

Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne
Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres
Band: - (2005)
Heft: 3

Nachwort: Renan hier, Renan aujourd'hui
Autor: Rétat, Laudyce

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 06.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

POSTFACE

RENAN HIER, RENAN AUJOURD'HUI

Le 6 mai 1857, exprimant à Michelet son regret de n'avoir pu rendre compte, dans les *Débats*, de ses derniers ouvrages (le tome IX de l'*Histoire de France, Henri IV et Richelieu*), Renan assortissait les politesses d'usage de l'insolite justification que voici: «La résolution absolue où je suis de ne jamais faire un sacrifice de ma liberté d'opinion, me rend [...] le moins libre des hommes.» Au détour de cette correspondance, s'affirme ainsi une des constantes de sa pensée: la liberté est avant tout exigence, discipline intérieure, discernement de ce que l'homme doit préserver en lui plus que lui-même. Peut-être est-ce là tout Renan; c'est en tout cas le nœud de sa cohérence secrète: la liberté comme devoir, maîtrise et pour tout dire ascèse.

S'interroger sur l'apport de cet homme en y cherchant un «héritage» ou un «dépôt», serait une entreprise vaine si elle devait réduire un esprit, une énergie intellectuelle et spirituelle au contenu d'une doctrine ou d'un programme. Les manuels scolaires, dans leur effort légitime pour apprécier l'«apport» de chacun, désignent parfois bien malgré eux l'inanité de leur démarche. Que gardent-ils de Renan? Valeur sûre entre toutes, la Prière sur l'Acropole, et quelques lignes bien senties sur le progrès, le grand fétiche, dont Renan fut parfois le chantre, jamais la dupe; au gré des anthologistes, Renan fut ainsi naguère ramené aux dimensions d'un de ses discours de campagne (lors de sa décevante tentative politique aux élections législatives de 1869). Il y était question de la fée électricité et des miracles qu'elle ne tarderait pas à opérer auprès des électeurs de la région de Meaux. La fée ne convainquit personne.

Même s'il prit plaisir (surtout vers la fin) au statut douteux de maître à penser, celui dont Péguy affirme qu'il se serait plu au rôle de chef d'école (peut-être même de chef de parti) n'avait au fond que

réticence irréductible devant le risque d'aliénation que comporte tout pouvoir sur l'autre. Quoi de plus dangereux qu'un disciple dont à long terme on deviendrait la chose? C'est à l'humour que les notes intimes demandent de régler, radicalement, ce délicat problème:

«Mes élèves
je demande qu'on les guillotine sans pitié.»

Dangereuse est en effet la fidélité de ceux qui pensent et parlent *in verba magistri*. Renan connut à son heure la disgrâce de ces fausses filiations par l'anticléricalisme étroit, par l'historicisme, par certains extrémismes politiques souvent opposés. Tous ces «élèves» n'avaient pas l'excuse (*sancta simplicitas*) de ce brave homme que Lockroy surprit un jour, entre deux verres, à alléguer le témoignage de Renan et qui, interrogé sur ce qu'il savait de l'historien, répondit sans hésiter qu'«il en avait bouché un coin au pape». Moins pittoresques, les tentatives réductionnistes raisonnées, tendancieuses, purent contribuer d'abord au succès de cette œuvre en la mettant au moule de clichés porteurs. Renan put bien, dans une certaine mesure, jouer de l'opinion publique et avec elle. Il percevait le sens de cette connivence et son médiocre aloi: «Je rougis non de l'œuvre, mais de son succès.»

*

La liberté constitutive de l'homme intérieur, la liberté autre nom de la conscience, voilà ce qui fonde les fluctuations, replis, retraits et retours et ce qu'on nomme (imparfaitement) les «contradictions» de Renan. Lui-même s'emploie toujours à revenir sur les dénominations et classifications, sur les mots qui enferment et dont il s'évadait, par d'autres mots, dans une sorte de battement lexical. C'est ainsi qu'on lit dans ses notes manuscrites:

«Je ne suis pas républicain de profession
républicain *libre*.»

Ou encore:

«Oh que bourgeoisie sagace en ne me nommant pas. Mauvais réactionnaire.»

La pensée se délie de tout ce qui n'est pas elle et refuse le durcissement comme état de mort. En ce sens Renan put affirmer parfois que la bonté du sceptique est la plus assurée de toutes: c'est qu'il n'est pas non plus un sceptique «de profession», mais un sceptique «libre» et qu'il refuse comme tel l'asservissement par la raideur ou la rancœur. Sans doute, observant certaines menées de politique cléricale, peut-il

noter, nonchalant, au hasard d'une correspondance: «Tout ce monde-là m'eût brûlé autrefois.» En réponse, sur des registres divers, l'œuvre et les notes intimes s'unissent dans un ordre apaisé, maîtrisé: ainsi dans la conférence du 12 février 1877 pour le deux-centième anniversaire de la mort de Spinoza: «Libre aux vieilles Églises d'accuser de sacrilège celui qui les quitte; elles ne réussiront à obtenir de nous un autre sentiment que celui de la reconnaissance; car après tout le mal qu'elles peuvent nous faire n'est rien auprès du bien qu'elles nous ont fait.» Ne nous trompons pas au jeu de cette grandeur. Si sincère que puisse être la reconnaissance, elle n'échappe pas à la tentation de la surenchère: les meilleurs des Églises en sont toujours les exclus, voilà le credo de l'auteur. Aussi, d'un côté, l'anathème contre le «sacrilège», de l'autre la mansuétude du philosophe, de Renan, de Spinoza. Sous ces proclamations solennisées de gratitude, le manuscrit sonne brusque et vrai: une simple note, laissée en suspens:

«Clergé je lui dois tout
Je serais le plus vilain du monde si»

Tout se fond dans l'aristocratique sentiment de ce que l'on se doit à soi-même.

*

L'homme intérieur trouve sa cohérence dans son devoir de liberté. Cette même exigence ordonne le monde intellectuel de Renan. La multiplicité des points de vue, la réversibilité des hypothèses, la prolifération des «peut-être», percent bien des avenues dans une œuvre historique qui d'autre part ne manque pas d'affirmer ses postulats (ce lui est une nécessité pour se structurer, pour se formuler à elle-même). Prenons pour exemple le Moyen Âge. Cet objet historique indéfinissable, si divers en sa durée, recevant de son nom seul une illusoire unité, éclate pour Renan en virtualités opposées. N'est-il que «longue nuit de mille ans» ou au contraire apport vital, transfusion de sève «barbare»? Aux yeux du jeune auteur de *L'Avenir de la science*, le Moyen Âge aurait pu (aurait dû peut-être) ne pas exister: si Rome avait été plus directement assimilatrice, «il eût été possible de rendre romains les barbares avant leur entrée ou dès leur entrée et de sauver ainsi la continuité de la machine. Il n'a tenu qu'à un fil qu'il n'y eût pas de Moyen Âge et que la civilisation romaine se continuât de plain pied. L'humanité eût fait une épargne de dix siècles.»

Une épargne, ou une irréparable déperdition? D'un même mouvement la pensée s'interroge et tourne sur elle-même. Oui, l'«accident»

médiéval eut sa nécessité; l'intrusion d'une énergie neuve fut vivifiante. Libre aux «beaux esprits de la Gaule» de n'en percevoir que les effets dévastateurs, l'histoire prend sens par le long terme: «Nous qui voyons bien les choses, après quatorze siècles, nous sommes pour les barbares.» Sous le regard du critique (qui avec son époque pense l'histoire comme sens de l'histoire), le hasard change de nature et à travers le champ expérimental de l'événementiel se mue en nécessité historique. Ce n'est pas comme Michelet par «tendresse pour tous les morts» (tendresse qui masque mal son ambiguïté mortifère) que Renan se porte au Moyen Âge, mais pour déchiffrer en lui les formes de lisibilité contraires qui le font vivre comme une merveilleuse impossibilité. Hétéroclite, interminable, «énorme et délicat» comme devait dire Verlaine, cet âge perturbe jusqu'aux principes selon lesquels on l'appréhende. Et même si l'on en circonscrit la durée, culmine-t-il en saint Louis ou sur la fable des Trois Imposteurs? Et furent-ils immuablement chrétiens, ces âges de foi qui, dès avant le XIII^e siècle, concurent l'invite rationaliste des philosophies arabes, couvertes du nom d'Averroès? Ainsi s'opèrent les dédoublements de l'histoire au cœur des symboles les plus unifiés. Jeanne d'Arc n'était-elle pas «plus celtique que chrétienne», elle en qui s'expriment le «naturalisme transparent», la féerie de l'aventure, l'intériorité fondatrice de l'individu, l'héroïsme féminin... L'histoire et ses figures entrent ainsi en dialogue avec elles-mêmes; l'historien fait dialoguer, ici comme ailleurs et selon sa propre formule, «les différents lobes de son cerveau».

Les variations de Renan sont donc moins l'effet d'un systématique relativisme que d'une permanente exigence de rigueur. Elles n'excluent pas la conviction, bien au contraire. Dans son analyse du XIV^e siècle français et son étude sur Guillaume de Nogaret (au tome XXVII de l'*Histoire littéraire de la France*, en 1877) il voit se dessiner les linéaments du futur et d'une forme de modernité politique. L'État, en effet, s'affirme alors sous la royauté sacrale et à long terme contre elle. La centralisation administrative naît sous Philippe le Bel. Les «chevaliers ès lois», les juristes anoblis et tout puissants du temps préfigurent les ministres bourgeois de Louis XIV et la noblesse parlementaire d'où sortira la Révolution jacobine. Dans le dessin conceptuel de l'histoire, l'absolutisme d'État et la Convention transparaissent ensemble dès le XIV^e siècle. La collusion du roi et des juristes fils de la bourgeoisie préfigurent donc le futur. Mais ce futur, mais cet État centralisé, cet effort constant pour séculariser la société ne sont-ils pas indissociables de leur envers: persécution des Juifs, contraints de se réfugier dans les provinces du Midi non soumises à la couronne, âpreté anticléricale de

Guillaume de Nogaret, menaces extrêmes sur la liberté individuelle dont le procès des Templiers, entre autres, donna tant d'exemples... Ce procès, «mystère d'iniquité» selon Renan, déconsidère à ses yeux cette «justice» naissante, ce pouvoir d'État en formation. Nogaret, figure novatrice, soit; mais n'inaugura-t-il pas en même temps les pratiques d'un «droit» construit sur l'iniquité? «Il est triste, insiste Renan, qu'un des fondateurs de la justice française, un des organisateurs de notre magistrature, ait pu faire preuve d'un tel mépris de la justice et du droit des accusés.» L'histoire, l'action politique obéissent sans doute à des contraintes, mais que penser de l'avilissement qu'elles imposent à l'humain? Nogaret appelle pour l'historien l'analogie de Fouquier-Tinville: «De même que ce dernier disait: J'ai été la hache de la Convention, Nogaret aurait pu dire: J'ai été la hache du roi.»

Enfin, peut-on considérer comme porteur de progrès l'acte par lequel Philippe le Bel bafoua la Papauté en Boniface VIII, quand il força les portes d'Anagni pour humilier le vieux pontife? On ne saurait soupçonner Renan de papolâtrie. S'il considère l'acte du roi de France comme une défaite pour le droit, c'est qu'il pense la papauté médiévale (au delà des traits individuels de tel ou tel pape) comme une possibilité de donner corps, avant la lettre, à l'idée supra-nationale, de mettre un frein aux appétits égoïstes de ce qui allait un jour devenir les nations. Tout en soulignant les manques, notamment spirituels, de Boniface VIII, il aperçoit dans la papauté médiévale un symbole de sens universel. Dès sa jeunesse, il en exaltait l'ampleur et la portée. «Le pape du Moyen Âge [...], le pape du Latran, combien il est supérieur au pape du Vatican et au pape du Quirinal! Il n'est pas italien, il est universel.» Principes et images ne vivent qu'en «changeant de peau»; ce principe supra-national, le Renan de la maturité appelle à le réaliser sous la forme de l'Europe; car les nations à elles seules restent toujours au risque d'un égoïsme étroit.

Égoïsme des nations, égoïsme des individus... les deux se répondent, même si celui des unes se construit souvent aux dépens des autres. Des deux côtés, c'est le même processus de fermeture sur soi. Dans la *Renaissance*, Michelet suit au XV^e siècle l'avilissement du peuple comme de la noblesse. L'exaspération des intérêts divers aboutit à créer des classes, celle qui notamment, longtemps incertaine, finira par devenir la bourgeoisie. Michelet dénonce ce siècle comme un moment de vide où «l'ascension des classes inférieures ne crée rien [...] qu'une classe amphibie, bâtarde, servilement imitatrice, qui ne veut que faire fortune et devenir une noblesse». Cet abâtardissement du peuple, Renan à la suite de Michelet le perçoit dans son expression

la plus veule à travers la *Farce de maître Patelin*, qu'il présente dans les *Débats* du 29 février 1856. Renan et Michelet divergent néanmoins dans leur approche et leur analyse de ce texte en apparence inoffensif. Pour Michelet il s'agit, au seuil de la *Renaissance*, de désigner le Moyen Âge comme porteur d'une fatalité historique d'abaissement. S'agit-il de la noblesse, cet abaissement se lit dans un des romans les plus pratiqués du temps, le *Petit Jehan de Saintré*; s'agit-il du peuple, il éclate dans la *Farce de maître Patelin* qui serait, selon l'historien, «le Roland, la Marseillaise du vol». Renan, qui va parfois jusqu'à reprendre certaines des formules de Michelet, se situe pourtant selon une autre perspective. Pour Michelet, *Patelin* représente le temps de formation d'une classe hybride: Agnelet corrompu par l'avocat, c'est le peuple qui se dénature aux leçons d'une bourgeoisie naissante. La bourgeoisie («l'ennemie») ne peut être que mauvaise éducatrice du peuple. *Patelin* n'est donc qu'une caricature d'égalité, liée à un temps mort de l'histoire.

Pour Renan, la leçon de la farce est autre: *Patelin* figure l'inévitable dérive (sinon la profonde vérité) de toute passion égalitaire ou plutôt égalitariste. L'égalitarisme, on le sait, est pour Renan la passion «gauloise» par excellence. Pour Michelet, la bourgeoisie pervertit le peuple, et d'abord en lui insufflant ce désir de devenir bourgeois qui se retournera contre elle: le drapier, l'avocat auront certes tout à craindre d'Agnelet, qui peut dévorer à leur insu marchandises ou honoraires; eux seuls néanmoins l'ont formé au jeu du plus malin, du meilleur mangeur de moutons. C'est donc au peuple, pense Michelet, de devenir ou de redevenir lui-même en rompant avec le Moyen Âge d'où sortit la bourgeoisie, classe hybride et contre nature. Renan, lui, fait à travers la farce de *Patelin* le procès de ce qu'il nomme la «démocratie superficielle». Le progrès social, légitime dans son ordre, connive trop souvent selon lui avec «les pauvres raisons de l'intérêt personnel». La critique de *Patelin* s'adresse donc à l'«égoïsme», fondateur d'un égalitarisme forcené que l'historien confond trop souvent avec la démocratie. Aussi devait-il s'abandonner (dans un article de la *Revue des Deux Mondes* du 1^{er} novembre 1869) à la vision d'un Moyen Âge de rêve et de désir: la société s'y transfigure en cité mystique, chacun y jouit de la vie de tous, «le pauvre de la richesse du riche, le moine des joies du mondain, le mondain des prières du moine». Loin de l'histoire, le Moyen Âge se fait alors mythe réconciliateur, dans l'ordre réunifié du beau, de l'idéal, du poétique.

L'ordre poétique confondu avec celui du religieux désigne pour Renan, à travers le Moyen Âge, une autre face de lui-même. Le mys-

ticisme d'un saint Bernard ou d'un saint François d'Assise se mire en ses analogies: paysages verts et frais, forêts et sources, nature ombreuse et toute de grâce. Le 24 août 1866, Renan rendait compte dans le *Journal des débats* de l'étude de Karl Hase (*Frantz von Assisi*, 1856) d'après la traduction-adaptation de Charles Berthoud en 1864. Les correspondances esthétiques et spirituelles se dessinent entre la terre de François d'Assise et celle du Christ. Déjà dans la *Vie de Jésus* l'auteur opposait, à la sèche Judée, terre des controversistes, la Galilée plus riante où vécut son héros. L'étude de 1866 fait fusionner Ombrie et Galilée en une substance unique («l'Ombrie, cette Galilée de l'Italie») en même temps que le Pauvre d'Assise se fait le double tout occidental du Christ.

Le Moyen Âge mystique s'achève ainsi en atmosphère idéale où le christianisme s'affirme comme marqueur majeur de l'Occident, origine et noyau de «notre» culture. Entièrement juif à son origine, le christianisme selon Renan se remodèle en profondeur par sa diffusion en terre hellénistique dès les premiers siècles de notre ère. Le Moyen Âge à son tour le colore de tonalités esthétiques, affectives, ethniques (celtiques, germaniques...). Le fil de ces analogies parcourt toute l'œuvre de Renan: de «L'avenir religieux des sociétés modernes» (1860) au «Discours prononcé aux funérailles d'Ernest Havet» (1887), il n'a cessé de moduler, sur divers registres: «Le christianisme, c'est nous.»

Un problème crucial s'ouvre ici, et tel que nous ne pouvons qu'en désigner les contours dans le cadre de cette postface; on nous permettra de rappeler qu'il fait l'objet de plusieurs de nos travaux. Lorsque Renan à travers le Moyen Âge définit le christianisme comme accordé à la «tristesse religieuse de nos races», le terme de race (pour nous définitivement déshonoré) ne doit s'entendre que dans le sens où l'entendait Renan, dans le contexte et selon l'axe où il le définit. Les diverses formes de civilisation coïncident avec ce qu'il nomme les races, qui ne relèvent pour lui d'aucun déterminisme biologique. Il s'agit de dispositions de la pensée comme du sentir, lointainement acquises, façonnées par les milieux, les conditions de vie, les atmosphères, les paysages... et s'exprimant par ces constructions mentales que sont les langues et les religions. Comme revendication d'appartenance génétique la race n'est à ses yeux que régression vers l'animalité. Telles qu'il les conçoit, les races définissent des faits de culture et, comme il l'affirme en 1873 dans un article sur la société berbère, «des moules d'éducation morale». Dans sa célèbre conférence du 11 mars 1882 («Qu'est-ce qu'une nation?») il déclare: «La race comme

nous l'entendons nous autres historiens [...] est quelque chose qui se fait et qui se défait.» Déjà dès ses premiers travaux sur les langues sémitiques, il soulignait combien les termes d'aryen et de sémite, sans pertinence aucune pour désigner des peuples, restaient approximatifs pour désigner des systèmes de langues. Ce qu'il y a de sûr, affirmait-il dès lors, c'est que les différences entre «aryens» et «sémites» sont «de l'ordre de la philologie et non de la physiologie». Il est donc triste de voir certains historiens, aujourd'hui, tenter de fixer Renan en constructeur d'une pensée raciste. Il est triste de les voir relayer sans examen les accusations de Pierre Leroux en 1866 dans *Le Job des Églises et le Job de Monsieur Renan*. Ces calomnies sont d'autant plus pernicieuses que l'histoire récente a fait développer à la notion de race toute sa charge d'horreur; mais on ne peut, sans anachronisme grave (ni peut-être sans mauvaise foi) confondre une pensée, une époque, avec le reflet rétrospectif que l'histoire projette sur elles. Renan usa du terme de race comme en usèrent Michelet, Quinet, Hugo, Jules Ferry... Cela dit, la pensée de Renan, permanente pensée de l'origine, prend volontiers la forme d'un choix d'ancêtres: quelle civilisation a le plus profondément contribué à «nous» faire? Orient, Occident se départagent les rôles dans cette dramaturgie de l'histoire. Le héros de la *Vie de Jésus* se nuance de teintes occidentales alors que Paul incarne l'Orient. François d'Assise, le frère le plus accompli du Christ, devient pour l'historien la preuve vivante d'une double équivalence: le christianisme c'est l'Occident, le christianisme, c'est «nous». Certes ce n'est pas Renan qui eût récusé les origines chrétiennes de l'Europe.

*

Renan selon ses propres termes portait «envie à l'avenir». Et pourtant, rien de plus éloigné de lui que l'utopie de la table rase. L'avenir dans les deux sens du mot sort pour lui du passé. Son accord avec certaines des mesures les plus novatrices de la Troisième République s'assortissait de contreparties intérieures et sous-jacentes. Favorable depuis toujours à l'éducation du peuple (dès *L'Avenir de la science* il affirmait le droit de tous à «respirer Dieu»), il approuvait la démarche d'ensemble de Jules Ferry mais faisait toutes sortes de réserves sur le monopole de l'État dans l'enseignement et l'attribution des grades. Un père, une mère sont tenus de faire instruire et éduquer leurs enfants mais restent libres de l'éducation qu'ils entendent leur donner. Il lui arrive de comparer les établissements d'État à des «étouffoirs» dont il se réjouit d'avoir été préservé (par le séminaire). Les mesu-

res prises par Jules Ferry contre les congrégations non autorisées lui paraissent malencontreuses et maladroites. C'est sur l'orientation générale de la Troisième République (celle dont il ne devait pas voir l'aboutissement, en 1905), c'est sur l'idée de la séparation de l'Église et de l'État qu'il fut vraiment homme de la modernité. Il rejetait de toute sa conviction les empiètements, sur la vie civile, d'une religion «politique». Sa correspondance abonde en traits mordants contre le magistère et la doctrine de l'infailibilité. Déjà en 1864 l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus* qui embarrassaient au reste bien des catholiques (puisqu'ils inspiraient à M^{gr} Dupanloup la casuistique distinction entre thèse et hypothèse), lui semblaient les effets d'une «aveugle folie». *Quos perdere vult Jupiter, amentat*, déclarait-il à son ami Berthelot. Là était le vrai point: la menace sur la liberté de conscience, seule fondatrice à ses yeux de religion véritable. Dans la séparation des pouvoirs qu'il appelait de tous ses vœux Renan voyait certes, comme le législateur, une sauvegarde pour l'individu et la société; mais, à la différence du législateur, il y voyait aussi une garantie d'authenticité pour la religion elle-même. Sans vouloir forcer les rapprochements entre des prises de position que tout sépare (le contexte, les motivations, les principes fondateurs), on ne peut s'empêcher de noter que sur ce dernier point sa position n'est pas si éloignée de celle des évêques de France en cette année du centenaire de la loi de 1905. Signe inaperçu d'une certaine modernité de Renan? Une part de lui-même a-t-elle passé aux «résultats acquis»?

*

La tonalité religieuse de Renan n'était nullement celle de l'œcuménisme tel qu'il est conçu de nos jours. L'ouverture, sans nul doute, lui apparaît comme essentielle, mais au delà de toute croyance positive, entre les hommes de cœur et d'esprit droit. C'est ce dialogue qui seul compte et peu important alors les divergences dogmatiques ou formelles. Le consensus, si prisé de nos jours, ne serait sans doute à ses yeux qu'une tyrannie molle. Au contraire les écarts extérieurs, apparents, garantissent pour lui les ententes profondes. Que chacun reste donc «enté», comme il disait, sur les symboles qui lui sont intimes et parlants, qui témoignent de sa filiation et qui drainent tout un passé. «Nos pères ont ainsi adoré», cet attachement de cœur aux ressources poétiques et affectives d'une tradition laisse l'esprit libre de s'ouvrir aux autres, dans leur absolue liberté. Dans la préface des *Apôtres*, évoquant les trois groupes qui composent alors le paysage religieux français (les catholiques, les protestants et les juifs), il prophétise que

cent ans plus tard les croyants éclairés de ces trois religions seront «si proches qu'ils négligeront de se réunir tout à fait».

Le paysage culturel familial à Renan n'est plus le nôtre: ainsi pour lui l'islam n'est pas une présence, il reste extérieur et dans une grande mesure étranger. L'historien ne le perçoit que par la médiation du voyage, de la réflexion historique, de l'étude comparée des cultures. Dans un article que publia la *Revue des Deux Mondes* le 15 décembre 1851, il trace de Mahomet un portrait qui n'est pas sans chaleur. Il écarte de lui, du moins à ses débuts, tout soupçon de charlatanisme et d'imposture. Nous voici donc, il y insiste, aux antipodes du *Mahomet* de Voltaire; mais en même temps il s'évertue à dissocier le prophète et l'islam pour faire de Mahomet la dernière expression de la vie arabe authentique. Car l'islam (dont le vrai fondateur fut pour lui Omar) comporte, affirme-t-il, un risque majeur d'atrophie: son impossibilité à séparer temporel et spirituel. S'il le rejette comme système de pensée, il en perçoit l'intensité en tant qu'expérience religieuse directe et populaire. Cependant, «fléchir ou mourir», tel est selon lui l'avenir de tous les dogmatismes. Dans un article de 1862 il affirme: «Le XIX^e siècle ne verra pas, comme on l'a dit souvent, la fin de la religion de Jésus; il verra la fin de la religion de Mahomet, la fin de la religion temporelle, inséparable de la politique, et le plein épanouissement de la religion de Jésus, de la religion de l'esprit.» C'est avec l'islam, insiste-t-il, que le génie arabe s'étiole et meurt. L'inlassable affirmation d'un Dieu séparé annule l'homme, le ferme à toute curiosité, lui interdit la science. Or comment nier l'existence d'une science, d'une philosophie arabes, surtout lorsque, comme Renan, on a consacré sa thèse à Averroès, qui ouvrit à l'Occident la pensée d'Aristote? Depuis l'époque de sa thèse, Renan soutient et maintient que science et philosophie arabes ne purent se développer qu'en marge de l'islam ou contre lui; que l'Occident fut seul à percevoir et comprendre la pensée d'Averroès; que celui-ci ne put la faire accepter chez lui, malgré ses efforts pour mettre sa démarche en accord avec le Coran et donner essor à une conception philosophique du religieux... On a bien des fois souligné les outrances de la conférence «L'islamisme et la science» prononcée le 29 mars 1883 à la Sorbonne et publiée le lendemain dans le *Journal des débats*: qu'il y ait eu des penseurs et des savants arabes, soit; mais faire honneur à l'islam de leur pensée et de leurs découvertes, ce serait, affirme l'auteur dans un hyperbolique passage à la limite, «faire honneur à l'Église des découvertes de Galilée». Mais voici l'essentiel, qui demeure: tout système de pensée qui ne parvient pas à la séparation des ordres, des pouvoirs,

et par là même à l'absolue liberté de la conscience, dénature la religion en l'enfermant dans «un cercle de fer».

*

Bien des questions du XIX^e siècle se survivent dans le nôtre plus qu'elles ne s'y résolvent. Et c'est pourquoi peut-être nous avons l'impression d'y retrouver, sous-jacentes, les interrogations de Renan. Une modernité qu'il put contribuer à fonder le méconnaît aujourd'hui et souvent le rejette car ce «père des modernes» fut en même temps et solidairement l'homme du sursaut, de la «réaction» au sens énergétique et premier du terme, un «antimoderne» à l'inflexible douceur. Tout en lui porte à dissoudre l'insipide substance dont se font de tout temps langue de bois et pensée unique.

Laudyce RÉTAT