entre les humanistes pour qui il existe une nature humaine identique et unique dans le temps et dans l'espace, et ceux qui la refusent au bénéfice d'une culture qui, elle, est ouverte au changement, évolutive et historique. Ainsi des analyses humanistes de Pic de la Mirandole reprises par Montaigne, qui placent « la dignité humaine dans un pouvoir illimité de métamorphose »⁸⁰ et qui sont les seules à « dégager une dignité inhérente à tout homme, sans exclusive ». Montaigne ne croit guère à une « nature humaine », à un homme éternel, parce que la nature suppose une stabilité que Montaigne ne reconnaît pas : « Je peins le passage », et J. de Maistre écrit sur le mode ironique : « L'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ». Cette « religion de l'homme », cette « nature humaine », cet « homme éternel » qui supporte tout le premier humanisme, Gide lui non plus n'y croit guère, mais plutôt à « la non-stabilité de la personnalité humaine qui n'est [souligné dans le texte] jamais et ne prend conscience d'elle-même que dans un insaisissable devenir »⁸¹.

À la lumière des sciences humaines aussi, au XX^e siècle cette confiance en une nature humaine universelle, indépendante des temps et des espaces, a été ruinée. Alors que toute la pensée humaniste repose sur une conception cartésienne de l'homme fondée sur la raison et la conscience claire et sur une « subjectivité personnelle », les structures inconscientes qu'affirme la psychanalyse et qui fonctionnent en l'homme à son insu rendent cette conception indéfendable. Il n'est pas d'homme, il est inachevé, en construction, en métamorphose. Les sciences humaines ont refusé l'idée toute spéculative d'un Homme qui serait autre que ce que sont les hommes dans leur diversité selon les cultures qui sont les leurs. Il n'y a pas d'« image de l'homme qui soit la même pour tous les hommes »⁸². Il n'existe pas un « homme » autre que ce qu'il apparaît dans la diversité des individus. En un sens, c'est à son insu qu'existe l'homme, et la vision que l'humanisme a d'une nature humaine qui se

⁸⁰ C. Bouriau, p. 8 et 10.

⁸¹ Gide, préface aux *Pages choisies de Montaigne*.

⁸² M. Castillo.

retrouverait en tout homme n'est qu'une illusion, une idée. On assiste à « la mise à l'écart du sens vécu et la dissolution de l'homme »⁸³, à « la mort de l'homme » - peut-être plus justement « du sujet » -, après la mort de Dieu. Claude Lévi-Strauss écrit : « Le but des sciences humaines n'est pas de constituer l'homme, mais de le dissoudre ». L'homme a découvert qu'il n'est « ni au centre de la création, ni au milieu de l'espace, ni peut-être au sommet et à la fin dernière de la vie »⁸⁴. Il n'y a plus de vision globale du monde ni de l'individu, mais des approches parcellaires et distinctes, ce qui fonde la spécialisation des diverses sciences et de la médecine (et la ruine de l'ancienne alliance de l'humanisme et de la médecine). Il faut reconnaître la défiance exprimée à l'égard de l'homme. Dès lors il est reproché à l'humanisme qui tend toujours à privilégier la question du *sujet* de reposer sur une illusion : les sciences humaines ruinent la base même de l'humanisme en affirmant « l'effacement du sujet dans la philosophie contemporaine »⁸⁵.

*

On peut ajouter qu'aujourd'hui la bioéthique elle-même semble parfois remettre en cause la notion de *personne*, jugée insuffisante. Si par personne il faut entendre l'individu conscient, rationnel et capable de choix, cette notion convient-elle pour les embryons, les malades dans le coma, les handicapés mentaux sévères ? Faut-il identifier personne et être humain ?

Cela dit, se libérer de la nature par la culture n'est pas toujours possible. En 1968, un défilé de femmes était précédé d'une banderole portant « A bas les menstrues ». À côté des perspectives du moment en gynécologie, on pourra voir là la forme extrême d'un humanisme, celui qui à l'appui sur la nature prétend substituer l'appui sur la culture, une volonté de se définir à soi-même son anthropologie. Mais cette ambition a ses limites.

De l'individu humaniste à l'homme

On considère généralement que sur un point important les Lumières se distinguent des principes humanistes, en ce qu'elles considèrent l'individu en société alors que les humanistes voient plutôt l'individu lui-même (à l'instar du christianisme du XVII^e siècle – « la seule affaire que j'aie en ce monde, qui est de faire *mon* salut », pour reprendre une expression de P. Nicole). Pourtant les perspectives des Lumières sont souvent individualistes : elles enseignent que chaque individu (et non chaque personne) peut définir, créer et conduire son existence.

Tous les mouvements du XX^e siècle, en particulier le communisme et le personnalisme, insistent sur l'insuffisance de cet idéal humaniste individualiste. C'est ainsi que dans un article de Dominique Rousseau concernant A. Camus intitulé *Je me révolte, donc NOUS sommes*, on peut lire ces lignes qui reprennent certains des idéaux de ce nouvel humanisme : « Pas "Je me révolte, donc je suis", mais "Je me révolte, donc nous sommes". Tout Camus est là, le Méditerranéen, le libertaire, l'humaniste, l'homme qui, pour être homme, refuse Dieu et cherche l'étranger, la solidarité des hommes, la vie heureuse ici-bas »⁸⁶.

Ce refus de *l'individu* se complète d'un élargissement à *l'homme*. « L'individu, c'est une limitation, un repli sur soi-même, une perte de sens. L'homme, c'est l'extension de l'être jusqu'aux confins du monde »⁸⁷. Cette évolution se retrouve dans la définition, qui n'est pas neutre, du *Trésor de la langue française* : l'humanisme est l'« attitude philosophique qui tient l'homme pour la valeur suprême et revendique pour chaque homme la possibilité d'épanouir librement son humanité, ses facultés proprement humaines ». Et Saint-Exupéry en fait même une des missions principales de l'humanisme : « L'humanisme s'est donné pour mission exclusive d'éclairer et de perpétuer la primauté de l'homme

⁸³ M. Dufrenne.

⁸⁴ Michel Foucault.

⁸⁵ Gérard Granel, *Concilium*, 86.

⁸⁶ *Midi Libre*, janvier 2010.

⁸⁷ Dominique Fernandez.

sur l'individu. L'humanisme a prêché l'homme »⁸⁸. C'est une des significations de la formule « les droits de l'homme ».

Le soupçon porté sur la science et peut-être sur la connaissance : quel accès à la « vérité » ?

L'image d'une raison forte de certitudes, autonome et puissante, s'effrite peu à peu, et la pensée contemporaine ne lui accorde plus la même confiance. La suspicion à l'encontre de la raison se reporte sur les acquis de la science et de la connaissance. On a reproché à l'humanisme du XIX^e siècle de ne s'intéresser qu'aux « humanités », aux Belles-Lettres – le terme lui-même est proche des *litteræ humaniores* substituées aux *litteræ sacræ* -, aux enseignements de latin et de grec et à la culture dite classique ; l'humanisme est-il réservé aux littéraires ? Les autres sociétés ne sont-elles pas *humaines* ? Et quelle place reconnaître aux sciences ? Arago répondait déjà à Lamartine déplorant la trop grande place des mathématiques et des sciences dans l'éducation : « Ce n'est pas avec des paroles qu'on fait du sucre de betterave, ni avec des alexandrins qu'on extrait de la soude du sel marin ». Ces critiques portent leur fruit : la prépondérance longtemps reconnue aux lettres, et en histoire à la chronologie, a été largement remise en cause ; dans les années 1970, on assiste à l'effondrement concomitant et de l'humanisme et des études de lettres classiques, et on ne peut plus aujourd'hui dans les lycées apprendre à la fois le latin **et** le grec, ce qui met en péril l'héritage culturel humaniste.

Sur un plan plus général, on se demande si la dignité de l'homme et si l'accès à l'humanisme passent nécessairement par la connaissance et par la culture. Ceux qui n'y accèdent pas seraient-ils hors du champ de l'humanisme, et ne peuvent-ils pas être des hommes complets ?

Bref, le philosophe estime aujourd'hui que la vérité ne peut être approchée que peu à peu, et qu'on ne peut envisager de la connaître entièrement. Depuis lors, les termes de *positivisme* et de *scientisme* ont une coloration facilement péjorative.

Refus de la confiance en un progrès en vertu parallèle à un progrès en science

« Les progrès de la vertu sont toujours accompagnés de ceux des Lumières », « le perfectionnement de l'espèce humaine doit être regardé comme susceptible d'un progrès indéfini » : la pensée des Lumières, profondément humaniste par son optimisme et sa confiance en l'homme, et qui enseigne le changement, l'histoire et le Progrès, croyait au caractère automatique du Progrès, et voulait qu'en parallèle au progrès en science se fasse le progrès moral en vertu. Mais les malheurs du XX^e siècle ont ruiné cet autre thème optimiste des Lumières. D'une part, le Progrès n'est pas automatique et il exige une lutte constante ; et de l'autre, comment accepter aujourd'hui l'idée que la conscience évolue parallèlement à la science ?

Par ailleurs, certes la recherche scientifique doit garder sa liberté sans nécessairement s'inquiéter de ses applications. Mais que penser d'une science qui se prend elle-même pour but dans une recherche ininterrompue de nouvelles connaissances sans lien avec la conscience ? Que faire si la science divorce de la conscience et de la morale ? Humanisme, science et morale (ou éthique) ne forment plus aujourd'hui un ensemble homogène.

La conviction selon laquelle le progrès humain est inéluctable apparaît ainsi comme une croyance naïve, et les détracteurs de l'humanisme ne croient guère à la marche vers le Progrès, progrès scientifique et moral.

⁸⁸ *Pilote de guerre*, 1942, p. 377.

Considérations politiques. Refus de l'ethnocentrisme européen et bourgeois

Il a été porté à l'humanisme des coups plus politiques. Les critiques dénoncent son ethnocentrisme européen, son bourgeoisisme, le totalitarisme de ses prétentions universelles.

Depuis les années 1950, on dénonce dans l'humanisme « un serviteur hypocrite de l'ordre bourgeois », et même d'une bourgeoisie éclairée, et l'humanisme n'est plus qu'« un culte archaïque »⁸⁹. Certains de ses détracteurs n'y voient même qu'un système pour une élite d'intellectuels. En quoi s'adresse-t-il au peuple ?

Si l'on élargit les perspectives, il est reproché à l'humanisme, qui est consubstantiel à l'apogée de l'Europe allant du XVI^e au XX^e siècles, de n'avoir pas su s'élargir au reste du monde. On constate en effet que l'humanisme, et même l'humanisme des Lumières, n'ont été reçus qu'en Europe occidentale, et on s'est demandé pourquoi, en dépit des déclarations de principe, les Lumières et l'humanisme sont si difficilement exportables. Hors de l'Occident, il n'a eu guère d'écho. Ces liens étroits avec l'Europe et avec l'Occident font que ses valeurs en apparaissent comme inséparables. Le réveil et l'expansion de l'Islam soulèvent aujourd'hui (2010) des questions nouvelles et difficiles.

Il apparaît alors que l'humanisme, en particulier avec ses côtés discrètement mystiques, tend à sacraliser une conception occidentale de l'homme. Selon Pierre Magnard, les échecs prêtés à l'Espagne face aux musulmans et aux juifs seraient des échecs de l'humanisme, « au point que l'on est en droit de se demander si [l'humanisme], à vouloir recentrer le monde sur l'homme, c'est-à-dire sur un homme d'une culture donnée, ne suscite pas aussitôt un antihumanisme propre à en contester les bornages ». « La défense de l'identité humaine tournait en effet à l'ethnocentrisme, comme aujourd'hui le combat pour les droits de l'homme tourne au repli sur le communautarisme ou sur la conservation jalouse des avantages acquis »⁹⁰. Comment ignorer enfin que l'humanisme occidental a parfois pu justifier des situations scandaleuses ?

Bref, les belles perspectives héritées des Lumières finissent dans « l'épuisement de l'espérance humaniste »⁹¹, et l'humanisme traditionnel est parfois considéré comme « une illusion ou un alibi »⁹², comme il a lui-même considéré le christianisme.

VII

Quel sens l'humanisme a-t-il aujourd'hui ?

L'humanisme rationaliste a été ainsi attaqué dans ses fondements, et on constate la gravité de ces griefs. L'humanisme n'est plus celui du XVI^e siècle, ce n'est plus l'arme de combat anticatholique des siècles suivants : affadi, c'est « un terme fourre-tout »⁹³, et aujourd'hui qui ne se dit pas humaniste ? Et de l'autre côté, la confiance dans le progrès, dans le bonheur sur terre, ont perdu de leur force. *L'homme mesure de toute chose, le sujet libre, l'objet vrai* : qu'en reste-t-il ?

Au bilan, l'évolution de l'humanisme au XX^e siècle

⁸⁹ J.-M. Domenach, *Concilium* 86, « La contestation des humanismes dans la culture contemporaine », p. 17 sq.

⁹⁰ Pierre Magnard, p. 66, 67.

⁹¹ Monique Castillo.

⁹² J.-M. Domenach.

⁹³ C. Bouriau.

Il y a d'abord bien des points qui sont devenus obsolètes parce que les questions ne se posent plus. Certes fondamentalement pour l'humanisme il s'agit toujours de promouvoir l'homme. Mais la lutte menée contre un transcendant s'imposant à l'homme n'a plus guère de raison d'être : l'évolution du catholicisme invalide au moins partiellement « la négation de tout principe posé comme radicalement antérieur à l'homme et pouvant, de ce fait, faire à l'homme et au libre développement de l'homme un obstacle définitif » ; il en est de même pour tout ce qui se donne comme radicalement transcendant à l'homme : l'Être infini (théologie), le monde en soi (matérialisme) et aussi la raison de la philosophie classique⁹⁴.

S'il n'est pas mort, l'humanisme a donc perdu de sa prégnance. L'humanisme libérateur de la religion dénoncée comme illusion ou mystification est parfois tenu pour mystificateur. La culture classique, ou bourgeoise, la culture humaniste peuvent apparaître comme périmées. La signification du terme est devenue très floue.

Redéfinir l'humanisme ?

On peut retenir trois grandes orientations qui donnent aujourd'hui un sens à l'humanisme. Les trois, certes, conservent l'idéal fondamental d'un humanisme au service exclusif de l'homme. Mais l'une, venue du Québec et plus traditionnelle peut-être en dépit de ses ouvertures, maintient l'ancienne définition des Lumières. La seconde, la pensée catholique, qui s'est sensiblement rapprochée des thèses favorables à l'homme, participe à la redéfinition des conditions d'un humanisme neuf. Enfin les franc-maçonneries savent d'une part reconnaître le caractère obsolète de certains des anciens supports de l'humanisme, et de l'autre cherchent dans la modernité les voies d'un nouvel humanisme.

Une pensée humaniste traditionnelle

Le texte suivant, récemment publié au Québec et qui émane d'un groupe peu important, a été cependant retenu parce qu'il conserve les analyses humanistes traditionnelles : il souligne les distances prises par rapport à la religion ; il rattache formellement l'humanisme à la laïcité. Même s'ils insistent sur la fusion de l'homme dans la nature et le monde, les auteurs se montrent peu sensibles aux critiques adressées à l'humanisme.

« Voici l'énoncé de principes humanistes adopté par le Conseil national du Mouvement laïque québécois en novembre 2005 [...] ».

« Considérant que l'humanisme laïque est une philosophie qui recherche l'épanouissement de l'être humain en se fondant sur ses capacités intellectuelles et éthiques en dehors de toute référence surnaturelle, le Mouvement laïque québécois se définit comme une organisation humaniste et fait siens les principes suivants :

- L'humanisme affirme que les êtres humains sont responsables du sens qu'ils donnent à leur vie ;

- l'humanisme est fondé sur la compassion et l'empathie de l'être humain envers ses semblables ;

- l'humanisme vise le plein développement de chaque être humain ;

[Ces deux derniers points élargissent les perspectives de l'homme à l'humain ; les points suivants insistent sur le refus des contraintes des religions :]

- l'humanisme est l'un des fondements de la laïcité ; conséquemment, les humanistes défendent la liberté de conscience de même que la séparation du religieux et du politique ;

- les humanistes poursuivent une éthique indépendante des notions et préceptes dictés par les religions ;

[Suivent des rappels d'ordre politique et social :]

⁹⁴ F. Alquié, *Initiatiques*, avril-mai 2000, p. 6 sq.

- les humanistes soutiennent l'application des principes de la démocratie dans tous les rapports sociaux ; ils œuvrent au développement et à la défense des libertés fondamentales, de la justice et de l'équité sociale de même que pour l'élimination des discriminations ;

- les humanistes recourent à la raison et à la méthode scientifique comme guide d'action et de compréhension de la réalité ;

[Avec un élargissement universel :]

- les humanistes préconisent la résolution pacifique des conflits entre les individus, les groupes et les nations ;

- les humanistes affirment que les êtres humains font intrinsèquement partie de la nature et que leur survie, comme celles des autres formes de vie, dépend de la protection de la qualité de l'environnement »⁹⁵.

Ce texte reprend en les élargissant un peu les données héritées de l'humanisme des Lumières.

Le cas du protestantisme

Le protestantisme né à la même époque que l'humanisme a pu longtemps s'en trouver proche ou très proche. Mais depuis le temps de la laïcité triomphante des questions nouvelles se sont posées.

« Entre l'affaire Dreyfus et la loi de séparation, les protestants ont été souvent sollicités de choisir leur camp : ou entrer dans un front religieux contre la laïcité, ou s'allier avec les laïcs contre le catholicisme. S'il y a parmi eux des partisans de l'une et l'autre solution (ainsi d'un côté, Guizot favorable à une alliance avec le catholicisme, de l'autre côté Réville et Coquerel favorables à la laïcité), la réponse majoritaire (C. Wagner, A.N. Bertrand, M. Boegner) a été de dire : nous refusons cette logique du "bloc contre bloc", nous voulons être à la fois humanistes et chrétiens, laïcs et religieux, nous voulons appartenir à la fois à la République et à l'Église ; et beaucoup estiment que leur position est partagée par beaucoup de gens en dehors du protestantisme »⁹⁶. Quoi qu'il en soit, la loi de 1905 a été

⁹⁵ Cité laïque, n° 5.

⁹⁶ M. Gounelle.

« En 1897, le théologien protestant français Auguste Sabatier donne la conférence d'ouverture au Congrès des sciences religieuses de Stockholm. Thème de cette conférence : *La religion et la culture moderne*. Sabatier explique que la culture moderne tend à l'autonomie (l'homme se suffisant à lui-même, ce que vous appelez l'humanisme), la religion traditionnelle à l'hétéronomie (dépendance d'une transcendance que médiatisent la hiérarchie cléricale en catholicisme, le texte biblique considéré comme inerrant en protestantisme). Il pense qu'entre une autonomie totale et une hétéronomie absolue, la théonomie représente la solution chrétienne, la théonomie étant la rencontre d'une parole qui vient du dehors (la seule que veut connaître l'hétéronomie) avec une parole que nous portons en nous (la seule que veut connaître l'autonomie) - ce qui correspond à la perspective que j'ai développée dans ma communication à l'Académie sur "Le christianisme secte ou sagesse".

« Un peu plus tard, Sabatier publiait un livre intitulé *Les Religions d'autorité et la Religion de l'Esprit*, où il oppose les orthodoxies catholiques et protestantes (religions, au pluriel, d'autorité) non pas au rationalisme humaniste mais à l'évangile, religion (au singulier) de l'Esprit.

« Il y a incontestablement un affrontement entre autonomie et hétéronomie au dix-neuvième siècle. Toutefois, il y a aussi très fortement, et sans doute plus clairement dans les pays anglo-saxons et germaniques que dans les pays latins, la recherche et l'émergence de pensées de la théonomie. Si je racontais le dix-neuvième, c'est sur cela que je mettrais l'accent : l'affrontement entre une autonomie totale et une hétéronomie absolue enferme dans une antinomie au sens kantien où chacun a tort et où on s'enferme dans une impasse, ou, plus exactement, dans une aporie » (M. Gounelle).

⁹⁶ « En 1897, le théologien protestant français Auguste Sabatier donne la conférence d'ouverture au Congrès des sciences religieuses de Stockholm. Thème de cette conférence : *La religion et la culture moderne*. Sabatier explique que la culture moderne tend à l'autonomie (l'homme se suffisant à lui-même, ce que vous appelez l'humanisme), la religion traditionnelle à l'hétéronomie (dépendance d'une transcendance que médiatisent la hiérarchie cléricale en catholicisme, le texte biblique considéré

généralement bien reçue par les protestants, mal vécue par les catholiques. On connaît l'évolution depuis lors ; aujourd'hui la loi est acceptée comme une tentative de conciliation réussie.

Ces dernières années, Jean-Arnold de Clermont, Président de la Fédération protestante de France, a pu écrire en 2004 : « En militant pour la laïcité telle qu'elle a émergé de notre histoire, souvent conflictuelle, telle qu'elle est définie dans les deux premiers articles de la loi de séparation de 1905, qui affirme la liberté de conscience et de l'exercice des cultes, l'autonomie du politique et la neutralité de l'Etat à l'égard des religions, le protestantisme français défend l'idée d'une société ouverte et tolérante, où les religions prennent leur place de partenaires dans le respect des lois et l'élaboration de celles qui demain la régiront ». De fait, la loi de 1905 a été généralement bien reçue par les protestants, mal vécue par les catholiques. On connaît l'évolution depuis lors ; aujourd'hui la loi est acceptée comme une tentative de conciliation réussie.

Mais la laïcité est parfois encore une arme, et lorsqu'un ministre de la République affirme que les croyances ne sont que des opinions privées, individuelles et facultatives, sans rapport direct avec la marche de l'État – c'est le renvoi de la religion au *for intérieur* –, J.-A. de Clermont rappelle le vrai sens de la laïcité et refuse un tel glissement : « Le Ministre, lui-même, lors du débat à l'Assemblée nationale sur l'application du principe de laïcité dans les écoles, collèges et lycées publics, déclarait : "Toutes les religions ont dû ou devront encore faire un effort pour passer de la sphère publique où elles dominaient la vie politique, à la sphère privée de l'intimité et de la conviction". C'est cette 'privatisation de la religion', au nom de la laïcité, que je récusé fondamentalement. Les religions [...] ne peuvent se comprendre comme touchant à la seule relation de leurs fidèles avec la divinité. Cette relation, effectivement vécue dans l'intimité et la conviction, appelle à des choix de vie, à des engagements dans la vie quotidienne, et par conséquent, à une expression publique »⁹⁷. Le protestantisme ne se reconnaît pas dans cette laïcité.

On comprend mieux ces lignes à la lumière du chapitre « Tolérance et laïcité » du livre de M. Gounelle *Dans la Cité. Réflexions d'un croyant*⁹⁸ :

« La laïcité devient excessive et se transforme en un laïcisme intolérant *si elle cherche à expulser le religieux de l'espace public, si elle lui conteste le droit de s'exprimer*. Elle se pose alors en absolu ; je rappelle qu'étymologiquement "absolu" (*ab solus*) désigne ce qui est par soi seul, ce qui n'admet rien d'autre que soi. S'absolutiser revient à se diviniser, à se sacrifier. Paradoxalement et contre son intention, le laïcisme quand il rejette la religion se transforme lui-même en une religion qui, pour être séculière, n'en est pas moins impérialiste et intolérante [...]. Déjà Jules Ferry mettait en garde contre cette dérive qui transforme la laïcité en une religion civile républicaine. Par contre, la laïcité remplit son juste rôle quand elle empêche qu'une religion ou qu'une idéologie n'envahisse et ne régent

comme inerrant en protestantisme). Il pense qu'entre une autonomie totale et une hétéronomie absolue, la *théonomie* représente la solution chrétienne, la théonomie étant la rencontre d'une parole qui vient du dehors (la seule que veut connaître l'hétéronomie) avec une parole que nous portons en nous (la seule que veut connaître l'autonomie) - ce qui correspond à la perspective que j'ai développée dans ma communication à l'Académie sur "Le christianisme secte ou sagesse".

« Un peu plus tard, Sabatier publiait un livre intitulé *Les Religions d'autorité et la Religion de l'Esprit*, où il oppose les orthodoxies catholiques et protestantes (religions, au pluriel, d'autorité) non pas au rationalisme humaniste mais à l'évangile, religion (au singulier) de l'Esprit.

« Il y a incontestablement un affrontement entre autonomie et hétéronomie au dix-neuvième siècle. Toutefois, il y a aussi très fortement, et sans doute plus clairement dans les pays anglo-saxons et germaniques que dans les pays latins, la recherche et l'émergence de pensées de la théonomie. Si je racontais le dix-neuvième, c'est sur cela que je mettrais l'accent : l'affrontement entre une autonomie totale et une hétéronomie absolue enferme dans une antinomie au sens kantien où chacun a tort et où on s'enferme dans une impasse, ou, plus exactement, dans une aporie » (M. Gounelle).

⁹⁷ Paris, 1990. J. Baubérot pose la question : *Vers un nouveau pacte laïque ?*

⁹⁸ Van Dieren éditeur, Paris, 2002, p. 29-49. Citation p. 44. Je souligne. « La laïcité n'est pas un espace où les religions n'existent pas, mais où les religions ne sont pas dominatrices et acceptent dialogues et débats. »

l'ensemble de la société, ou qu'elle s'empare des esprits et les asservisse en tuant toute réflexion et critique. La laïcité doit lutter contre le totalitarisme, et elle le fait non pas en interdisant l'expression publique des croyances (ce qui la rendrait elle-même totalitaire et dictatoriale), mais en organisant des débats, des échanges, des comparaisons qui suscitent et nourrissent la réflexion, en offrant des temps de rencontre, en aménageant des espaces communs où l'on peut se parler et s'écouter. »

Le catholicisme et l'humanisme

On comprend mieux l'évolution des positions catholiques face à l'humanisme à la lumière de ces lignes d'H. Gouhier : « Les Pères, les maîtres de la théologie médiévale, les mystiques du XV^e et du XVI^e siècles, les spirituels de l'École française du XVII^e siècle invitent l'historien à rectifier une opinion simpliste sur l'essence du christianisme : le pessimisme lié à la hantise du péché originel, la condamnation radicale de la nature, le mépris des biens de ce monde [*analyse d'un pessimisme augustinien et port-royaliste largement répandu dans le catholicisme d'avant Vatican II*] n'en représentent qu'un aspect, et cet aspect n'est ni le seul ni toujours prédominant. De fait, il y a un optimisme fondamental impliqué dans la vision d'un monde créé par Dieu et d'un homme fait à l'image de son créateur ; d'ailleurs, dans le premier récit de la *Genèse*, nous lisons [...] : "Et Dieu vit que cela était bien", et même devant l'œuvre achevée : "Très bien". D'autre part, si mortel pour l'âme que soit le péché originel, il y a cette seconde création qu'est la Rédemption : le samedi-saint, dans l'*Exultet*, l'Église ose même chanter : *O felix culpa ! quæ talem ac tantum meruit habere Redemptorem !* Si l'on ajoute avec Henri Bremond que la mystique chrétienne voit l'homme appelé à se réaliser dans une union déifiante, comment ne pas donner de l'humanisme une définition telle qu'un tel christianisme n'en puisse être exclu ? »⁹⁹.

Un bon exemple de l'écho des mutations de l'humanisme au XX^e siècle est ainsi fourni par l'évolution de ses rapports avec le catholicisme. L'humanisme né et développé, au moins en France, contre le christianisme et surtout contre le catholicisme, puis attaqué par l'existentialisme, le marxisme, est aujourd'hui repris par le pape lui-même, chez qui il prend la signification d'*amour de l'homme*. Devant l'ONU, Paul VI s'est même présenté comme « expert en humanité »¹⁰⁰ ; il conserve l'humanisme en le liant à l'universalisme. Le catholicisme se veut aujourd'hui défenseur de l'humanisme et de ses valeurs contre les humanismes athées. Dans un article intitulé « Le chemin d'un véritable humanisme », le secrétaire général de la Conférence épiscopale de France écrit : « Rien de ce qui concerne l'homme dans toutes ses dimensions n'est étranger au souci qu'a l'Église d'indiquer un chemin de croissance et de vérité », pour « le développement intégral de tout l'homme et de tous les hommes », « vers une meilleure cohésion de l'humanité » : c'est là « le chemin d'un véritable humanisme »¹⁰¹.

De même, le pape parle de « saine laïcité », ou même de « laïcité positive » ; il ne condamne plus le principe de la laïcité, ce fleuron de l'humanisme des Lumières, et s'il ne l'accepte pas telle qu'elle se présente en France, il demande qu'elle n'exclue pas la religion de l'espace public et plus encore qu'elle n'incite pas au mépris et à l'hostilité. Mais l'Église ne condamne plus, semble-t-il, ces deux piliers de la laïcité hérités de l'humanisme que sont d'une part la séparation de la religion et de la politique, c'est-à-dire « cette position de l'humain comme fondement du droit, des autorités morales et politiques »¹⁰² ; et de l'autre la coexistence des différentes opinions ou philosophies condamnées dans

⁹⁹ H. Gouhier, *L'antihumanisme*, p. 19.

¹⁰⁰ *Concilium*, p. 21, n.

¹⁰¹ *La Croix* du 23 octobre 2009. Dans cet esprit, un bon exemple est donné par le mouvement d'*Emmaüs*, dont le nom renvoie à l'Évangile mais qui s'en est détaché sur le plan religieux pour s'affirmer laïque : le président d'*Emmaüs* peut dire que « c'est moins l'inspiration religieuse que le message profondément humain et universel » qui anime ce mouvement. Quoi de plus humaniste ?

¹⁰² Robert Albarèdes.

le *Syllabus* sous les noms d'indifférentisme ou latitudinarisme. Ce qu'il demande, c'est que la religion, toutes les religions qui ont leur mot à dire, puissent le faire dans les limites de la loi.

L'humanisme ainsi revendiqué, et qui s'explique aussi en partie par le recul du clerc en face du laïc (le cri « le cléricalisme, voilà l'ennemi » n'est plus guère pertinent), qu'il est différent des anciens humanismes ! Il renvoie plutôt à l'humanitaire, à l'altruisme, à l'amour des hommes, à l'*humanité*, à la solidarité qui n'est pas la charité – l'amour de Dieu. Il semble vouloir perpétuer l'humanisme traditionnel, qui croit en un homme facteur volontaire et conscient de son destin, en face des antihumanismes du XX^e siècle.

Mais tout récemment – le 12 mai 2010 -, le pape est allé beaucoup plus loin, puisqu'il a pu déclarer au monde de la culture, à Lisbonne, au Portugal : « C'est justement dans le but de "mettre le monde moderne en contact avec les énergies vivifiantes et pérennes de l'Évangile" [*Jean XXIII en 1961*] qu'a eu lieu le concile Vatican II, au cours duquel l'Église, partant d'une conscience renouvelée de la tradition catholique, prend au sérieux et discerne, transfigure et dépasse les critiques qui sont à la base des courants qui ont caractérisé la modernité, c'est-à-dire la Réforme et les Lumières »¹⁰³. On est loin des perspectives du christianisme augustinien que refusaient aux XVII^e et XVIII^e siècles les libertins et les philosophes des Lumières, et au XIX^e siècle les positivistes. Cette évolution s'est fortement accentuée sur le plan théologique après Vatican II. Certes le pontife entend que la lecture catholique « transfigure et dépasse » les critiques de la modernité, mais on retient surtout qu'il les « prend au sérieux et les discerne », attitude très nouvelle, et cela grâce à « une conscience renouvelée de la tradition catholique », allusion au renouveau dû au concile Vatican II.

Les franc-maçonneries

Les franc-maçonneries sont imprégnées des principes de l'humanisme, mais selon des modes différents.

Déclaration de Principes de **la Grande Loge de France**, telle qu'elle a été approuvée en 1955 :

« - La Grande Loge de France travaille "à la Gloire du Grand Architecte de l'Univers" [*la Grande Loge de France laisse ses membres libres de définir le sens symbolique du Grand Architecte*].

- Conformément aux traditions de l'Ordre, trois Grandes Lumières sont placées sur une table : l'Équerre, le Compas et la Bible.

- La Grande Loge de France proclame son indéfectible fidélité et son total dévouement à la Patrie.

- Les Loges appartenant à la Grande Loge de France ne s'immiscent dans aucune controverse touchant à des questions politiques ou confessionnelles. Des exposés sur ces questions, suivis d'échanges de vues, sont autorisés. Toutefois, les débats sur ces sujets ne doivent jamais donner lieu à un vote, ni à l'adoption de résolutions, lesquelles seraient susceptibles de contraindre les opinions ou les sentiments de certains Frères.

- En ce qui concerne les principes autres que ceux définis ci-dessus, la Grande Loge de France se réfère aux "Anciens Devoirs", notamment quant au respect des Traditions de la Franc-maçonnerie et quant à la pratique scrupuleuse et sérieuse du Rituel et du Symbolisme en tant que moyens d'accès au contenu initiatique de l'Ordre »¹⁰⁴.

La Grande Loge ouvre ses travaux « à la Gloire du Grand Architecte de l'Univers », qui n'est pas un Dieu révélé mais un principe créateur de l'Univers. Elle n'est pas antireligieuse, et elle conserve un large pan de spiritualité.

*

Le Grand Orient de France a adopté une position différente.

¹⁰³ *La Croix*, 17 mai.

¹⁰⁴ Écrit par Franc-maçonnerie Française.

Fondamentalement, le Grand Orient de France affirme le respect d'une tradition héritée des fondateurs de la franc-maçonnerie ; il recherche le Progrès et travaille pour l'amélioration de l'Homme et de la Société. On retrouve tous les principes humanistes dans sa définition de la franc-maçonnerie :

« La Franc-maçonnerie, institution essentiellement philanthropique, philosophique et progressive, a pour objet la recherche de la vérité, l'étude de la morale et la pratique de la solidarité ; elle travaille à l'amélioration matérielle et morale, au perfectionnement intellectuel et social de l'humanité.

Elle a pour principe la tolérance mutuelle, le respect des autres et de soi-même, la liberté absolue de conscience.

Considérant les conceptions métaphysiques comme du domaine exclusif de l'appréciation individuelle de ses membres, elle se refuse à toute affirmation dogmatique.

Elle attache une importance fondamentale à la laïcité.»

Mais le Grand Orient de France se place de façon originale sur les sujets suivants :

- Il exclut toute croyance quelconque, notamment en un dieu – sans qu'il exige l'athéisme.
- Il se signale par son attachement à la laïcité.
- Il exalte les valeurs républicaines et sociales.

Le Grand Orient de France s'érige ainsi en un défenseur des principes contenus dans sa devise qui est aussi celle de la République : « *Liberté, Égalité, Fraternité* ».

Mais depuis 1877, la phrase « La Franc-maçonnerie a pour principe l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme » a été supprimée, ainsi que l'obligation d'ouvrir les travaux "A la gloire du Grand Architecte de l'Univers". Sa dimension symbolique et spirituelle en est ainsi sensiblement différente de celle de la Grande Loge, qui conserve la vénération du Grand Architecte (qui ne se confond pas avec la divinité).

*

Au fil du XX^e siècle et devant les attaques subies par l'humanisme sur lequel elles reposent, les franc-maçonneries ont su lui donner un sens nouveau. Elles entendent toujours « penser l'homme et imaginer le meilleur pour lui » (F. Bénétin), et leur idéal est toujours Liberté, Égalité, Fraternité. Mais des évolutions sensibles se sont produites.

- Les franc-maçonneries refusent désormais un individualisme et un eurocentrisme obsolètes, pour retenir solidarité, universalisme et cosmopolitisme autour de la notion de *dignité humaine*, qui est valable pour tous les hommes.

- Les franc-maçonneries regrettent généralement que se soit estompé l'idéal de progrès moral, la *perfectibilité* chère à Rousseau, et que le relativisme généralisé remette en question l'universalisme des Lumières. Il s'exprime des aspirations à une reprise en compte sans moralisme de ces perspectives fondatrices, peut-être par la définition de *devoirs* de l'homme qui seraient d'une manière ou d'une autre l'écho des *droits*, avec un « passage de l'homme aussi bien que du citoyen à l'humain ».

- Les franc-maçonneries conservent certes l'idéal scientifique, mais en le situant, contre une trop forte spécialisation, dans une interdisciplinarité enrichissante ; et il convient de rester *éclairé* dans la mise en application de ses résultats.

- Les franc-maçonneries entendent prendre largement en compte les problèmes contemporains, comme la construction européenne, l'écologie ou les problèmes de bioéthique. Concernant l'Europe, le Grand Orient insiste sur la nécessaire défense de la liberté absolue de conscience, sur le rôle que doit jouer l'Europe dans la défense des droits de l'homme et sur l'importance d'enseigner l'Europe aux élèves, sur la lutte contre toutes les formes de discrimination. Sur la place de la laïcité en Europe, et conformément à ses conceptions, le Grand Orient estime qu'au-delà des définitions nationales de la laïcité il convient d'offrir « un message humaniste adogmatique dans les instances de l'Union européenne ».

- Il est souvent souhaité que soit davantage pris en compte l'affectif, le cœur, contre une pensée trop intellectualisée et trop souvent abstraite. Plus profondément, la Grande Loge insiste sur la nécessaire prise en compte les perspectives spirituelles, la spiritualité se définissant alors comme « un

art de la recherche permettant de donner un sens à sa vie »¹⁰⁵.

Conclusion

Autour de l'idée fondamentale de *l'homme mesure de toute chose*, les significations de l'humanisme ont donc bien évolué au fil des siècles, et on a vu à quel point, au moins jusqu'à une époque récente, l'histoire de l'humanisme s'éclaire si on la rattache au conflit permanent mené avec l'Église et la religion catholique.

*

Ce qui définit **les premiers humanistes** des XV^e et surtout XVI^e siècles est un ensemble de principes qui se caractérisent par l'érudition, le refus de toute contrainte religieuse extérieure et une religion et une piété intérieures. Se dégage l'aspect fondamental de l'humanisme, selon lequel l'homme est son propre artisan.

Au XVII^e siècle, l'humanisme se développe en trois directions : avec ceux qu'on appelle *les libertins* la culture humaniste se définit par la naissante morale laïque qui s'affirme par elle-même, sans le socle de la religion ; mais au sein même du catholicisme, en face du courant antihumaniste port-royaliste il existe aussi au XVII^e siècle deux courants humanistes, l'humanisme dévot et surtout l'humanisme des jésuites.

L'humanisme des Lumières développe largement l'idéal humaniste : *le sujet libre, l'objet vrai*. Le sujet est libre de toute contrainte extérieure et se construit lui-même, et son objet est non un objet de croyance mais de vérité scientifique. Les valeurs humanistes des Lumières sont l'autonomie de la raison, le refus de l'argument d'autorité, la croyance en un Progrès indéfini et parallèle en science et sur le plan moral, l'ouverture à la science et à la technique, la promotion du vrai et de l'utile, l'affirmation de la légitimité de la recherche du bonheur sur cette terre, l'individualisme. Apparaît la franc-maçonnerie.

Au terme d'un long conflit avec l'Église catholique qui dès la Restauration définit plutôt une religion du sentiment et du cœur soumise à l'autorité cléricale et destinée au peuple, **le XIX^e siècle** voit le développement d'une anthropologie humaniste positiviste et laïque, fondée sur une Raison sûre d'elle-même. Naissent et s'affirment le positivisme, le scientisme, la laïcité, l'anticlérisme, et la laïcité « à la française ».

Les catastrophes du **XX^e siècle** montrent les limites sinon la vanité de l'idéal humaniste, et les sciences humaines rejettent parfois l'héritage des Lumières. Les critiques formulées contre l'humanisme sont de tous ordres : le refus des influences crypto-chrétiennes, le refus d'une nature humaine éternelle et universelle, les limites apportées à la croyance en un homme se construisant lui-même, le refus de l'individualisme humaniste, la remise en cause du culte de la Raison, le soupçon jeté sur la science et peut-être sur la connaissance, le refus de la confiance en un progrès automatique en vertu parallèle à un progrès en science. A ces évolutions il aurait fallu associer la philosophie et l'anthropologie symboliste, très réservée sur le rôle de la logique et de la raison, et largement ouverte aux théories anti intellectualistes de l'Âme du Monde. S'y ajoutent encore des dénonciations plus politiques, comme le refus de l'ethnocentrisme bourgeois.

Aujourd'hui l'humanisme n'a plus les supports intellectuels qui l'ont constitué au fil des siècles classiques, mais les thèmes fondamentaux ne s'en sont pas moins répandus dans tous les milieux :

¹⁰⁵ J. Meynadier. J.-M. Quillardet, ancien grand-maitre du Grand Orient de France, écrit aussi : « Je crois, comme Bergson, qu'il existe une énergie spirituelle ». A. Comte-Sponville s'interroge ainsi « sur le statut et le sens de la spiritualité », d'une spiritualité sans Dieu (*Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, t. 93, p. 737-738).

**L'homme est la mesure de toute chose ;
l'homme est libre de toute contrainte extérieure,
il n'est soumis « à l'ascendant de personne » et se construit lui-même ;
l'objet vrai est objet non de croyance mais de vérité scientifique,
et cet objet est utile en ce monde.**

Même si son sens a pu se délayer, l'humanisme s'est considérablement élargi à des groupes avec lesquels il était en conflit, et ses apports fondamentaux, renouvelés et enrichis, sont toujours affirmés, mis en application et vécus.

*

On retrouve désormais partout cette philosophie de l'humanisme - qui ne se reconnaît pas *humaniste* ? Déjà Joseph Joubert écrivait qu'« en chassant les dieux, on agrandit le monde ». Mais Nietzsche donne une interprétation plus sceptique :

« ... Et si c'était précisément le délire, pour reprendre un mot de Platon, qui avait été pour l'Hellade la source des *plus grandes* bénédictions ? Et si d'un autre côté, à l'inverse, les Grecs, aux temps précisément de leur dissolution et de leur faiblesse, étaient devenus de plus en plus optimistes, superficiels, théâtraux, de plus en plus avides de logique et de logisation du monde, et par conséquent de plus en plus « sereins » et « scientifiques » ? Quoi ? En dépit de toutes les « idées modernes » et de tous les préjugés du goût démocratique, se pourrait-il que la victoire de l'*optimisme*, la *rationalité* devenue prédominante, l'*utilitarisme* théorique et pratique, comme la démocratie qui en est contemporaine, soient un symptôme de force déclinante, de proche vieillesse, d'épuisement physiologique ? Et *non pas*, précisément - le pessimisme ? Epicure était-il optimiste - précisément parce qu'il était *souffrant* ?... »
(Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, Avant-propos, § 4, 1886)

Camus intéressé par le christianisme a une position remarquable : conformément à la philosophie humaniste, il veut « être un homme », il est « fidèle à la terre », il est de « ceux qui ont le goût du bonheur » ; et s'il refuse la divinité du Christ, c'est parce qu'il est sensible à « l'humanité du Christ ».

Avec et comme Goethe mourant, on demandera ainsi toujours « plus de Lumière ! »

DISCOURS DE DISTRIBUTION DES PRIX

par Louis Chédozeau
(Texte annoncé p. 32)

Professeur au collège de Saint-Yrieix puis au lycée de Rodez, Louis Chédozeau y prononce au début du XX^e siècle deux discours de distribution des prix qui permettent de reconnaître en lui un homme des Lumières, un rationaliste confiant en la science. On sait par ailleurs qu'il fait partie de la Section ruthénoise de la Ligue des Droits de l'Homme, du Secours mutuel et de l'Orphelinat de l'Enseignement secondaire. Dans une ville profondément catholique, cet engagement est remarquable au lendemain des lois de 1906.

*

C'est le 10 juillet 1908 que Louis Chédozeau, professeur de physique-chimie et donné comme « professeur de sciences », prononce à Saint-Yrieix le discours de distribution des prix. Ce discours sera repris dans son discours de Rodez, mais plus brièvement. On peut le résumer ainsi : *l'enseignement des sciences peut se définir comme une leçon de rationalisme à la fois et de démocratie*. On n'oublie pas que ce discours est prononcé au lendemain des lois anticléricales et antireligieuses, et des inventaires. C'est une véritable profession de foi rationaliste et positiviste adressée aux lycéens après le baccalauréat, et l'on y retrouve tous les thèmes qui définissent alors l'humanisme.

L'Université est « éducatrice de la démocratie » ; son but est former « des hommes forts dans la lutte pour la vie et des citoyens d'une démocratie » de « fournir les éléments nécessaires à votre vie de citoyens en vous donnant le sens et le goût de la vie moderne ». Mais Louis Chédozeau précise immédiatement le sens de cette formule sous trois aspects :

- il ne s'agit pas « d'ajouter chaque jour des connaissances nouvelles à celles déjà acquises », car « ce qui importe, ce n'est pas le savoir acquis, mais l'aptitude à savoir davantage » ;

- « l'homme d'une simple science est dangereux » ;

- enfin par « connaissances » il faut entendre les sciences. Louis Chédozeau partage les fortes réserves des positivistes à l'égard des Lettres : Pour « faire de vous à la fois des hommes forts dans la lutte pour la vie et des citoyens d'une démocratie », seul l'enseignement des sciences importe : les Lettres « distribuées seules, il serait à redouter qu'elles ne conduisent à une sorte de mysticisme et qu'elles ne permettent pas à l'esprit qui en serait exclusivement nourri la connaissance des contingences dont l'ensemble fait la vie de chaque jour ».

Louis Chédozeau reprend ici et exploite la notion d'utile : ainsi « ce serait manquer à un devoir élémentaire à la fois envers le pays et envers l'élève que de ne pas intéresser celui-ci à la vie qu'il va vivre ; il faut l'orienter franchement vers les utilités » : « à ce seul point de vue, l'enseignement des sciences s'imposerait ».

Il n'en reste pas moins que les sciences « coopèrent à l'éducation et à la discipline de l'esprit ». C'est que l'enseignement scientifique est profondément rationaliste. Il enseigne à « connaître la raison de chaque chose » : « Parce que vous aurez les pièces en main et que sous vos yeux se produira le phénomène, vous vous débarrasserez des jugements tout faits et préconçus ».

Glissant discrètement vers la critique religieuse, le rationaliste Louis Chédozeau ajoute : « Les suggestions de l'imagination ne sont plus alors à redouter : ce qu'il faut toujours, c'est la raison de toutes choses ». « La raison est la faculté qui donne à l'homme toute sa valeur ; celle qui, en l'obligeant au respect de la vérité démontrée, lui interdira de jamais pactiser avec l'absurde ». C'est là le rôle majeur des sciences physiques et naturelles, « parce qu'elles sont empreintes de rationalisme ». « Il est impossible qu'un cerveau qui n'aura pas été orné, encore moins alourdi [par d'inutiles connaissances], mais qui aura ces habitudes de précision et de loyauté [...] ne transporte pas toujours avec lui ces idées » : désormais il « n'admettra pour vrai que ce qu'il pourra comprendre et expliquer », « il ne

transigera jamais avec l'absurde ». Pourtant, l'éducation (et non pas l'instruction) scientifique, « loin de s'opposer à la culture littéraire, en est le complément et le correctif nécessaire ; elle garantit les esprits contre une mysticité fâcheuse que produirait une discipline trop exclusivement littéraire ». Elle peut même être dite une « école d'imagination réglée », en ce qu'elle corrige ce que les Lettres pratiquées seules pourraient avoir de dangereux pour l'imagination ».

Louis Chédozeau défend ensuite l'évolutionnisme, qu'il rattache aux valeurs des Lumières que sont la liberté et le Progrès tant en science qu'en morale. « Enfin, il est encore une autre idée fort importante dont nous pénétre à chaque instant l'enseignement scientifique : l'idée de continuité », au sens d'un développement constant vers un monde meilleur. « Parce qu'il nous montre partout et constamment les faits et les êtres soumis à cette loi de continuité, l'enseignement des sciences nous indique les conditions de la liberté et du progrès », car « l'humanité est en progrès » comme le montrent les « merveilleuses découvertes de la science » ; en conséquence, « si vraiment l'histoire du monde dans son ensemble est l'histoire d'un développement progressif », le culte que nous devons avoir pour le passé ne saurait être une fin ; c'est vers l'avenir qu'il faut regarder » : « aujourd'hui vaut mieux qu'hier ; demain sera meilleur qu'aujourd'hui ».

C'est à ce propos que Louis Chédozeau traite de la religion, abordée nettement mais toujours discrètement : « ... Ne jamais faire acte de propagandiste. Que si nous parlons de l'hypothèse transformiste, nous devons aussi vous indiquer celle de la création ». « Ce qu'il faut, c'est autour de soi mettre en garde contre l'erreur, garantir des adhésions inconscientes. Il ne s'agit pas de changer des convictions, de remplacer un dogme par un autre, mais simplement de donner à ces convictions un fondement, de montrer la beauté de la pensée libre, d'instaurer dans tous les esprits la tolérance ».

Dans son discours de Rodez, Louis Chédozeau précise : « ... et dans tous les cas, nous ne devons à aucun moment parler de l'une ou de l'autre en oubliant son caractère d'hypothèse pour lui attribuer le caractère d'une loi et d'un principe », ce qui ne l'empêche pas de conclure qu'« à côté de ce qui n'est encore et exclusivement qu'hypothèse, on trouve dans les sciences naturelles des faits auxquels il n'est pas possible de ne pas attribuer le caractère de la certitude scientifique... » : dans « cette œuvre toute de fraternité » - autre terme des Lumières -, « nous n'avons pas élevé nos âmes autant que nous pouvons le faire... ».

L'enseignement scientifique comporte encore un remarquable volet éthique : « En unissant dans un même effort vers la vérité impersonnelle notre pensée à toutes les autres pensées, l'esprit scientifique s'oppose à l'égoïsme et est comme l'apprentissage du désintéressement » : « la vie de chaque individu est solidaire de celle de tous les autres », autre idée très moderne. Le rôle des élites que sont ces bacheliers « ne sera pas seulement de lutter avec âpreté dans le conflit des égoïsmes ». Louis Chédozeau se méfie du nombre et de la machine : « S'appliquant pour que le nombre n'agisse jamais comme le mécanisme brutal des gouvernements despotiques, [ces bacheliers] seront vraiment utiles à la démocratie », car « ceux-là que la naissance, la fortune ou le hasard placent ainsi dès le début de leur vie dans des conditions meilleures, contractent envers la société une dette qu'ils auront à cœur d'acquitter » ; et « de cette considération découle le premier de vos devoirs : ne jamais être indifférent, car l'indifférence, c'est l'état de l'égoïste ». « Que votre cœur également vous dicte votre attitude ». D'autre part, le socialiste qu'est ce scientifique connaît et dénonce les dangers sociaux de l'industrialisation : il évoque l'« individu que la beauté du travail n'élève plus depuis que la machine l'a détrôné ». Enfin là encore se formule indirectement une mise en garde contre la religion : « Rien n'est bon comme de faire le bien ».

Plus encore que tout le reste, les lignes dans lesquelles l'auteur loue les Universités populaires définissent ses positions politiques. Les Universités populaires nées à la fin du XIX^e siècle sont les héritières d'une tradition du mouvement ouvrier. Les Universités populaires entendent « dispenser un savoir critique contre les idées dominantes » ; elles « sont conçues pour être un prolongement des études ou une possibilité d'accéder à des connaissances universitaires et, plus encore, à une réflexion citoyenne » dans des perspectives des Lumières. C'est à une lignée ouvrière très à gauche que se rattache ainsi Louis Chédozeau.

Ainsi une pensée ferme, vigoureuse, très moderne, un discours engagé en faveur des Lumières, de la science, du progrès, des Droits de l'Homme ; une leçon de morale civique, citoyenne dirait-on aujourd'hui, et profondément laïque ; dans mon adolescence, ma grand-mère s'en faisait encore discrètement l'écho.

Discours de M. Chédozeau, Professeur de sciences

Mesdames, Messieurs,

Ce qui frappe surtout ceux qui s'intéressent à l'Université, ce sont les modifications que, depuis quelques années, elle a apportées à ses mœurs et à ses coutumes, à ses programmes et à ses méthodes. Rompant avec une tradition qui ne fut pas sans gloire, elle a compris qu'elle devait s'adapter aux conditions économiques et sociales du temps présent : elle a voulu être vraiment l'éducatrice de la démocratie.

L'éducation de la démocratie est, dans notre France démocratique du vingtième siècle, une affaire aussi importante que pouvait l'être, dans la France monarchique d'autrefois, l'éducation du prince appelé par sa naissance à régner un jour sur elle. « Le gouvernement de la chose publique, qui appartenait alors à une famille, appartient aujourd'hui à tous les citoyens » (M. Croizet). Développer chez chacun les qualités de l'esprit et du caractère, préparer des hommes vraiment libres, capables d'initiative et d'action personnelle, et assurer l'union de ces individualités vigoureuses dans une action collective harmonieuse, voilà le but. Pour l'atteindre, deux conditions sont indispensables : l'unité morale et le désintéressement ; l'unité morale, qui n'est pas une identité d'opinions et de croyances mais une sympathie des intelligences également désireuses de la vérité, respectueuse de la pensée d'autrui ; le désintéressement, qui en débarrassant l'esprit de la pensée constante des intérêts immédiats et vulgaires, rend l'âme plus vigoureuse et l'esprit plus énergique.

Comment et dans quelle mesure l'Université réalise-t-elle ce double but de faire de vous à la fois des hommes forts dans la lutte pour la vie et des citoyens d'une démocratie ? Voilà, Messieurs, sur quoi je voudrais vous entretenir un instant.

Le premier soin de l'Université, c'est de vous fournir les éléments nécessaires à votre vie de citoyens en vous donnant le sens et le goût de la vie moderne française. Vous êtes-vous quelquefois interrogés sur l'utilité de ce que nous vous enseignons, et pensez-vous que le meilleur fruit de l'enseignement, c'est d'ajouter chaque jour des connaissances nouvelles à celles déjà acquises ? Réfléchissez : parmi vous, il en est peu qui, dans quelques années, pourront rappeler la préparation de l'acide azotique, résoudre une équation trigonométrique, écrire une lettre en allemand ; de plus il y aurait vraiment quelque folie à vouloir emmagasiner dans un cerveau dont les capacités intellectuelles demeurent à peu près constantes avec le temps, toutes les connaissances nouvelles dont le nombre augmente si rapidement ; enfin, l'observation quotidienne nous enseigne que ceux-là ne sont pas les plus aptes à se diriger dans la vie pratique qui possèdent un bagage de faits trop nombreux : absorbés par une préoccupation unique, ils ne voient pas la réalité, et si l'astronome de la fable connaît le nom de tous les astres, il ne voit pas à ses pieds le puits qui le menace. Si donc le seul but de l'enseignement était de vous remplir le cerveau, dès maintenant vous sentiriez la vanité de tant d'efforts communs de l'élève et du maître pendant les années que vous passez ici. Ce qui importe, ce n'est pas le savoir acquis, mais l'aptitude à savoir davantage ; ce n'est pas le chemin parcouru, mais le moyen d'aller plus loin. Dès lors, c'est l'intelligence qu'il faut développer pour tout faire comprendre, l'intelligence qui, aidée de la méthode et de la réflexion, permettra de suppléer aux insuffisances inévitables de tout savoir.

Qu'une seule science puisse prétendre à la réalisation d'un tel dessein, cela serait difficile à soutenir ; plutôt, l'homme d'une simple science est dangereux, comme l'homme d'un seul livre, d'un seul journal. Est-il rien de plus insupportable que celui qui n'ayant pas de génie a reçu une seule culture scientifique maladroitement poussée : logicien étroit et raisonneur, ne voyant qu'une face de toutes les

questions, « oubliant les contingences et ignorant que tout n'est pas soumis à l'enchaînement mathématique, il veut, théoricien maladroit, réduire la vie en syllogismes et il abonde en paradoxes qui ne sont pas même amusants, parce qu'il a le tort d'y croire ». Ajoutez que ce malheureux, qui verra avec perspicacité le pour et le contre en toutes choses, voudra tout peser, tout mesurer, comme le chimiste des réactifs, « oubliant que les raisons n'ont pas de commune mesure » ; il demeurera toujours hésitant et troublé et sera incapable de prendre une décision et d'agir.

Il serait puéril de tenter une classification des divers enseignements et de vouloir délimiter la propriété éducative de chacun d'eux : chacun a son effet propre et c'est la résultante de ces effets divers qui doit former l'esprit bien fait. Les Lettres, qui permettent aux générations successives le commerce des grands esprits en transmettant les idées et les traditions qui sont l'âme de notre civilisation, éveillent dans le cœur de l'enfant les plus enthousiastes sentiments, élargissent et développent son jugement ; mais, distribuées seules, il serait à redouter qu'elles ne conduisent à une sorte de mysticisme et qu'elles ne permettent pas à l'esprit qui en serait exclusivement nourri la connaissance des contingences dont l'ensemble fait la vie de chaque jour. Or, les temps ne sont plus où nul n'aurait osé protester contre la théorie du désintéressement nécessaire des études ; à notre époque, où l'on vit beaucoup et vite, ce serait manquer à un devoir élémentaire à la fois envers le pays et envers l'élève que de ne pas intéresser celui-ci à la vie qu'il va vivre ; il faut l'orienter franchement vers les utilités et ne rien laisser de côté de tout ce qu'il a intérêt à connaître. A ce seul point de vue, l'enseignement des sciences s'imposerait ; je voudrais montrer comment aussi elles coopèrent à l'éducation et à la discipline de l'esprit.

Peut être insisterai-je un peu plus sur le rôle des sciences d'observation et d'expérimentation ; vous ne vous en étonnerez pas : orfèvre je suis, orfèvre je reste.

En nous faisant connaître le milieu dans lequel nous vivons et en nous fournissant sur nous-mêmes quelques notions élémentaires, la physique et les sciences naturelles nous permettent de ne pas rester étrangers à ce qui nous entoure ; il n'est pas possible d'ignorer l'importance actuelle de l'électricité et ses merveilleuses applications ; il faut savoir se servir d'un thermomètre, d'un baromètre, faire une mesure, prévoir un accident lorsqu'on utilise la chaleur. Pour cela, point n'est besoin de formules compliquées, de descriptions pénibles à retenir. Aussi évite-t-on avec un soin jaloux de fourrer dans la tête des détails trop nombreux, de boursoufler les cerveaux, pour l'espace d'un examen, d'un savoir éphémère dont ils se dégonflent le lendemain ; et cela pour deux raisons : d'abord, nous ne voulons pas faire de vous des physiciens ou des chimistes de profession ; ensuite, c'est un tout autre but que l'enrichissement de votre mémoire d'une longue nomenclature que nous voulons atteindre en réalité.

En évitant les généralités abstraites, oubliées aussitôt qu'appriees, et en vous mettant toujours - dans la mesure du possible - en présence du corps ou du phénomène étudiés, nous développons en vous le sens des réalités concrètes.

Parce que vous aurez les pièces en main et que sous vos yeux se produira le phénomène, vous vous débarrasserez des jugements tout faits et préconçus ; parce que vous aurez dû observer le phénomène avant d'énoncer la loi, vous en déduirez que les lois doivent expliquer les faits. Mais comme dans les mêmes conditions vous reproduirez le même phénomène, à vous s'imposera l'idée de la loi nécessaire. Cependant il vous arrivera que, vous croyant placés dans des conditions identiques, vous n'observerez pas les mêmes effets : alors vous chercherez, et vous penserez finalement que les apparences sont trompeuses, que l'observation est difficile, qu'un premier examen ne suffit pas pour que les yeux du corps comme ceux de l'esprit voient les choses telles qu'elles sont exactement ; dans cette recherche, vous devrez suivre avec soin les phénomènes successifs qui se produisent dans votre expérience dont vous devrez distinguer les diverses phases : douteriez-vous qu'un tel exercice ne vous habitue à la patience, à la précision, en même temps qu'il ne plie votre esprit à jeter un regard clair sur toutes choses, à ne rien laisser derrière qui ne soit expliqué ?

Les suggestions de l'imagination ne sont plus alors à redouter : ce qu'il faut toujours, c'est la raison de toutes choses. Mais connaître la raison de chaque chose, est-ce là un bien si précieux,

vraiment utile à l'individu et à la société? Des hommes de talent, attristés sans doute de voir leurs idées les plus chères contestées par des esprits vulgaires, se sont acharnés après elle : « Il ne s'est peut-être rien accompli de grand ou de véritablement fécond qui ne contienne dans son esprit ou dans son germe quelque chose d'irrationnel », a écrit M. Brunetière. Et, parce que dans moins d'un siècle la science n'a pu résoudre tous les problèmes, *[on a osé écrire que]* « la raison imbécile... est impuissante à se délivrer seulement de ses doutes, bien loin de pouvoir faire elle-même son salut ».

Tenez pour certain, Messieurs, que la raison est la faculté qui donne à l'homme toute sa valeur ; celle qui, en l'obligeant au respect de la vérité démontrée, lui interdira de jamais pactiser avec l'absurde. Et parce qu'elles sont empreintes de rationalisme, il faut se réjouir de voir que, dans les programmes actuels, les sciences physiques et naturelles ont conquis enfin une place importante.

Si l'on remarque que dans les phénomènes qu'elles nous font étudier nos intérêts personnels ne sont jamais en jeu, on tombera d'accord que les opinions que nous émettons à leur sujet sont sincères, indépendantes, impartiales ; en unissant dans un même effort vers la vérité impersonnelle notre pensée à toutes les autres pensées, l'esprit scientifique s'oppose à l'égoïsme et est comme l'apprentissage du désintéressement.

Est-il besoin d'insister sur les habitudes de réflexion que, sans effort, l'on contracte dans l'observation des phénomènes physiques, dans la contemplation de la nature : parcourez les chemins étroits et profonds, les fourrés inextricables qui donnent à chaque coin de votre *[Louis Chédozeau est originaire du Poitou]* contrée, si riche en contrastes, sa physionomie particulière ; examinez le sol granitique, hérissé de collines et coupé de vallons ; et, sans que vous vous en doutiez, vous vous accoutumerez à la réflexion, si nécessaire à notre esprit qu'un rien séduit et trompe, et si facile aux jugements précipités.

Enfin, il est encore une autre idée fort importante dont nous pénétre à chaque instant l'enseignement scientifique : l'idée de continuité. Dans les phénomènes physiques ou chimiques, nous voyons à chaque instant la matière changer d'état ; mais toujours entre l'état actuel et l'état antérieur existe une relation étroite, et le passage de l'un à l'autre ne se fait jamais que par des transitions qui ne peuvent pas ne pas exister. La paléontologie, qui nous permet de lire dans le passé et nous montre la puissance du monde organique dont la nature actuelle ne nous donne qu'une idée incomplète - car si belle qu'elle soit, elle n'est qu'un moment dans l'immensité des temps -, par l'évolution des animaux et des végétaux à travers les époques géologiques, par l'évolution comparée des êtres vivants, nous montre l'enchaînement, la continuité entre des organismes qui, au premier abord, semblent si différents. Parce qu'il nous montre partout et constamment les faits et les êtres soumis à cette loi de continuité, l'enseignement des sciences nous indique les conditions de la liberté et du progrès.

De la liberté : La liberté politique inscrite dans les lois n'est rien si la liberté de conscience - au sens le plus large de l'expression - n'existe pas, et celle-ci ne peut être que le résultat d'une conquête de chaque instant, qui suppose l'effort persévérant et continu.

Du progrès : Si « vraiment l'histoire du monde dans son ensemble est l'histoire d'un développement progressif » (M. Gaudry), le culte que nous devons avoir pour le passé ne saurait être une fin ; ce qui a été ne peut être la règle de ce qui sera ; c'est vers l'avenir qu'il faut regarder. En dépit des vicissitudes historiques, le patrimoine humain ne cesse de s'accroître : aujourd'hui vaut mieux qu'hier ; demain sera meilleur qu'aujourd'hui. En un mot, l'humanité est en progrès, mais la loi de continuité veut que ce progrès passe par toutes les transitions ; aussi forcément sera-t-il lent, et si, d'aventure, une tourmente brusque ou une transformation violente n'ont pas ménagé suffisamment les transitions entre les deux états successifs, il y aura réaction, régression pour revenir au point d'où l'on est parti trop brusquement et d'où l'on recommencera la route, plus lentement, conformément aux lois de la nature qui, elle, n'obéit jamais à l'arbitraire et qui ne peut être vaincue que si elle est obéie.

Il est impossible qu'un cerveau qui n'aura pas été orné, encore moins alourdi, mais qui aura ces habitudes de précision et de loyauté, ce désir de vérités positives, ce besoin de ne pas s'en tenir aux apparences, ne transporte pas toujours avec lui ces idées, quelle que soit la direction de sa vie. Sachant observer et classer, capable de remonter d'un fait à une loi, de vérifier une hypothèse, il

n'admettra pour vrai que ce qu'il pourra comprendre et expliquer. Respectueux de la pensée d'autrui comme de la sienne, il ne transigera jamais avec l'absurde, et toujours il saura s'incliner devant une preuve même si elle détruit une idée qui lui est chère.

L'éducation scientifique concourt donc à la formation de cerveaux positifs et réfléchis ; loin de s'opposer à la culture littéraire, elle en est le complément et le correctif nécessaire ; elle garantit les esprits contre une mysticité fâcheuse que produirait une discipline trop exclusivement littéraire ; école d'imagination réglée, elle corrige ce que celle-ci pratiquée seule pourrait avoir de dangereux pour l'imagination ; elle nous ramène des hauteurs sereines où nous transporte le poète dans le sentiment des réalités concrètes, et ceux-là seraient étrangers à la fois à leur temps et à leur pays [*les valeurs françaises*] qui n'auraient aucune initiative aux merveilleuses découvertes de la science.

Des hommes ainsi préparés seront forts dans les luttes de la vie ; mais ils penseront également que leur rôle ne sera pas seulement de lutter avec âpreté dans le conflit des égoïsmes. S'appliquant pour que le nombre n'agisse jamais comme le mécanisme brutal des gouvernements despotiques, ils seront vraiment utiles à la démocratie.

Je devine bien l'objection : dans notre démocratie, tous ont le même pouvoir, tous n'ont pas le même savoir, et c'est le petit nombre seulement qui possède le savoir.

Messieurs, le problème de l'éducation de la démocratie est un des plus complexes et des plus troublants que l'on ait à envisager. Le temps n'est pas encore venu où l'on puisse offrir à tous la haute culture intellectuelle à laquelle chacun a droit ; il n'est pas possible d'immobiliser pendant de longues années toutes les forces vives de la nation. Des initiatives privées ont bien essayé de résoudre la question et ont tenté d'arracher la masse à la domination des faits pour la mettre en présence des idées, d'intéresser les esprits à l'amour du beau pour accroître la dignité humaine ; c'est avec ces intentions qu'ont été fondées des Universités populaires¹⁰⁶. Malgré cet essai généreux, le problème demeure dans toute son ampleur, et dans le moment actuel, c'est à une faible partie seulement que peut être donnée une haute culture. Mais ceux-là que la naissance, la fortune ou le hasard placent ainsi dès le début de leur vie dans des conditions meilleures, contractent envers la société une dette qu'ils auront à cœur d'acquitter.

Ce patrimoine qu'ils reçoivent ainsi en dépôt, ils n'ont pas le droit de le considérer comme leur bien propre, exclusif ; il appartient à tous, et tous, dans quelque mesure, ont droit aux bénéfices qu'il peut procurer. De cette considération découle le premier de vos devoirs : ne jamais être indifférent, car l'indifférence, c'est l'état de l'égoïste. Au surplus, l'indifférence, qui amène le dégoût et l'ennui conduit celui qu'elle remplit à être abandonné et méprisé : l'indifférent se retranche volontairement du nombre de ceux qui ont droit à l'aide de leurs semblables. Il est une catégorie d'indifférents particulièrement redoutables pour les démocraties. Vous avez certainement rencontré sur votre chemin des gens que rien n'émeut plus ; qui, suivant une expression vulgaire, n'ont plus d'illusion : ce sont des blasés. Ils sont de tous les âges. On comprend, dans une certaine mesure, que celui-là succombe au découragement qui, arrivé au soir de sa vie, a été trop souvent le témoin ou la victime de l'injustice ; mais que penser de ces jeunes vieillards qui, à l'âge seulement où l'on commence à apprendre et à comprendre vraiment, éprouvent à propos de tout de la satiété et du dégoût ? Ceux-là, il faut les plaindre et ne pas leur ressembler. A un âge où l'inaction est sans excuse, on n'a pas le droit d'assister impassible à la bataille des idées, de ne jamais avoir d'avis, de ne pas prendre parti entre la vérité et le mensonge, la justice et la force. Est-ce à dire qu'il faille, à tout propos, émettre un avis, discourir de tout, intervenir dans toutes les questions ? Evidemment non ; et l'homme universel, qui ne veut pas paraître ignorer quelque chose, est à redouter : il aimera souvent mieux mentir que se taire. Ce qu'il faut, c'est autour de soi mettre en garde contre l'erreur, garantir des adhésions inconscientes. Il ne s'agit pas de changer des convictions, de remplacer un dogme par un autre, mais simplement de donner à ces convictions un fondement, de montrer la beauté de la pensée libre, d'instaurer dans tous les esprits la tolérance.

¹⁰⁶ Où Louis Chédozeau enseigne aussi.

Je ne crois pas, Messieurs, qu'il y ait de but plus noble et aussi de plus nécessaire, car en élevant les autres on se protège soi-même. Regardez autour de vous : d'un côté, vous apercevez une culture élégante et raffinée ; de l'autre, vous voyez un individu que la beauté du travail n'élève plus depuis que la machine l'a détrôné. Ne craignez-vous pas que la rancune aveugle de celui qui connaît toutes les douleurs sans rien connaître des joies ne se manifeste pas par des colères ? Et ce qui pourrait disparaître dans l'explosion de ces colères, c'est tout simplement ce qui constitue la civilisation.

Mêlez-vous donc franchement à la masse au milieu de laquelle vous allez vivre ; montrez que la théorie du *chacun pour soi* a fait son temps, que l'égoïsme ne domine pas sur la terre. Faites tout ce vous pourrez pour que le déshérité, entrevoyant enfin un terme à sa souffrance, n'accumule pas en lui des ferments de haine et de révolte qui éclateraient tôt ou tard. Tout cela, votre intérêt vous le commande ; que votre cœur également vous dicte votre attitude, c'est lui qui recueillera la récompense. Rien n'est bon comme de faire le bien, et le cœur n'est jamais plus heureux que lorsqu'il sent déborder les généreuses pensées dont il est plein.

Messieurs, c'est surtout à ceux d'entre vous qui vont quitter le collège définitivement que je dédie les paroles que vous venez d'entendre. Pour ceux-là, voilà du livre de la vie la première page fermée. Jusqu'à ce jour, ils ont vécu sans souci du lendemain, toujours assurés du nécessaire, entourés de parents qui ne sont heureux que de leur bonheur et de maîtres dont le blâme ou l'éloge ne sont inspirés que par le souci de leur bien. Et cependant beaucoup d'entre eux, impatients de savoir ce que raconte la seconde page, s'ils en avaient eu le pouvoir auraient tourné le feuillet avant d'avoir achevé la page commencée. Nous ne vous jetterons pas la pierre, mes chers amis ; comme vous, en d'autres temps nous avons eu les mêmes impatiences et les mêmes désirs ; tout ce que nous souhaitons, c'est que vos rêves de hier soient des réalités demain, c'est que l'avenir vous procure tout ce que vous en espérez de bon et d'agréable. Mais soyez assurés que de vous seuls dépend le résultat.

Vous entrez dans la vie de citoyens mieux armés que le plus grand nombre ; sachez en profiter ; sachez construire votre vie. Construisez-la avec « la loi pour fil et le droit pour équerre », et que de tous vos actes la raison soit le fondement ; dédaignez le mépris qu'ont pour elle ceux qui l'ignorent ou la haine de ceux qui la redoutent.

Conservez pieusement le culte pour la justice idéale qui a fait la grandeur de notre patrie dans le passé et qui doit la faire dans l'avenir. Ecartez-vous franchement de ceux qui chaque jour déplorent notre décadence et qui n'ont de talent que pour gémir sur l'infériorité de notre race et la rabaisser systématiquement.

De vous, entendez-le bien, il dépend que la France soit toujours la terre de la raison et de l'enthousiasme ; de vous, il dépend que sa préoccupation la plus constante soit la justice pour tous, pour que, toujours, dans toutes les questions politiques et sociales les étrangers sentant que ses affaires sont celles du monde entier, la phrase de Michelet ne puisse être protestée : « Si l'on voulait entasser ce que chaque nation a dépensé d'or et de sang et d'efforts de toute sorte pour les choses désintéressées qui ne devraient profiter qu'au monde, la pyramide de la France irait montant jusqu'au ciel, et la vôtre, ô nations, toutes tant que vous êtes, ah ! la vôtre, l'entassement de vos sacrifices irait au genou d'un enfant ».

Saint-Yrieix, le 10 juillet 1908.

