

Fanny Arama

« La critique de l'émancipation chez quelques auteurs héritiers de la pensée contre-révolutionnaire au XIX^e siècle »

La réflexion des contre-révolutionnaires sur la liberté et l'émancipation politique aboutit toujours au même constat, et c'est Chateaubriand, premier homme de lettres contre-révolutionnaire du XIX^e siècle qui l'énonce dans les *Mémoires d'Outre-tombe* :

Remarquez une contradiction phénoménale : l'état matériel s'améliore, le progrès intellectuel s'accroît, et les nations, au lieu de profiter, s'amointrissent : d'où vient cette contradiction ? C'est que nous avons perdu dans l'ordre moral. [...] Voilà comment s'expliquent le dépérissement de la société et l'accroissement de l'individu [...] la conscience se rétrécit à mesure que les idées s'élargissent. Oui, la société périra. La liberté, qui pouvait sauver le monde, ne marchera pas, faute de s'appuyer à la religion¹.

Alexis de Tocqueville, son frère d'armes antimoderne, comme l'a évoqué Antoine Compagnon, enchérit :

Ils avaient voulu être libres pour pouvoir se faire égaux, et, à mesure que l'égalité s'établissait davantage à l'aide de la liberté, elle leur rendait la liberté plus difficile².

On trouvera toujours cette face honnie de la liberté consécutaire à l'émancipation politique chez les contre-révolutionnaires, qui ciblent les effets pervers de la liberté démocratique, inséparable de la toute puissance des passions, des vices et des intérêts personnels. Tous envisagent l'émancipation individuelle pensée par les révolutionnaires comme un leurre qui dissimule derrière une aspiration humaniste et philanthropique un individualisme libéral opportuniste et ultra-cynique. Ils entendent avant tout, dans leurs écrits, signaler à l'Histoire cette méprise et faire oeuvre de Vérité.

Ainsi, seuls l'ordre moral, l'Autorité et la religion seraient les garants d'une certaine liberté. Dès 1851, Barbey d'Aurevilly synthétise solennellement :

Il ne peut y avoir que deux thèses en présence - la thèse de l'Autorité (qui implique Dieu) avec toutes ses conséquences, et la thèse de la Liberté (qui implique l'homme sans Dieu) avec toutes les siennes³.

La vision du monde qui s'énonce ici est fondée sur une métaphysique catholique ayant pour but d'édifier une morale et d'inspirer un modèle de société. Mais pour la majorité des contre-révolutionnaires, religion et liberté ne sont pas incompatibles : loin de chercher à absolument

¹ *Mémoires d'Outre-tombe*, Edition Jean-Claude Berchet, Livre de Poche, coll. « La Pochotèque », 2003-2004, 2 vol., t. II, pp. 1008-1009, cité par Antoine Compagnon dans « Tocqueville et Chateaubriand : deux antimodernes ? », *Tocqueville et la littérature*, sous la direction par Françoise Mélonio, José Luis Diaz, acte du colloque du 13 décembre 2004 organisé par l'université Paris-Sorbonne et la Société des études romantiques, p. 51.

² *De la démocratie en Amérique*, quatrième partie, chapitre V, in *Œuvres complètes*, Michel Lévy, Paris, 1864, vol. III, p. 496-515.

³ Introduction aux *Prophètes du passé*, édition critique de David Cocksey, éd. du Sandre, Paris, 2009, p. 35.

rétablir l'ordre ancien, la religion serait source de progrès – individuel et moral – et surtout, un possible fondement de l'ordre social moderne. Certains, comme Antoine Blanc de Saint-Bonnet, vont plus loin en donnant une définition théologique de la liberté. Reprenant le mythe de Sisyphe pour lui apposer le sceau du Christ souffrant, Blanc de Saint-Bonnet veut croire que Dieu a permis la Chute pour permettre la Liberté, de manière à ce que *l'homme se fasse lui-même*. Liberté comme preuve de l'existence de Dieu et comme épreuve de la dimension sublime de l'homme. De cette théorie de la responsabilité, découle une définition doloriste de la liberté, car « la douleur est l'unique passage de la liberté⁴ ». En somme, ce qui se dessine à travers la palette des définitions contre-révolutionnaires de la liberté et son prolongement dans la sphère publique – l'émancipation politique – est l'accent mis sur un pessimisme anthropologique catégorique. Où il y a liberté, il y a douleur. Où il y a liberté, il y a faux pas. Il y a vices. Intérêts. Abus. Par conséquent déchéance et détérioration du corps social. Dès lors, de quelle manière les penseurs contre-révolutionnaires vont-ils pouvoir envisager les potentialités émancipatrices de la liberté humaine ? Quel genre d'émancipation préconisent-ils, et comment l'articulent-ils avec leur vision de la société et surtout, de l'homme ? Nous verrons dans un premier temps que les contre-révolutionnaires critiquent avant tout l'émancipation politique parce qu'elle est antagoniste à leur vision providentialiste de l'histoire et à leur conception organiciste de la société. Leurs écrits visent à contenir l'orgueil humain, l'*hybris*, qui s'exprime pour eux à travers la volonté d'émancipation politique et la liberté accrue des individus au XIX^e siècle. L'homme est avant tout une créature, en même temps qu'un être enraciné dépendant de facteurs extérieurs qu'il ne peut contrôler et par conséquent, modifier. Les héritiers de la pensée contre-révolutionnaires préconisent une réflexion sur les bienfaits moraux et sociaux de la douleur pour penser l'homme dans sa condition de créature dépendante et soumise aux contingences de sa condition. L'apologie de la douleur et la glorification de personnages souffrants n'est pas sans rappeler les figures empêchées de l'oeuvre de Samuel Beckett, prouvant ainsi que bien que conservateurs d'un point de vue politique, ils se situent, d'un point de vue esthétique et formel, à l'avant-garde de la modernité.

La critique de l'émancipation individuelle antagoniste à la vision organiciste de la société propre aux contre-révolutionnaires

Les contre-révolutionnaires ne balaient pas d'un revers de main la notion d'émancipation. Il est nécessaire de comprendre qu'ils l'envisagent avant tout sur le plan privé, et non en interaction avec le réseau social ou politique. Autrement dit, ils marquent une séparation bien nette entre d'une part, la liberté privée du jugement et d'autre part l'obéissance civile au magistrat et à la religion, obéissance qu'ils n'ont jamais pensée pouvoir objectiver par une analyse rationnelle⁵. Dans le cadre d'une conception providentialiste de l'histoire et théocratique du gouvernement politique, l'homme a le devoir de se soumettre à la majesté de la tradition et à la supériorité supposée du souverain, sans les remettre en cause.

Dans la pensée contre-révolutionnaire, si Joseph de Maistre se reconnaît dans les philosophes rationalistes du Grand Siècle (Descartes, Malebranche, Leibniz), en revanche il récuse la philosophie des Lumières, pour avoir étendu les droits de la critique et les prétentions de l'autonomie rationnelle aux champs politique et religieux. L'infiltration de la raison dans ces domaines est selon lui bien plus destructrice que créatrice – elle a mené à la Terreur –, avant

⁴ Antoine Blanc de Saint-Bonnet, *De la douleur* (1848), chapitre XV, précédé de *L'écuier de la mort* de François Angelier, éditions Jérôme Million, Paris, 2008.

⁵ Joseph de Maistre, *De la souveraineté du peuple*, chapitre XII, J.-L. Darcel (éd.), Paris, PUF, 1992, p. 167 cité par Frédéric Brahami, « L'empire divin des préjugés. Joseph de Maistre contre l'esprit éclairé », in *Esprit*, août/septembre 2009, p. 139.

tout parce « l'homme pour se conduire n'a pas besoin de problèmes mais de croyances. Son berceau doit être environné de dogmes [...] Il n'y a rien de si important pour lui que les préjugés », car, continue-t-il, « Nous savons la morale que nous avons reçue de nos pères comme un ensemble de dogmes ou de préjugés utiles adoptés par la raison nationale. Mais sur ce point nous ne devons rien à la raison individuelle d'aucun homme. Au contraire, toutes les fois que cette raison s'en est mêlée, elle a perverti la morale »⁶. Ainsi, il est avant tout question de « morale » : les dogmes et la croyance sont les gardiens de cette morale, de laquelle découle une conception du gouvernement politique. Voici le raisonnement que suit de Maistre : la raison individuelle est incapable d'appréhender l'ordre universel par la suite de la Chute. Dans cette optique, les constitutions, pour de Maistre, sont et devaient continuer à être non le résultat d'une simple délibération mais de circonstances multiples où des facteurs extérieurs, complexes, jouent un rôle déterminant. Ces facteurs sont, par exemple : le temps, déterminant dans la légitimation des institutions ; la tradition, comprise comme mémoire collective et réserve de lois non écrites... Ils déterminent ce que de Maistre nomme une « métapolitique », expression qu'il emprunte aux philosophes allemands mais dans un sens bien différent du leur, celui d'une métaphysique du droit en tant que celui-ci est déclaré par Dieu à travers l'histoire. C'est en 1798 dans ses *Réflexions sur le protestantisme* qu'apparaît l'idée que l'autorité divine forme la base d'un système qui unit indissolublement le catholicisme à la monarchie comme deux expressions parallèles et nécessaires du principe de « l'infaillibilité des chefs »⁷.

D'autres contre-révolutionnaires, plus tard dans le siècle, comme Barbey d'Aurevilly dans *Les prophètes du passé*, ouvrage dans lequel il consacre un chapitre à de Maistre (1851), parachèveront cette idée en soutenant que la politique de l'homme, contrairement à la politique de Dieu, se transforme en politique des intérêts, déchirant irrémédiablement le corps social. L'émancipation politique défait la communauté et la laisse exsangue. Dès lors, les hommes cèdent aux penchants les plus antisociaux qui soient. L'enrichissement individuel, par exemple. Barbey témoigne en 1851 : « c'est maintenant au nom du Capital que les sociétés se fusillent »⁸. Ce même Barbey vante les prescriptions de Blanc de Saint-Bonnet, qui dans son ouvrage *La restauration française* (1848), prône une économie fondée sur la morale chrétienne. Pour de Maistre, Barbey d'Aurevilly, Blanc de Saint Bonnet, la pernicieuse influence des Lumières, fondée sur la raison individuelle, aurait sous estimé les faiblesses de l'homme par une abstraction dangereusement idéaliste, teintée d'angélisme.

Les contre-révolutionnaires critiquent l'influence des Lumières, ces « rebâtisseurs de monde », ces « architectes d'utopies », parce qu'elle repose sur une conception universaliste abstraite de l'homme. Elle inaugurerait une ère d'illusion. Pour Joseph de Maistre par exemple, l'homme, au singulier, tel qu'il est présenté dans la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen de 1789 ou dans la Constitution de 1795, n'existe pas et écrire des constitutions en prenant appui sur une chimère idéaliste qui relève avant tout de l'abstraction et d'un universalisme désincarné ouvre la porte au chaos :

La Constitution de 1795, tout comme ses aînés, est faite pour l'homme. Or, il n'y a point d'homme dans le monde. J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc., je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan : mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu.

⁶ *Ibid.*

⁷ Entrée « Autorité » du dictionnaire à la fin des *Œuvres* de Joseph de Maistre, édition établie par Pierre Glaudes, Robert Laffont, coll. « Bouquins », Paris, 2007, pp. 1127-1128.

⁸ Barbey d'Aurevilly, *Les prophètes du passé*, *op. cit.*, p. 114.

Il en conclut qu'« une constitution faite pour toutes les nations n'est bonne pour aucune. C'est une pure abstraction, une œuvre scholastique faite pour exercer l'esprit dans une hypothèse idéale, et qu'il faut adresser à l'homme dans les espaces imaginaires où il habite⁹ ». Ces réflexions sont l'écho de celles d'Edmund Burke : dès 1790, dans ses *Considérations sur la Révolution de France*, réformateur convaincu et tenant de la monarchie constitutionnelle, il est atterré par la volonté suicidaire de table rase que constitue la définition de l'homme qui découle du rationalisme des Lumières :

Votre ancien état comportait déjà tous ces avantages, mais vous avez préféré vous conduire comme si vous étiez un peuple qui ne peut se faire fort d'aucun passé de civilisation et qui doit tout reprendre à son origine. Vous êtes devenus malades car vous avez commencé par mépriser tout ce qui vous appartenait.

Ainsi, d'après ces quelques contre-révolutionnaires, l'homme ne naît pas avant tout libre, mais avant tout *enraciné*, soumis à une contingence qui ne lui appartient pas, inscrit dans une histoire concrète et une réalité sociale donnée. Outre son passé, ce sont également les travers inhérents aux hommes que les révolutionnaires auraient négligé de préméditer dans leur conception idéaliste de l'homme. Dans son introduction aux *Prophètes du passé*, Barbey d'Aurevilly déplore qu'en promouvant l'émancipation individuelle, les révolutionnaires aient dédaigné tout ce qu'elle charriait de propension aux vices et aux intérêts individuels :

Cette autre notion de Liberté, qui semble moins une idée - tant elle est fulminante ! - qu'une volonté abstraite, toujours prête à s'incarner, pour leur ruine, dans les nerfs et le cœur des hommes.

Les « nerfs » et le « cœur » : les deux éléments qui, pour son malheur, gouvernent l'homme de tout temps selon Barbey et entraînent des choix impulsifs et irréfléchis dictés par sa faiblesse morale. Alors que jadis le souci de la communauté contraignait l'homme à se comporter avant tout par rapport à ce qui était attendu de lui comme maillon indéfectible de la société, au XIX^e siècle, la focalisation sur les droits de l'individu le libère de ses devoirs vis-à-vis de la communauté.

En outre, et de manière à bien cerner la cohérence du propos contre-révolutionnaire, n'oublions pas qu'ils contestent aussi aux Lumières leur méthode. Quelle est cette méthode ? Elle consiste en la discussion, la délibération. Tenter d'introduire des arguments rationnels pour expliquer des faits trop grands pour l'homme est vain. Les contre-révolutionnaires ne discutent pas, en tous cas, pas sur les principes élémentaires de leur idéologie. Ils tranchent. Ils ne doutent pas, ils affirment. Pour déterminer les valeurs qui servent de principes à leur pensée, ils s'appuient sur un supposé empirisme historique devant lequel la Philosophie n'aurait plus qu'à baisser « ses yeux de taupe et son orgueil encore plus aveugle que ses yeux¹⁰ ». En somme, ils imposent des vérités irréfragables, incontestables, qui sont celles de l'Église catholique. Sa définition l'homme est on ne peut plus claire. L'homme est avant tout une « créature », pour laquelle « la notion de droit devrait [...] s'éteindre », « car qui dit droit, dit droit absolu, et il n'y en n'a pas en dehors du catholicisme ». Politiquement, cela se traduit par la thèse de l'Autorité contre la thèse de la Liberté, qui revient à choisir, selon Barbey, entre le système théocratique ou le Léviathan de Hobbes, qui figure la guerre de tous contre tous, dans laquelle les hommes sont destinés à se vautrer, pour y périr, dans les bestialités d'un

⁹ Joseph de Maistre, *Considérations sur la France* (1797), chapitre VI, « De l'influence divine dans les constitutions politiques », in *Œuvres, op. cit.*, p. 235.

¹⁰ *Prophètes du passé, op. cit.*, p. 49.

matérialisme effréné¹¹. Dès lors, l'objectif du discours contre-révolutionnaire vise à « remettre l'homme à sa place » et à lui faire prendre conscience qu'il n'est que « créature ».

La trueller et l'architecte

Une grande partie de la littérature contre-révolutionnaire vise à démontrer que l'émancipation comprise comme progrès et libération d'une tutelle participe de l'*hybris* sacrilège des Modernes. Elle rapporte toute l'histoire à la Révélation. Il ne faut pas perdre de vue qu'aux yeux des contre-révolutionnaires, le salut de la Société est fondé sur une dialectique de l'Erreur et de la Vérité. Au Moyen Âge, c'est la notion de Dieu qui l'emportait sur la notion de l'homme. Au XIX^e siècle, « dans les temps modernes », c'est la notion de l'homme qui a vaincu. C'est elle qui s'est emparée de la « Philosophie » et du « philosophisme », de l'esprit général du XIX^e siècle. Ainsi, poursuivent-ils, et en premier lieu Barbey d'Aurevilly dans l'introduction des *Prophètes du passé*, « Tel est le mal actuel, le mal suprême ; tel le caractère distinctif et profond de la philosophie moderne. C'est l'homme, au fond, se préférant à Dieu et se posant à sa place dans l'intelligence ». Comment l'homme moderne a-t-il été divinisé par l'orgueil ?¹²

Ce « délire prométhéen », consistant en la toute puissance de la raison humaine, trouve ses sources dans les guerres de religion du XVI^e siècle. Les contre-révolutionnaires envisagent la Réforme protestante comme le premier schisme sociétal français, responsable des mouvements gallican et janséniste. La Révolution française serait la fille de ces contestations successives. La dangerosité contenue dans ces courants réside avant tout dans la laïcisation progressive de la société. La religion n'exerçant plus que peu de cohésion sociale depuis la Réforme, les Réformés ne pratiquent plus qu'un culte domestique, privé. A partir de cette émancipation première de l'homme vis-à-vis des représentants temporels de la transcendance (l'autorité ecclésiastique), on assiste au découplage du pouvoir politique et du pouvoir religieux. Dorénavant séparés, ces deux champs s'autonomisent, et le champ politique devient purement humain. Et qui dit humain, dit corrompu¹³. Descartes, Luther, Hegel, sont autant de responsables de cette débâcle. Leur philosophie ne mènerait pas à l'émancipation mais à un individualisme forcené, aliénant, dont les maîtres mots sont matérialisme et assouvissement des passions. Pour retrouver l'unité des intérêts nationaux, certains contre-révolutionnaires préconisaient un retour à l'organisation sociale féodale d'Ancien Régime, celle qui partageaient la nation en « oratores », « bellatores » et « laboratores », où chacun à sa place remplissait un rôle qui lui permettait de ne pas outrepasser ses compétences et son savoir-faire. L'*hybris* humain doit être maté de manière à ce que l'homme n'agisse pas selon sa volonté parce qu'il le *peut*, mais parce qu'il le *doit*. Barbey d'Aurevilly choisit la figure mythologique de Médée, mère infanticide - qui pour se venger des infidélités de Jason, poignarde leurs deux enfants devant ses yeux et devient ainsi une figure monstrueuse car perdue d'orgueil - pour symboliser l'*hybris* de ses contemporains :

La Société a jeté à Dieu le MOI de Médée. Or encore, comme la partie du Moi qui est le plus Moi, c'est la partie essentiellement mobile et qui fuit d'une fuite infinie l'asservissement de toute détermination extérieure. En d'autres termes, comme le caprice est le degré le plus profond de l'indépendance, la liberté de l'homme a été et a dû être le but religieux, politique, moral, d'une société dressée sur le Moi. Alors on a parlé tout

¹¹ *Ibid.*, p. 48.

¹² *Ibid.*, p. 126.

¹³ Brahami, *op. cit.*, p. 139.

naturellement de la liberté de la conscience, de la liberté de l'esprit, de la liberté politique et de tous les genres de liberté qui constituent l'indépendance complète de l'homme, très-digne, en effet d'être libre, puisqu'il se substituait à Dieu même. Dieu manqué, c'était bien le moins qu'il fût libre, dans l'immense fiasco de sa toute puissance !

On voit ici s'exprimer dans toute sa splendeur moderne le pessimisme anthropologique des contre-révolutionnaires. Il leur incombe donc de renverser la perspective : il faut que tout dépende de Dieu afin que l'optimisme demeure théologique et non anthropologique.

En effet, pour les contre-révolutionnaires, tout ce que l'homme invente est suspect¹⁴ et illusoire. Il peut, par l'action de sa volonté, tout modifier dans la sphère de son activité, mais « il ne crée rien. Telle est sa loi : au physique comme au moral¹⁵ ». Et l'erreur de l'homme est de penser que la volonté humaine peut construire, légiférer, ordonner à la place de la transcendance :

Parce que l'homme agit, il croit agir seul, et parce qu'il a la conscience de sa liberté, il oublie sa dépendance. Dans l'ordre physique il entend raison ; et quoi qu'il puisse, par exemple, planter un gland, l'arroser, etc., cependant il est capable de convenir qu'il ne fait pas des chênes, parce qu'il voit l'arbre croître et se perfectionner sans que le pouvoir humain s'en mêle, et que d'ailleurs il n'a pas fait le gland ; mais dans l'ordre social, où il est présent et agent, il se met à croire qu'il est réellement l'auteur direct de tout ce qui se fait par lui : c'est, dans un sens, la truellerie qui se croit architecte. L'homme est intelligent, il est libre, il est sublime, sans doute ; mais il n'en est pas moins un outil de Dieu¹⁶.

Au-dessus de l'homme, il faut donc des lois, et non des moindres. L'homme est trop corrompu pour exercer une médiation entre le peuple et la norme. Il importe donc d'intercaler entre l'homme et la norme une médiation non menacée de corruption, et celle-ci ne peut être que divine. Par ailleurs, les contre-révolutionnaires déplorent également que l'émancipation politique sous-estime la dispersion politique, ou pour le dire autrement accentue la perte de l'unité politique et empêche toute cohésion sociale. Politiquement, il faut se résoudre à n'innover que très rarement, et toujours avec « mesure et tremblement » (de Maistre). La multiplicité des volontés individuelles ne peut être qu'un obstacle au gouvernement politique, car « un homme, en fin de compte » nous dit Barbey d'Aurevilly, « n'est qu'une volonté dans la simplicité de son effort. Mais un peuple, c'est un million de volontés différentes qui se contrarient dans la complication des leurs...¹⁷ ». Dans leur peur panique de la dés-union sociale, les contre-révolutionnaires vont, pour certains d'entre eux comme Barbey d'Aurevilly dans *Les Prophètes du passé*, jusqu'à reconnaître la possible ineptie de la religion d'un point de vue moral, mais ils n'en restent pas moins qu'ils préconisent son utilité d'un point de vue social. En effet, il affirme :

La cause de cette déformation morale et physique de l'humanité est dans les philosophies qui ont remplacé les religions, même les plus fausses, par quelque chose de plus faux, de plus pernicieusement faux encore...¹⁸

¹⁴ *Ibid.*, p. 113.

¹⁵ Joseph de Maistre, *Œuvres, op. cit.*, *Considérations sur la France*, chap. VI, « De l'influence divine dans les constitutions politiques », p. 232.

¹⁶ *Ibid.*, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, paragraphe X, 1814, p. 372.

¹⁷ *op. cit.*, p. 127.

¹⁸ *op. cit.*, p. 128, c'est moi qui souligne.

Ainsi, nous dit Barbey, la religion *peut* être « fausse ». Elle peut, parfois, asservir ou faire perdurer des inégalités. Mais on ne pourra jamais l'accuser de provoquer ce que les philosophies modernes - et en premier lieu la méthode positiviste - ont semé dans le cœur de l'homme : l'aspiration au néant, autrement dit, le nihilisme. Selon Le Robert, le premier emploi du mot « positivisme » est attesté dès 1830, dans le sens de « caractère de rigueur scientifique ». Pour les contre-révolutionnaires, l'obsession de la dissection positiviste a bel et bien sonné le glas du dogme chrétien. Les positivistes peuvent opposer au surnaturel chrétien son absurdité. Mais enfin, c'est un surnaturel qui a au moins eu le mérite de faire converger la multiplicité des individualités, à travers une autorité supérieure, vers un même but, louable : l'ordre et la cohésion sociale. Faisant allusion à la figure de Julien l'Apostat, Barbey d'Aurevilly déplore que les apostats modernes ne combattent pas, comme l'empereur Julien, pour un Dieu tombé, pour des autels à relever, pour une tradition sacrée, pour une histoire mais avant tout *CONTRE* le surnaturel religieux, quel qu'il soit et surtout *POUR* rien¹⁹. La sécularisation progressive de la société fait perdre à la nation ce qu'elle avait, sans ériger à la place quoi que ce soit d'autre. Et ce vide laissé par la disparition de la foi, de la croyance, du dogme, des préjugés fait perdre à l'homme ses repères moraux et provoque un nihilisme suicidaire :

Par haine, mépris ou dégoût philosophique de la vie dont on n'a plus la force de supporter les douleurs, on joue du couteau sur soi-même, mais le jour n'est pas loin où l'on jouera du couteau et du revolver sur les autres²⁰.

L'existence de la violence est assurément un thème contre-révolutionnaire. La violence est inhérente à l'homme. Joseph de Maistre cite Buffon dans un chapitre de ses *Considérations pour la France* intitulé « De la destruction violente de l'espèce humaine », en affirmant qu'il a prouvé qu'une grande partie des animaux sont destinés à mourir de mort violente²¹. L'homme doit faire avec la violence et le mérite du christianisme est de consacrer un dogme relatif à l'exercice de la violence, qui est infiniment naturel à l'homme, quoi qu'il paraisse difficile d'y arriver par le raisonnement : la réversibilité des douleurs de l'innocence au profit des coupables. De Maistre explique :

On demande quelque fois à quoi servent ces austérités terribles, pratiquées par certains ordres religieux, et qui sont aussi des dévouements ; autant vaudrait précisément demander à quoi sert le christianisme, puisqu'il repose tout entier sur ce même dogme agrandi, de l'innocence payant pour le crime.²²

Nous en arrivons au point le plus intéressant et original de ce que propose la pensée contre-révolutionnaire pour critiquer l'émancipation politique, source malgré elle du déploiement de la violence dans la sphère publique : l'éloge de la douleur. Pour éviter qu'elle ne se déploie dans le cadre social, la violence devant être exercée d'une manière ou d'une autre, elle le sera dans le cadre privé à travers la réversibilité. Les contre-révolutionnaires souscrivent à cette religion de la souffrance volontaire dans laquelle les hommes qui offrent à Dieu leur douleur appellent sa miséricorde sur leurs frères, en vertu d'une substitution mystique.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 128-129.

²⁰ *Ibid.*, p. 132. (Conclusion des *Prophètes*)

²¹ de Maistre, *Considérations sur la France*, *op. cit.*, p. 216.

²² *Ibid.*

La critique de l'émancipation par la représentation de l'homme souffrant et l'éloge de la douleur

En 1848, paraît un ouvrage qui a suscité peu de réactions mais qui sera fondateur pour quelques héritiers de la pensée contre-révolutionnaire dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Il s'agit de *De la douleur*, d'Antoine Blanc de Saint-Bonnet. C'est une réflexion philosophique et chrétienne, en même temps qu'un discours apologétique sur les causes, les effets et la portée morale de la douleur - physique et morale - dans la vie de l'homme. L'auteur y dissèque la positivité de la douleur comme châtement contre l'*hybris* humain et y détaille un système de compensation morale comme de Maistre a pu le faire dans *Les soirées de Saint-Pétersbourg* dont voici un extrait :

En mettant l'homme de bien aux prises avec l'infortune, Dieu le purifie de ses fautes passées, et le mûrit pour le Ciel. [...]
Et quand on songe de plus que ses souffrances ne sont pas seulement utiles pour le juste, mais qu'elles peuvent, par une sainte acception, tourner au profit des coupables, et qu'en souffrant ainsi il sacrifie réellement pour tous les hommes, on conviendra qu'il est en effet impossible d'imaginer un spectacle plus digne de la divinité.²³

Cette positivité de la douleur suppose une symbolisation de l'histoire où le divin aurait prémédité l'apologie du mal nécessaire depuis la Chute qui entraîna la culpabilité de toute l'espèce humaine. Cette apologie de la douleur et du corps souffrant est, ne l'oublions pas, un affront volontaire au régime positiviste et matérialiste qui gagne du terrain à partir des années 1850 en Europe. Les tenants de la douleur affirment à travers le dogme de la réversibilité de la souffrance la prééminence de l'irrationnel dans la vie spirituelle et physique, au moment où le rationnel et la notion de l'utile triomphent et évacuent le surnaturel des croyances et des usages. La douleur devient le symbole ultime d'un sort non maîtrisé et de l'exigence de soumission à une puissance transcendante contre la recherche matérialiste du bonheur de la vie présente. Un exemple de contre-modèle absolu de ce rapport à la douleur serait Ernest Renan, fustigé dans la nécrologie que lui consacre Léon Bloy dans le *Gil Blas* du 8 octobre 1892, sarcastiquement intitulée « La fin d'une charmante promenade ». Dans ce texte, Bloy, en sévère disciple de Blanc de Saint-Bonnet, reproche à Renan d'avoir à tout prix voulu évacuer de la vie moderne le surnaturel si cher à Pascal (n'oublions pas que Renan écrit un chapitre refusant l'existence des miracles dans sa *Vie de Jésus* publiée en 1863, qui lui attira les foudres de l'Eglise catholique) mais également la douleur :

Les seules passions violentes qu'on ait connu à Renan, c'est la haine du Surnaturel et la haine de la Douleur [...] On a lu partout cette page confondante où, considérant qu'il a vécu dans « le plus amusant des siècles », il remercie « la cause de tout bien de la charmante promenade qu'il lui a été donné d'accomplir à travers la réalité ».

Contre le penchant hédoniste des positivistes, les contre-révolutionnaires définissent la douleur comme un bien, plutôt que comme une condamnation funeste pour l'homme, dans la mesure où elle détient une double fonction. Une fonction sociale : bien que la positivité de la douleur puisse apparaître comme un lieu commun de la littérature catholique à la fin du XIX^e siècle, elle devient utile socialement en dirigeant la violence inhérente à l'homme contre son propre corps, en le renvoyant à son infériorité ontologique de créature incarnée. Elle est

²³ Joseph de Maistre, *Œuvres, op. cit.*, *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, neuvième entretien, p. 712.

source d'ordre social, puisque, comme le rappelle de Maistre dans le neuvième entretien des *Soirées de Saint-Pétersbourg*, la souffrance comme expiation du péché d'autrui est le remède du désordre au même titre que le sacrifice dans les sociétés païennes. Puis une fonction sensibilisatrice, voire libératrice, puisque, pour Blanc de Saint-Bonnet par exemple, elle révèle l'homme à sa condition de créature : « *l'homme a des endroits de son coeur qui ne sont pas et où la douleur entre pour qu'ils soient.* » Ou encore :

L'homme altier s'est soumis, l'homme dur s'est attendri, l'homme paralysé s'est ranimé en prenant le breuvage de la douleur. D'une liberté épuisée, elle a su faire sortir les triomphes de la patience, d'un amour éteint, elle a su faire jaillir les gloires du renoncement, et d'un être déformé par l'orgueil, elle a tiré une âme toute resplendissante de mérité et de beauté !²⁴

En ce sens, la douleur est acceptation du mystère de la vie et la subir serait presque faire preuve de « bon sens ». Les hommes qui refusent la douleur sont risibles : ils croient que la science et les grotesques respects qu'elle inspire (pour reprendre une expression de Barbey) leur donnera la clef de ce monde que Dieu a gardée.

Le sort des contre-révolutionnaires sera davantage esthétique que politique dans la seconde moitié du XIX^e siècle. La douleur peut être envisagée comme la métaphore de l'échec politique de la contre-révolution, de son impuissance à trouver des applications dans la réalité. Son traitement esthétique n'ira qu'en s'amplifiant, jusqu'aux décadents à la fin du siècle. Gérard Gengembre précise : « Un pouvoir issu de la Révolution assure la gestion politique et économique des nouveaux Français ; l'esthétique contre-révolutionnaire leur façonne une âme, et lui assure les épanchements indispensables²⁵. » L'extrait de *La douleur* de Blanc de Saint-Bonnet que l'on vient de lire témoigne d'une volonté de mise en scène romantique de la douleur comme élévation, émancipation spirituelle, et accès au sublime. La notion du sublime est capitale chez les contre-révolutionnaires. Elle n'est pas étrangère à l'existence du mal et à la résistance de l'homme luttant contre l'irrecevabilité de sa destinée.

Nous étudierons dans une dernière partie de cette réflexion la mise en scène de la souffrance dans l'œuvre de fiction d'un héritier de la pensée contre-révolutionnaire dont il a déjà été question : Léon Bloy. Dans ses romans *Le désespéré* ou *La femme pauvre*, Bloy se plaît à mettre en scène des personnages misérables, souffrants, *a priori* privés de toute possibilité d'émancipation - sociale ou personnelle - mais sauvés par leur grandeur d'âme qui consiste en résignation, acceptation et élévation morale comme progrès individuel. Pour être sublime le héros bloyen - toujours désespéré, est-il nécessaire de le préciser - doit être soumis, résigné, et heureux voire reconnaissant de son sort. Ces traits constituent les critères de reconnaissance de la grâce. Car là où le souverain bien pour les révolutionnaires est le progrès, il est la grâce pour les contre-révolutionnaires et cette dernière ne peut être conférée que par la douleur. Les personnages, dans l'œuvre de fiction des écrivains contre-révolutionnaires, comme Clotilde dans *La femme pauvre*, sont confrontés au difficile problème littéraire qui consiste à rendre intéressant un personnage vertueux. Vertueux ils le seront presque toujours, mais métamorphosés par la douleur et le désespoir, qui leur confèrent une aura surnaturelle. La douleur les affranchit de la trivialité temporelle qui cloue au sol leurs contemporains. C'est ainsi qu'ils s'émancipent : ils gagnent en sainteté, en vérité, comme dans ce rapide portrait de Clotilde, héroïne de *La Femme pauvre* :

²⁴ *op. cit.*, pages 43 et 41.

²⁵ Gérard Gengembre, *La contre-révolution ou l'histoire désespérante*, Editions Imago, Paris, 1989, p. 97.

[Clotilde] n'a pas changé. C'est toujours le « ciel d'automne » d'autrefois, avec un commencement de crépuscule, un ciel de pluie où le soleil meurt. Mais elle se ressemble davantage. A force de souffrir, elle a tellement conquis son identité que, parfois, dans la rue, les tous petits, qui sont nés depuis peu, lui tendent les bras, ayant l'air de la reconnaître...²⁶

Réduite à l'errance après la mort de son mari, voici comment elle fait face à son sort :

- Tout ce qui arrive est adorable, dit-elle ordinairement, de l'air extatique d'une créature mille fois comblée qui ne trouverait que cette formule pour tous les mouvements de son cœur ou de sa pensée, fût-ce à l'occasion d'une peste universelle, fût-ce au moment d'être dévorée par des animaux féroces. Bien qu'elle sache qu'elle est une vagabonde, les gens de police, étonnés eux-mêmes de son ascendant, n'ont jamais cherché à l'inquiéter. Après la mort de Léopold dont le corps ne put être retrouvé parmi les anonymes et épouvantables décombres [Léopold est mort lors de l'incendie du Bazar de la Charité], Clotilde avait tenu à se conformer à celui des Préceptes évangéliques dont l'observation rigoureuse est jugée plus intolérable que le supplice même du feu. Elle avait vendu tout ce qu'elle possédait, en avait donné le prix aux plus pauvres et, du jour au lendemain, était devenue une mendicante. [...]

- Vous devez être bien malheureuse, ma pauvre femme, lui dit un prêtre qui l'avait vue tout en larmes [...]

- Je suis parfaitement heureuse, répondit-elle. On n'entre pas dans le Paradis demain, ni après-demain, ni dans dix ans, on y entre aujourd'hui, quand on est pauvre et crucifié. [...]

De loin en loin, elle vient jeter dans l'âme du profond artiste un peu de sa paix, de sa grandeur mystérieuse, puis elle retourne à sa solitude immense, au milieu des rues pleines de peuple.

- Il n'y a qu'une tristesse, lui a-t-elle dit, la dernière fois, c'est de N'ÊTRE PAS DES SAINTS²⁷.

Cette conception du personnage romanesque n'est pas étrangère à celle de Balzac, qui affirme dans l'Avant-propos à sa *Comédie Humaine* rédigé en 1842, que le seul progrès possible pour l'homme est un progrès dans l'individu, et par l'individu, autrement dit un progrès moral singulier qu'il oppose au progrès des Sociétés :

Je ne partage point la croyance à un progrès indéfini, quant aux Sociétés ; je crois aux progrès de l'homme sur lui-même. Ceux qui veulent apercevoir chez moi l'intention de considérer l'homme comme une créature finie se trompent donc étrangement.

Un « progrès de l'homme sur lui-même », une « créature finie » suggérant la possibilité de l'infini dans un cadre spirituel plutôt que dans un cadre politique : autant d'expressions qui témoignent que l'esthétique contre-révolutionnaire place l'émancipation de l'homme sur le plan privé, dans le combat sublime et pathétique qu'il livre à tout ce qui lui résiste. Ainsi, pour les contre-révolutionnaires envisageant l'histoire sous l'angle de la Providence, si l'homme peut s'émanciper, c'est-à-dire sortir de son statut de minorité intellectuelle, se libérer d'une tutelle ou d'une obéissance morale quelle qu'elle soit, c'est dans le cadre privé, c'est-à-dire dans son tête-à-tête avec Dieu. Il est tentant d'appeler les contre-révolutionnaires des

²⁶ Léon Bloy, *La femme pauvre*, Editions 10/18, coll. « Fin de siècle », Paris, 1983, p. 272.

²⁷ *Ibid.*, pp. 431-432.

hommes de « l'éthique ancienne » : une éthique qui privilégie l'existence de la communauté sur celle de l'individu. Proches, en cela, de Pascal, car pouvant, dans leurs convictions, aller jusqu'au consentement à l'injustice nécessaire à la paix sociale, évoquée au paragraphe 319 de ses *Pensées* dans lequel il illustre à travers l'anecdote dite des quatre valets sa conviction : une paix injuste sera toujours préférable à une justice source de conflits interminables :

Que l'on a bien fait de distinguer les hommes par l'extérieur, plutôt que par les qualités intérieures ! Qui passera de nous deux ? qui cédera sa place à l'autre ? Le moins habile ? mais je suis aussi habile que lui, il faudra se battre sur cela. Il a quatre laquais, et je n'en ai qu'un : cela est visible ; il n'y a qu'à compter ; c'est à moi à céder et je suis un sot si je conteste. Nous voilà en paix par ce moyen ; ce qui est le plus grand des biens.

Concluons avec Léon Bloy par une de ses piques sarcastiques dont la causticité relève du constat amer et douloureux plus que d'un quelconque mépris, exprimée dans son roman *Le Désespéré*, digne des moralistes du Grand Siècle, et qui tisse entre eux et les contre-révolutionnaires une réelle affinité, l'humour noir en plus, signe indubitable de la modernité formelle des contre-révolutionnaires : « l'homme est trop méchant pour mériter d'être libre. »