

Les critiques du concept de civilisation chrétienne chez Guizot au XIX^e siècle

Les vues exposées par Guizot dans ses célèbres leçons de Sorbonne de 1828-30 appelèrent la critique, du vivant même de leur auteur : ce fut comme la rançon de la notoriété. Evoquons quelques signes de ce magistère.

Sans parler du succès de son enseignement lui-même auprès de la jeunesse des dernières années de la Restauration, le maître imposa le schéma d'une histoire qui, dépassant la fragmentation des faits particuliers, s'attacherait à retracer les étapes des progrès de nos sociétés : Michelet, à sa suite, poursuivit le même dessein dans son *Introduction à l'histoire universelle* qui, sous l'éclair de juillet, ouvrit son œuvre historique ; et, pour parler des moins grands, c'est en raison de son admiration pour Guizot qu'un jeune catholique libéral du premier *Correspondant*, le dauphinois Albert du Boys, entreprit d'écrire une vaste histoire du droit criminel : il se proposait d'en décrire les progrès dans ses rapports avec le perfectionnement des mœurs et l'influence de l'Eglise (1).

Traduites en espagnol en 1839, les idées de Guizot se répandirent rapidement Outre-Pyrénées : dans le contexte de la révolution des années 40, il fut de bon ton, dans les milieux éclairés de Catalogne, de se réclamer d'elles (2). Cette notoriété se maintint au seuil des années 70, lorsque fut confiée à l'illustre historien la présidence d'une commission destinée à l'étude des projets d'enseignement supérieur libre. La jeune génération des Républicains qui

(1) Albert du Boys, *Histoire du droit criminel des peuples modernes considéré dans ses rapports avec les progrès de la civilisation, depuis la chute de l'Empire romain jusqu'au XIX^e siècle*, Paris, 1854-60, 3 vol. Voir l'introduction biographique par J. GADILLE de : *Albert du Boys, ses souvenirs du concile du Vatican, 1869-1870*, Louvain, 1968.

(2) Voir l'introduction biographique qui ouvre le tome I de Jaime BALMES, *Obras completas*, Madrid, 1948, p. 327 suiv.

allait accéder alors au pouvoir était consciente de cette audience : les thèses de *l'Histoire de la civilisation en Europe* sont devenues classiques, reconnaissait Renouvier en 1872 (3).

Les critiques que la pensée de Guizot ne manquèrent pas, dès lors, de susciter aideront à situer celle-ci par rapport aux idéologies dominantes et à mieux cerner son originalité propre.



Quelle fut donc cette originalité ?

Comme Ch.-H. Pouthas et en puisant dans son livre, c'est dans les années de jeunesse que nous la chercherons d'abord : la personnalité intellectuelle de Guizot donne en effet l'image d'une continuité remarquable, comme si études et méditations ultérieures ne formaient que l'illustration et le développement de positions initiales auxquelles il est demeuré fidèle, — sans doute parce qu'elles correspondaient au fond de son tempérament.

Très éclairantes à cet égard sont les quelques pages autobiographiques qu'il écrivit au soir de sa vie : faisant retour sur son adolescence, il se peint partagé entre les influences piétistes de sa mère et les tendances rationnelles qui correspondaient à sa formation au Collège de Genève et à son inclination personnelle (4). Introduit dans le cercle de Stapfer, ces dernières tendances s'accrochèrent : le maître de maison l'initia aux rigoureuses méthodes de l'érudition allemande auxquelles il avait été lui-même formé à Goettingen : vulgarisateur de la philosophie de Kant en France, il lui apprit à appliquer aux réalités morales la même exigence de rigueur scientifique qu'à l'étude des phénomènes naturels : Pouthas donne la religion de Guizot en ce temps comme assez froide (5).

Cependant, deux correctifs importants doivent ici être apportés : si éclectique qu'ait été le cercle de Stapfer, et aussi largement ouvert à tous les courants de pensée contemporains — il excluait cependant « l'Idéologie » — lui reprochant son interprétation étroitement matérialiste de la philosophie des Lumières, et un certain sectarisme :

(3) *Critique philosophique*, II, 1872, RENOUIER, « L'histoire de la civilisation de Guizot », p. 355.

(4) F. GUIZOT, « Le christianisme et le spiritualisme », *Revue des Deux Mondes*, septembre 1869, p. 27-32.

(5) Ch.-H. POUTHAS, *La jeunesse de Guizot*, Paris, 1936, p. 386.

ce défaut était à l'opposé de l'ambition de ces admirateurs de Mme de Staël et des influences d'Outre-Rhin, désireux de travailler à la synthèse entre l'*Aufklärung* et le *Sturm und Drang*.

Autre circonstance beaucoup plus personnelle : dans ce milieu et en collaboration avec Pauline de Meulan, Guizot s'appliqua à la traduction commentée des treize volumes de l'œuvre de Gibbon. Or l'étude critique à laquelle il se livra, à partir des meilleurs travaux de l'érudition allemande, lui fit percevoir les étroitesse, voire les erreurs d'interprétation de son auteur : cette critique s'appliqua spécialement, dit Pouthas, à l'étude des divers courants qui s'entrecroisaient dans l'Empire romain finissant. Au rebours du scepticisme de Gibbon, l'analyse plus approfondie du premier établissement du christianisme lui fit percevoir l'ampleur de ce phénomène dont, pensa-t-il, le processus des causalités historiques simples ne suffisait point à rendre compte :

« Je ne dirai que cette première étude me ramena à la foi chrétienne, mais elle me laissa plein d'embarras et de scrupules dans mon rationalisme philosophique ; j'entrevis le caractère divin du christianisme, et son histoire m'apparut comme une forte preuve de sa sublime origine et de sa vérité... » (6).

Dans ce texte, deux éléments sont à retenir qui ne cesseront d'être sensibles dans sa philosophie : cet « embarras », et ces « scrupules », nés de ce que la raison perçoit au sein de la réalité qu'elle étudie une réalité plus haute, d'ordre moral ou religieux, qui « passe » les limites de la raison sans cesser pour autant de s'y rapporter. D'autre part, un « réalisme », un historicisme qui cherche au niveau de l'histoire la manifestation et l'illustration de cette autre réalité.

Toute l'œuvre de Guizot confirmera ces deux faces de sa personnalité — celle du moraliste et celle de l'historien, « rationaliste expérimental », pour reprendre le qualificatif que G. Lefebvre appliqua fort justement à Guizot (7).

Sur la voie tracée par Gibbon, une histoire de la civilisation ne répondait-elle pas admirablement à ces deux préoccupations originelles, une histoire qui prit pour objet de décrire, au-delà de l'enchevêtrement des faits particuliers, les progrès de l'esprit humain et les perfectionnements de la vie civile ? En ouvrant son premier

(6) *Revue des Deux Mondes*, art. cité, p. 30.

(7) G. LEFEBVRE, *La naissance de l'historiographie moderne*, p. 173.

cours de Sorbonne en décembre 1812, Guizot reprit la célèbre comparaison de Bacon entre la progression de l'humanité à partir du legs des civilisations disparues et celle de l'homme individuel dans ses connaissances par l'éducation (8).

Bornons-nous ici à rappeler le processus théorique de cette marche de la civilisation que Guizot dégagait peu à peu de ses études historiques, car c'est sur les deux ressorts de ce processus que portèrent les critiques que l'on fit de sa philosophie :

En premier lieu, ce n'est pas l'institution, gardienne des coutumes et des lois, qui est à la source de la civilisation, mais bien la conscience individuelle : ses progrès sont à la mesure de l'élévation intellectuelle et morale de chacun : « Deux faits sont compris dans ce grand fait (la civilisation) : il subsiste à deux conditions et se révèle à deux symptômes : le développement de l'activité sociale et celui de l'activité individuelle [...] ». C'est ainsi que le christianisme a pu devenir le nouveau principe d'unité au Haut Moyen-Âge et que la Réforme a commandé l'éveil de la conscience publique qui fut à l'origine des Révolutions anglaises. Si la Révolution française eut un rayonnement encore plus grand, c'est que « jamais l'homme n'y a manqué de grandeur individuelle, ni sa grandeur individuelle de conséquence et d'utilité publiques » (9).

La philosophie de l'histoire de Guizot se présente donc d'abord comme une éthique libérale ; la fonction civilisatrice s'y manifeste à la façon d'un ferment qui, du perfectionnement des esprits individuels notamment par l'enseignement, se communique à l'ensemble du corps social pour le transformer.

Cette conception heurtait de front la pensée traditionaliste qui tendait à prévaloir dans l'Europe des années 1820. Aussi, l'un de ses représentants les plus connus, L. de Haller, prit à partie cette thèse dès 1829 dans le *Mémorial catholique* (10) : le primat donné à l'individu est, à ses yeux, un

(8) Son admiration personnelle pour Bacon, qui n'est pas citée ici, non plus que Pascal, s'exprime dans ses *Mélanges de critique littéraire et morale* (II, pp. 66-69), « Essais de morale et de politique de Bacon », et dans la 4^e méditation où Bacon est présenté comme le modèle de toute méthode scientifique (1864, p. 126).

(9) F. GUIZOT, *Histoire de la civilisation en France*, éd. de 1840, pp. 20-21.

(10) L. DE HALLER, « Sens moderne du mot civilisation : justification de M. Guizot », *Mémorial catholique*, XI^e vol., 1829, pp. 202-209.

principe destructeur parce qu'il confère à celui-ci la prétention de reconstruire *a priori* la société au mépris de l'ordre naturel — ce qui fut précisément le cas pour la philosophie préparant le bouleversement révolutionnaire : « Nous ne voulons pas de votre civilisation, conclut-il, mais nous voulons des rapports sociaux naturels ».

Cette critique devait persister et s'aggraver à mesure que se développa l'opinion monarchiste à fondement religieux, ou « néo-légitimisme », au milieu du siècle : elle devait confondre libre examen protestant et attitude socialisante : à l'encontre de cet esprit dissolvant, la civilisation se présentait bien plutôt comme une vénérable institution à sauvegarder (11).

Une seconde dialectique se trouve au fond de la philosophie de Guizot : elle touche, cette fois, moins à l'individu qu'à l'organisation sociale.

L'histoire montre que les civilisations sont des états précaires d'équilibre entre des forces contraires en état de tension. Au Moyen-Age, les sociétés se sont construites à partir du difficile ajustement entre des mœurs fort grossières et des principes religieux d'une grande exigence. Nos régimes modernes sont le théâtre d'une lutte constante entre l'exercice des grandes libertés et l'autorité qui leur fait contrepoids. Au principe unique des républiques ou des tyrannies antiques s'est substitué un complexe des courants les plus divers, dont les régimes modernes font l'amalgame. C'est aux individus, croyants sincères, qu'il appartient de mettre en harmonie, par une action désormais de tous les jours, un droit public de plus en plus sécularisé avec les exigences de la morale évangélique.

C'est à ce niveau qu'intervient la critique du philosophe catalan Balmès, qui occupe toute l'étendue d'un important volume et qui devint l'une des sources de la pensée ultramontaine, au siècle dernier (12). Balmès s'y élevait avec force contre le principe de division que le protestantisme avait introduit dans notre monde occidental — jetant au xvi^e siècle les nations d'Europe les unes contre les autres, et laissant ainsi échapper la belle chance que représentaient les grandes découvertes pour la diffusion de notre

(11) Voir en particulier les diatribes de Louis Veuillot et de A. NICOLAS dans son livre paru en 1852 sous le titre, *Du protestantisme et de toutes les hérésies dans leur rapport avec le socialisme*.

(12) Jaime BALMES, *El Protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilizacion europea*, 3 vol., Barcelone, 1842-1844.

civilisation. Tout au contraire, les ouvriers de l'Évangile présentèrent au monde l'image de confessions désunies et concurrentes. Pour l'essentiel, la civilisation européenne est donc l'œuvre de l'Église avant la Réforme ; si quelques progrès ont été réalisés depuis, c'est plutôt contre l'esprit de la Réforme et par la vertu de l'unité de plus en plus centralisée autour de Rome. Ce critère d'unité ou d'« homogénéité » est au fond de la critique de Balmès : loin de traduire de simples particularismes religieux, le protestantisme avait porté atteinte à l'identité même de la vérité évangélique. Mais la controverse ainsi engagée prenait très vite un tour polémique de défense confessionnelle ; et c'est pourquoi Guizot refusa de s'y prêter.

Au moment où Balmès publiait son ouvrage, Guizot se souciait plutôt de mieux discerner cette fonction sociale du christianisme dont il avait perçu toute l'importance, aux sources de la civilisation de l'Europe. Il sentait la nécessité de fonder en raison cette foi religieuse dont l'histoire critique des premiers temps du christianisme lui avait rappelé la réalité. Il s'agissait de vérifier la première des deux options fondamentales dont ses premiers travaux de jeunesse lui avaient donné l'intuition : ce fut l'objet des *Méditations chrétiennes* dont les trois volumes se succédèrent au cours de sa retraite politique.

Guizot y défendait le christianisme devant les hommes de son temps en le présentant comme respectueux de la liberté, au double plan de l'investigation scientifique et de la vie politique : « Le christianisme a besoin de la liberté ; la liberté a besoin du christianisme [...] ». Certes, les vérités religieuses étaient d'un autre ordre que les vérités de la science, mais — et c'était là l'originalité de Guizot — les exclure *a priori* du champ de la raison pour en faire uniquement une affaire de foi ou de sentiment était illogique : sans pouvoir les connaître, la raison était en état de les « reconnaître » de façon intuitive, d'en avoir d'instinct la perspective⁽¹³⁾ : privée de cette perspective, elle lui paraissait

(13) « [...] Au-delà du monde fini, l'école positiviste nie qu'il y ait quelque chose. Ce n'est pas seulement la science, c'est la réalité au-delà du monde fini qu'elle conteste ; selon elle, ce n'est pas l'inconnu qui est au-delà de cette limite, c'est le néant [...] »

« J'affirme au contraire. 1°) que si les limites du monde fini sont celles de la science humaine, elles ne sont pas celles de la réalité. 2°) que l'homme porte en lui-même non seulement des désirs et des ambitions, mais des instincts et des notions qui lui révèlent des réalités au-delà du monde fini, et que, si l'homme ne peut pas avoir la science de ces réalités, il en a la perspective. 3°) que,

sait mutilée, tout comme la politique qui la méconnaissait était condamnée à s'égarer. Dans la quatrième méditation, il citait longuement le théologien Chalmers qui concluait ainsi : « Savoir qu'il y a certaines choses que nous ne pouvons savoir est en soi une connaissance aussi précieuse que sûre et il n'y a pas de plus grand service à rendre à la science que la juste détermination de ses limites [...] ». Guizot entendait donc récuser la prétention du positivisme à nier toute réalité en dehors du champ des phénomènes observables. Il voulait « exclure formellement le matérialisme et le scepticisme idéaliste, c'est-à-dire les deux conséquences entre lesquelles flotte le positivisme [...] ». Il leur opposait la religion chrétienne comme réalité.

Pour être « reconnue » par la raison, cette réalité religieuse répondait en effet à deux critères : tout d'abord, elle satisfaisait les aspirations humaines au surnaturel ; Guizot ne faisait aucune difficulté pour admettre la possibilité du miracle, manifestation de cette surnature. Quant aux dogmes sur lesquels les diverses confessions chrétiennes étaient divisées, il les ramenait au fond commun des cinq croyances suivantes, où il voyait l'expression la plus haute de la révélation chrétienne : la création, la providence, le péché originel, l'incarnation et la rédemption.

Le second critère était celui de l'ontologie historique, le message évangélique développant ses effets civilisateurs au sein des sociétés humaines. Ces effets étaient donc mesurables et, en 1869, il projetait de conclure ses réflexions sur le christianisme par un dernier volume dont l'objet serait « l'expansion de la civilisation sur toute la face du monde » — véritable prolongement de l'histoire sainte (14).

C'était là, déclarait-il, « le spiritualisme philosophique, tel qu'il résulte d'une psychologie et d'une ontologie fondée sur l'exacte observation des faits et intimement unies ».

Guizot se disait en effet disciple des « maîtres de la grande école spiritualiste » du début du siècle, les Maine de Biran et les Royer-Collard. C'est moins le caractère spiritualiste de leur pensée qu'il disait partager, qu'un spiritualisme philosophique, c'est-à-dire une philosophie

sous l'impulsion et le légitime empire de cette perspective, l'homme poursuit dans sa vie intellectuelle la connaissance de ces réalités qu'il ne peut que reconnaître, comme il poursuit dans sa vie pratique, la perfection morale qu'il ne peut atteindre [...] ».

(Lettre à Paul Janet, s. d., citée dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 mai 1869, pp. 347-348).

(14) Art. cité de *La Revue des Deux Mondes*, 1^{er} septembre 1869, p. 14.

construite à partir d'une réalité spirituelle : tel était bien le caractère du christianisme dont on aurait tort de faire un système de pensée comme un autre : « Le christianisme est bien autre chose qu'un système, c'est une histoire [...] ». Certes, à partir de cette réalité spirituelle incarnée, il était possible de construire une philosophie, mais le spiritualisme chrétien faisait passer très vite de la spéculation à des vertus actives : « [...] Le christianisme commence par admettre les principes essentiels du spiritualisme, puis il les porte plus loin, il les complète par leurs conséquences intimes ; il met des réalités actives à la place des notions spéculatives [...] ».

Telles sont, brossées à grands traits, ce que l'on pourrait appeler la philosophie et l'apologétique du Guizot des dernières années, décidément moraliste et théologien, après avoir été historien de métier.



Les réactions à l'apologétique chrétienne de Guizot vinrent de tous les horizons de la société cultivée de la France des années 1860-70. C'est en réponse à certaines d'entre elles que son auteur avait été conduit à en préciser les contours.

L'accueil des « libéraux » fut poli mais froid : Sainte-Beuve ne se déclarait pas convaincu : « [...] Les arguments de la foi, si on les plaide devant la seule raison, me paraissent insuffisants ; il leur faut, pour les rendre complets, un appoint de sentiment et d'utilité sociale [...] ». Jules Simon se bornait à réaffirmer un spiritualisme purement philosophique, détaché des dogmes : « Je n'ai ni hésitation, ni défaillance dans ma foi philosophique. Dieu, la providence, l'immortalité de l'âme, de la liberté, la justice ; aucun problème naturel n'est demeuré pour moi un problème. Mais j'ai le regret et le profond regret de ne rien voir au-delà [...] ». Pour la fraction « libérale » du protestantisme comme E. Schérer, dans *Le Temps*, Guizot avait eu le tort d'ignorer la critique biblique telle que la science d'Outre-Rhin l'avait récemment développée.

L'adhésion vint, au contraire, chaleureuse, des catholiques libéraux : dès 1863, Montalembert lui avait publiquement rendu hommage dans son discours de Malines ; et une correspondance active avait renoué les liens entre les deux hommes à la fin de leur vie. Guizot, en 1869, avait pour sa part, écrit ces lignes où perce un vif accent de sincérité :

« [...] Pour moi, chrétien, protestant et libéral, je porte à ces pionniers de la liberté chrétienne dans l'Eglise catholique une reconnaissance profonde [...] » (15). Des lettres privées d'Augustin Cochin, Benoist d'Azy, Wallon, Gratry témoignent de la même sympathie. Guizot n'avait cessé de recommander une coopération pratique entre catholiques et protestants, un rapprochement qui sauvegarderait les caractères propres de chaque confession qu'il croyait complémentaires. L'écho que ces milieux (16) firent à cette suggestion fut très favorable, de la part de Gratry et de Cochin en particulier : celui-ci, sans se laisser arrêter par l'artifice de la réduction du christianisme à cinq dogmes fondamentaux, écrivait : « [...] A la hauteur où vous vous placez, les dissidences disparaissent et vous établissez solidement les points d'accord et de rencontre de tous les croyants [...] L'un croit cinq et l'autre croit dix, mais ils croient ensemble cinq et ils peuvent travailler de concert à répandre dans le monde leurs communes croyances. Ah ! de quel cœur j'aspire à ce rapprochement [...] ». Et lorsque le troisième volume des *Méditations* parut en 1868, Sylvestre de Sacy osait prédire, dans le *Constitutionnel*. « [...] Plus de guerre à craindre de la part des Protestants ; le livre même de M. Guizot en est la preuve [...] ».

Du côté de l'école positiviste, la critique fut beaucoup plus incisive : Paul Janet consacra au nouvel apologiste chrétien un long article dans la *Revue des Deux Mondes*, en mai 1869, auquel Guizot répondit non moins amplement, quelques mois après, dans la même revue. Tout en se disant « plutôt

(15) *Revue des Deux Mondes*, septembre-octobre 1869, pp. 18-19.

Voir aussi, *infra*, la communication de M. R. Ladous sur les relations Guizot-Montalembert, qui montre tout l'intérêt qu'il y aurait à entreprendre l'histoire des dernières années des deux hommes.

(16) Mais aussi de « la base » comme ce missionnaire apostolique de Dinan, qui lui écrit une longue lettre d'adhésion et à qui il répond : « Quand je rencontre un catholique qui, par le fond de sa foi et l'état de son âme est, à mes yeux, vraiment chrétien, j'oublie qu'il est catholique, que je suis protestant, je n'objecte pas, je ne dispute pas ; je m'attache aux points par lesquels nous nous touchons et je laisse les autres tomber dans l'ombre en attendant la lumière du jour où tout dissentiment cessera, en présence de la pleine et pure vérité [...] ».

Cette citation est extraite du dossier de A. N. 42, AP. 154 « Correspondance reçue par Guizot de catholiques » (lettre de Guizot à Rigault, du 3 novembre 1862), comme tous les extraits cités dans ce paragraphe : Sainte-Beuve à Guizot, 20 novembre 1864, J. Simon au même, 17 juillet 1864, Gratry, 7 août 1864, Cochin, 30 juillet 1864, Sylvestre de Sacy, *Le Constitutionnel* du 28 octobre 1868, E. Schérer, *Le Temps*, 24 juillet 1866.

frappé [...] du caractère rationaliste de sa philosophie chrétienne » — Janet voyait une contradiction insurmontable entre la volonté de prouver le bien-fondé de la religion par la simple logique et la séparation entre la foi et la science — cloison étanche. Sans nier les réalités de l'au-delà, la raison devait, devant elles, suspendre son jugement : elles relevaient ou de la foi ou de l'opinion particulière : ce que Guizot expose, sans en administrer la preuve, c'est sa propre opinion. Tout au plus, Janet reconnaît-il aux dogmes chrétiens une valeur symbolique, comme une mythologie exprimant admirablement la condition humaine. Mais la théologie dogmatique est un exercice vain. Mieux vaut, pense-t-il, défendre la religion chrétienne « au nom de son efficacité pratique » ; mais même sur ce terrain de l'utilité sociale, sa réserve arrive aussitôt, renouvelée du dernier livre de Proudhon : la prévention de tant d'esprits, respectueux mais détachés de la foi de leur enfance vient de ce qu'« ils croient avoir dans leur âme une idée de justice supérieure à celle qu'on leur propose » (17).

Après 1870, une dernière critique, d'un caractère plus politique, vint du groupe de la *Critique philosophique* qui entendait faire l'application de la « politique naturaliste » à la Troisième République. A l'instar de Taxile Delord qui, dès 1865, avait diffusé un pamphlet sous le titre *La papauté de M. Guizot*, le secrétaire de la rédaction, F. Pillon, avait parlé du « catholicisme de M. Guizot ». Ce dernier n'avait-il pas conféré aux Eglises, comme gardiennes de l'orthodoxie religieuse, une place abusive dans les sociétés civiles et, par l'éloge d'une civilisation chrétienne forgée au Moyen-Age, recommandé finalement l'instauration d'une théocratie moderne... ? En 1874, en guise d'oraison funèbre, Renouvier lui-même n'hésita pas à faire grief au célèbre homme d'Etat d'avoir préparé les voies à l'Ordre Moral ! Deux ans auparavant, il avait soumis à une critique systématique la conception de la civilisation européenne héritée des leçons de 1830 : à son principe — pas de critère moral ou religieux, mais la liberté civile et politique, le contrat social. Loin de renvoyer à « quelque chose de plus étendu, de plus complexe, de supérieur à la pure perfection des nations sociales, de la force et du bien-être social » — la civilisation s'identifiait à proprement parler à ces biens.

D'autre part, en faisant de la Révolution française et de son expansion conquérante en Europe l'apogée du mouve-

(17) Paul JANET, « Philosophie et religion. Un apologiste chrétien », *Revue des Deux Mondes*, 15 mai 1869, pp. 334-367.

ment civilisateur, Guizot avait fait preuve d'un étrange chauvinisme national : le véritable héritage des démocraties modernes, par-delà la Révolution, se situait beaucoup plus loin dans le passé, dans le modèle de la Cité antique (18).

**

Critiques, somme toute, classiques mais un peu simplistes, qui, pour l'essentiel, reposent sur la dichotomie comode entre science et religion, entre droit civil sécularisé et droit ecclésiastique. Elles laissent échapper ce qu'a de plus original la pensée de Guizot.

Pour lui, les sciences humaines sont bien justiciables de la même rigueur que les sciences de la nature ; et son œuvre historique en fait l'ample expérience. Mais la connaissance en une matière si complexe ne peut se borner à un niveau phénoménologique : dans l'exercice même de la critique historique, l'historien rencontre une réalité plus haute, qui provoque en lui l'« embarras et les scrupules », qu'éprouvait le commentateur non prévenu de Gibbon : de cette réalité, une connaissance incomplète, toujours partielle, peut-être seulement acquise, mais qui fait question et donc, n'est pas étrangère à l'activité intellectuelle. L'originalité de Guizot réside dans la place qu'il assigne à cette intuition dans le mécanisme de la connaissance : loin de la rejeter dans un « inconnaissable » — objet d'un élan irrationnel ou d'une « foi » pure — il le met en continuité avec l'activité raisonnable, comme s'il s'agissait d'un postulat commandant la cohérence de l'ensemble, en lui donnant, en quelque sorte, sa perspective...

En outre, le réalisme de son « spiritualisme philosophique » se vérifie dans le seul fait que Guizot a recherché les signes de cette réalité au niveau de la critique historique et des grands legs de la civilisation.

Tels sont les principaux traits de la pensée philosophique et religieuse de Guizot, qui ressortent de la *Defensio* adressée à Paul Janet et en particulier de la lettre citée plus haut et que son destinataire qualifiait sans restriction « d'une si belle clarté et d'un si ferme esprit ».

Cette pensée prit rarement cette forme systématique : née d'une intuition initiale, elle se confirma peu à peu à l'épreuve des longues recherches historiques et à l'encontre

(18) *Critique philosophique*, art. cit. de RENOUVIER et art. de F. PIL-LON, « Le catholicisme de M. Guizot », t. II, p. 113.

des critiques dont elle allait être l'objet. Cet itinéraire intellectuel et spirituel est riche de deux apports principaux :
Apport d'ordre épistémologique : Aux historiens de notre temps, et particulièrement aux historiens de la religion, à la recherche de leur identité puisqu'ils s'effacent souvent derrière le sociologue, l'ethnologue et le linguiste, à la recherche de la spécificité de leur science (19), Guizot rappelle l'opportunité d'un postulat d'ordre théologique, d'un véritable théocentrisme : elle les invite à un débat de fond, sur la méthode.

Il s'y ajoute un apport religieux d'une étrange actualité. Guizot suggère un rapprochement et une coopération durables entre chrétiens de confessions séparées, entre « orthodoxes » protestants, en garde contre une critique et une libre pensée illimitée, et catholiques libéraux dressés contre le césarisme politique et l'excès de centralisme ecclésiastique. Rompant décidément avec les conceptions courantes de son temps en la matière, il fonde ce rapprochement, non sur une unification violente, mais bien sur l'observation et le respect de traditions complémentaires (20). Guizot — libéral en religion et précurseur d'un « œcuménisme » véritable — voilà qui introduit un sérieux procès historique en révision !

(19) Voir, dir. de J. LE GOFF et P. NORA, *Faire de l'histoire*, Paris, 1974, 3 vol., notamment au vol. II, l'étude de D. JULIA, « Histoire religieuse », pp. 137-167.

(20) Voir, entre autres textes de Guizot, des écrits réédités en 1852 dans ses *Méditations et études morales*, notamment un texte de 1838, pp. 80-82.

Sur les conceptions des catholiques libéraux sur ce point, voir la communication de R. LADOUS, « Catholiques libéraux et union des Eglises jusqu'en 1878 » dans *Les catholiques libéraux au XIX^e siècle*, Grenoble, 1974, pp. 489-526.

Enfin, sur la position de Guizot dans la définition d'une civilisation, voir : *Civilisations chrétiennes, approche historique d'une idéologie, XVIII^e-XX^e siècles*, Paris, 1975, pp. 198-209.