



# Histoire des religions ou livre religieux: la "Bible de l'humanité" de Michelet

Paule Petitier

► **To cite this version:**

Paule Petitier. Histoire des religions ou livre religieux: la "Bible de l'humanité" de Michelet. Les religions du XIXe siècle, Nov 2009, France. <http://etudes-romantiques.ish-lyon.cnrs.fr/religions.html>. hal-00694897

**HAL Id: hal-00694897**

**<https://hal-univ-paris.archives-ouvertes.fr/hal-00694897>**

Submitted on 7 May 2012

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## HISTOIRE DES RELIGIONS OU LIVRE RELIGIEUX ? LA BIBLE DE L'HUMANITE DE JULES MICHELET

*Bible de l'humanité* : l'œuvre publiée par Michelet en 1864 fait partie de ces livres parallèles à l'*Histoire de France*, qui accompagnent sa progression depuis *Le Peuple* (1846), explorant les marges de l'histoire, abordant des questions sociales et morales, rattachant l'histoire naturelle aux destinées du genre humain.

Ces « petits livres » naissent d'un mouvement double. D'une part chacun d'eux est à sa façon une *reprise*, il procède d'un retour sur soi et sur l'œuvre antérieure, dont il offre une relecture selon un angle inattendu. De façon parfois métaphorique s'y inscrit une réflexion sur l'histoire, voire une déconstruction de l'histoire. Cette dimension réflexive s'élabore en parallèle avec le traitement d'un sujet extensif dans l'espace et dans le temps : sorcellerie, statut de la femme, rapports de l'homme et de la nature... Chacun de ces livres constitue une récapitulation et une problématisation à nouveaux frais de l'histoire (comme procès et comme écriture). Mais chacun se veut aussi un « petit livre » destiné au lectorat le plus large, et apportant à celui-ci la nourriture morale dont le XIX<sup>e</sup> siècle, selon Michelet, le prive cruellement. Livres d'affirmation, ils dégagent les vérités sur lesquelles pourrait s'appuyer la société issue de la Révolution, ils formulent, pour paraphraser Michelet lui-même, le Credo du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Ainsi, le point le plus haut atteint par la pensée dans son travail créateur, l'effort de reprise et de synthèse, est-il ce qu'il adresse à tous – conception du livre populaire signant la haute idée que l'historien se fait de ce que l'on doit au peuple. Chaque « petit livre » est donc à sa manière le « livre des livres », à savoir la relève de l'œuvre antérieure en même temps qu'une nouvelle Bible. *Bible de l'humanité* : ce titre ne fait qu'actualiser, à propos d'un sujet qui s'y prêtait, l'ambition commune à la série des œuvres parallèles.

C'est bien, avec le livre de 1864, une Bible moderne que l'historien entend proposer, un livre saint qui évince ce faux « livre des livres », la Bible chrétienne. Il s'agit d'annoncer la religion moderne, faute de laquelle les révolutions du XIX<sup>e</sup> siècle n'ont pas trouvé leur base, la foi profonde qui les aurait ancrées dans le temps. Michelet y songe depuis les journées de juin 48.

Pourtant ce livre se présente aussi comme une histoire des religions. Comment concilier deux projets qu'à nos yeux du moins tout semble rendre incompatibles ? Comment une histoire des religions peut-elle en même temps se donner à lire comme un texte religieux ? Renouant avec un choix déjà fait pour le titre du tome VII de l'*Histoire de France*, intitulé « Renaissance », Michelet ôte tout déterminant. *Bible de l'humanité*, se présente comme le nouveau livre religieux lui-même.

D'autre part, écrire la *Bible de l'humanité* l'engage sur une voie qu'il s'est jusqu'alors refusé à emprunter : traiter l'histoire par secteurs séparés. Depuis ses premiers livres, il écrit une histoire globale rejetant l'idée d'une causalité cloisonnée. Économie, droit, politique, arts, techniques, représentations... interagissent selon lui continuellement. Ajoutons qu'il ne reconnaît pas la prééminence fixe d'un secteur particulier – comme le font ses contemporains Quinet (avec la religion) ou Marx (avec l'économie). Michelet pense que

---

<sup>1</sup> À la fin du tome XVI de l'*Histoire de France*, Michelet consacre un chapitre au « Credo du XVIII<sup>e</sup> siècle », c'est-à-dire aux enseignements moraux et religieux de la philosophie des Lumières.

L'impulsion historique déterminante diffère en fonction des époques considérées, tantôt juridique (fin du Moyen Âge), tantôt économique (déclenchement de la Guerre de Cent ans), tantôt liée au sentiment national... Écrire une histoire des religions contrevient donc à sa pratique de l'histoire totale<sup>2</sup>. Si les religions lui permettent une appréhension globale du fait humain, peut-être n'est-ce pas à travers leur histoire.

### *Une approche anthropologique plus qu'historique*

La difficulté de ce livre est qu'il se présente comme un parcours historique, avec un fil conducteur chronologique, du plus ancien, la religion des Indiens, au plus récent, la nouvelle religion qui sortirait de la Révolution. Michelet se conforme en apparence à un modèle linéaire d'histoire des religions tel que, par exemple, son ami Edgar Quinet l'a mis en œuvre dans le *Génie des religions* en 1841. Quinet s'était efforcé d'établir la continuité de la tradition religieuse depuis l'Inde et de suivre les étapes d'une évolution orientée vers le christianisme. Il montrait les modifications de l'idée religieuse s'accompagnant de mutations parallèles dans les formes artistiques et littéraires et surtout dans les institutions politiques. La thèse de Quinet, dont il poursuivra la démonstration dans ses œuvres ultérieures, est en effet que l'on doit « déduire de la religion la société politique et civile »<sup>3</sup>. Pas de révolution politique sans révolution religieuse. Le changement des croyances constitue le moteur de l'évolution historique. Conviction qui inspire son diagnostic sur la Révolution française : c'est parce que les hommes de 89 n'ont pas harmonisé les dogmes et l'action politique, n'ont pas refondé le christianisme en révolution ou la révolution en christianisme, qu'ils ont échoué.

Or le plan de la *Bible de l'humanité*, semblant reprendre la même démarche que celle de Quinet, recouvre une approche fondamentalement différente du fait religieux. Les différences entre les deux ouvrages ne recouvrent pas seulement les divergences des deux auteurs sur l'interprétation du christianisme (rejeté par Michelet, considéré par Quinet comme la matrice du progrès moderne).

Même si comme on le verra le questionnement historique n'est pas absent de la *Bible de l'humanité* – sous la plume de Michelet, comment pourrait-il l'être ? – il faut résister à la tentation de lire cette œuvre seulement comme une variante du « grand récit » des religions qui lui préexiste. Jamais peut-être aucun livre n'aura conduit Michelet à revenir aussi nettement sur une vision de l'histoire qui subordonne le passé au présent, et considère les époques antérieures, les peuples du passé, seulement comme des échelons conduisant à l'accomplissement du temps présent. L'examen des religions des « peuples de la lumière » débouche sur l'affirmation de la valeur intemporelle et de l'actualité de leur pensée religieuse. De l'Inde à la Perse et à la Grèce : pas de progrès religieux, mais seulement trois affirmations à travers la religion que l'homme est une créature de progrès, trois conceptions de la religion comme instrument de ce progrès.

Cette position tient à deux raisons. La première d'ordre idéologique : la condamnation radicale de la religion du présent, le christianisme, appelle une réévaluation des religions antiques représentant la véritable tradition du genre humain. Des religions plus anciennes que le judaïsme et le christianisme consonnent mieux avec le présent que ces derniers. L'histoire rappelle le présent à lui-même. L'autre raison concerne la façon dont Michelet

---

<sup>2</sup> Comme l'exprime explicitement la Préface de l'ouvrage (*Bible de l'humanité*, édition de Laudyce Rétat, Honoré Champion, 2009, p. 86. Toutes les références de l'article à ce livre renverront à cette édition, qui fait désormais référence, les numéros de page étant donnés entre parenthèses dans le corps du texte.)

<sup>3</sup> « Avertissement de la première édition », 2<sup>e</sup> édition, Chamerot, 1850, p. VII.

conçoit le fait religieux, à savoir dans une acception purement humaine, comme rapport de l'homme à l'homme. Leur contenu moral, leur vérité humaine échappent, considère-t-il, au relativisme historique et conservent une force actuelle.

Dès l'incipit de la *Bible de l'humanité*, la démarche d'actualisation des religions antiques frappe :

L'année 1863 me restera chère et bénie. C'est la première où j'ai pu lire le grand poème sacré de l'Inde, le divin Râmâyana. (89)

La suite ménage un passage en fondu enchaîné entre une citation du poème sacré et le texte de Michelet lui-même. La citation se termine par : « Qui lit le Râmâyana est quitte de ses péchés. » L'historien poursuit :

Et ce dernier mot n'est pas vain. Notre péché permanent, la lie, le levain amer qu'apporte et laisse le temps, ce grand fleuve de poésie l'emporte et nous purifie. (*Ibid.*)

On comprend que le Râmâyana n'est pas traité (seulement) comme un objet historique mais qu'il est abordé comme une parole pour le présent.

Dans son journal de 1842 (au moment dramatique de la mort de Mme Dumesnil), Michelet notait ses réserves vis-à-vis de la façon dont Quinet avait abordé les religions par « la méthode plastique qui tourne autour ». Lui, écrit-il, « aurai[t] tiré toutes ces religions du dedans, comme d'un mouvement du cœur », il les « aurai[t] inventées l'une après l'autre, pour le remède de [s]on âme »<sup>4</sup>.

C'est bien en effet le mode de lecture des textes sacrés qu'il propose dans sa *Bible*. Il ne souligne le caractère historique de ces textes, le fait qu'ils sont constitués de strates entassées sur d'autres strates (« encombrement fâcheux des surcharges infinies », p. 115), que pour balayer l'intérêt de leur appliquer la méthode philologique. Le texte sacré demeure fondamentalement transparent<sup>5</sup>. Il laisse atteindre spontanément à travers ses multiples strates le cœur de sa signification, qui est une expérience humaine essentielle, « une cause vitale », « un besoin du cœur » (114).

Contrairement à Quinet pour qui, dans le *Génie des religions*, le genre littéraire ou artistique marque un type de religion, Michelet balaie ce critère formel. À peine a-t-il évoqué la puissance esthétique du *Râmâyana*, qu'il s'interrompt :

Arrêtons-nous. N'oublions pas que ce livre n'est point une histoire littéraire, qu'il poursuit uniquement les grands résultats moraux. (118)

Il ne s'agit donc pas de distinguer des textes sacrés écrits par une caste sacerdotale (les poèmes indiens) de ceux qui seraient l'œuvre de « laïcs » (selon Quinet, Homère accomplit une profonde révolution dans la religion grecque justement parce qu'il laïcise les dieux). Il ne s'agit pas plus de dire qu'à l'épopée religieuse indienne puis grecque a succédé le drame puis la philosophie, que la pensée religieuse s'est d'abord incarnée dans l'architecture, puis la sculpture et enfin la peinture... *Méthode plastique qui tourne autour*.

Le noyau de chaque religion est entouré d'une multiplicité de formes accessoires, encombrantes mais finalement assez aisées à traverser pour qui cherche l'essentiel, le « cause vitale ».

---

<sup>4</sup> Michelet, *Journal*, t. I, Gallimard, 1959, p. 381.

<sup>5</sup> « Cette transparence est la grâce singulière du Râmâyana. », *Bible de l'humanité*, p. 116.

En matière de religion, c'est un historien qui l'affirme, l'histoire est de peu de poids, elle devient transparente, elle s'évanouit.

Celui qui veut parler juste de religion est donc conduit à écrire l'expérience renouvelée de l'émotion religieuse. Il retrouve le texte sacré ou plutôt la situation et l'émotion dont découle celui-ci, il participe ainsi au caractère intemporel de la religion, il la refait de l'intérieur. Michelet cite moins le *Râmâyana* qu'il ne se l'approprie :

Dès que [le feu] est fort et peut manger, on le régale d'orge et de gâteau sacré. À cette hostie solide, on joint l'hostie liquide ; l'homme prend de la main de la femme le vin d'Asie, le sôma qu'elle a fait, le verse dans Agni. Celui-ci se cabre, pétille, il grandit bleuâtre à la voûte. Tout est transfiguré... La maison sourit et frémit... Mystère divin. Les coins les plus obscurs ont aussi leur part de la fête, et même après longtemps rougissent de reflets fantastiques.

Mais tout d'abord, à l'instant du jet même et de la vive ascension, une voix aussi est montée, une même voix de deux cœurs unis, des paroles émues et tendres. Élan naïf et court, suivi d'un grand silence... Ce qui est dit est dit. Restera la voix sainte, que rien n'abolira. Nous la lisons toujours, fraîche encore après six mille ans. (107)

C'est parce qu'elles partent du cœur et qu'elles échappent à l'histoire que les religions révèlent l'unité du genre humain. Michelet se rapproche ici du Voltaire de *l'Essai sur les mœurs*, œuvre qu'il admirait. Les religions ne manifestent pas un progrès historique mais l'identité morale des hommes.

Un grand résultat moral nous est venu de tout ceci. On a vu le parfait accord de l'Asie avec l'Europe, celui des temps reculés avec notre âge moderne. On a vu que l'homme en tous temps pensa, sentit, aima de même. – Donc, une seule humanité, un seul cœur, et non pas deux. (95)

Entre les trois « peuples de la lumière », l'Inde, la Perse et la Grèce, il n'y a pas de progrès sur le plan moral, plutôt une diversité qui tient aux situations différentes de ces trois peuples. Leurs religions se distinguent parce que chacune s'organise autour d'une grande question humaine : « la famille », « le travail héroïque », « l'art de faire l'homme » (86).

De fait l'approche des religions est plus spatiale qu'historique. Ce qui les spécifie, c'est le *genius loci* : une géographie, des conditions de vie, un paysage... Le *Râmâyana* foisonne sublimement comme le paysage tropical où il a été composé. Michelet ne recommence pas dans sa *Bible* ce qu'il a fait trente plus tôt dans *l'Introduction à l'Histoire universelle* : il ne s'agit pas de représenter le progrès comme le voyage du genre humain à travers des contrées différentes. Ici, et c'est important, l'hindouisme n'est pas la religion du genre humain à ses origines, il est la religion des Indiens, à travers laquelle se manifeste l'appartenance de ceux-ci au genre humain. Dans cette mesure même, elle ne concerne pas strictement les Indiens, mais tout homme peut se l'approprier, il suffit qu'il en éprouve la nécessité intérieure. Témoin Anquetil Duperron parti au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle à la recherche du *Zend-Avesta*, et qui d'une certaine façon le réinvente :

Dix ans durant, il poursuit [les Parses], il les serre, il leur extorque ce qu'ils savent. Ils savent très-mal. Et c'est lui qui les éclaire. Il finit par les enseigner. Le *Zend-Avesta* persan est traduit avec un extrait des Védas indiens. (94)

La religion est une réalité anthropologique, une expérience morale et comme telle susceptible d'être revécue en chaque individu, indépendamment du temps. La redécouverte des religions antiques est subordonnée à cette résurrection morale comme le manifeste

l'histoire d'Anquetil Duperron. Or si les religions sont avant tout des faits anthropologiques et moraux, quel intérêt leur histoire présente-t-elle ?

### *Fonction critique de l'histoire des religions*

La religion apparaît à Michelet comme une expérience existentielle transfigurée, tenant aux conditions concrètes de la vie individuelle et collective, et inscrivant la dynamique naturelle du progrès<sup>6</sup> dans des fables où, sous la figure des dieux, l'homme représente l'idéal qu'il cherche à atteindre.

Dans cette mesure, la religion s'accorde avec la condition historique de l'homme, elle encourage celui-ci, par le détour de la fiction des dieux, à progresser, à exercer une action sur lui-même, à fabriquer sa propre humanité. D'ailleurs, dit l'historien, aucun des trois « peuples de la lumière » n'est absolument dupe de ses fictions. Chacun croit sans croire, voyant là aussi en transparence au fond de ses croyances, lui qui les a faites. L'Indien n'est pas plus naïvement crédule que l'Athénien. Chacun sent que les dieux sont des médiateurs que l'homme se donne à lui-même, une sorte de « moi idéal » sur lequel il s'efforce de se modeler.

Cette vision ne conduit pourtant pas Michelet à avancer, comme Quinet l'a fait avant lui, que la religion produirait « la société politique et civile ». Sans détacher les religions des conditions concrètes de l'existence, Michelet souligne leur relative autonomie par rapport au destin historique des peuples, notamment par rapport à leur indépendance politique. En tant que force morale, la religion est plus vivace que les régimes politiques, mais elle n'a pas de pouvoir d'action direct sur ceux-ci. Sa persistance, en revanche, constitue une dénonciation de l'exercice néfaste, stérilisant et tyrannique du pouvoir dans certaines situations historiques. Le contexte dans lequel écrit Michelet, l'alliance au XIX<sup>e</sup> siècle de l'Église et des régimes autoritaires, le pousse sans doute par contrecoup à mettre en lumière l'indépendance de la religion par rapport au pouvoir, et sa force de protestation morale.

Le destin de la religion perse forme ainsi un contrepoint aux destinées politiques du pays. Cette religion dit Michelet a été recouverte par les « conquêtes successives » (p. 150) qui n'ont pas réussi à l'effacer. Elle s'est insinuée dans la culture de ses vainqueurs. Cependant le chapitre consacré à Firdousi (I, v) montre qu'elle ne suffit pas à modifier les rapports de domination. Firdousi, poète persan qui vers l'an mil (ré)invente le texte sacré des Perses (perdu ou non écrit), le Shah Nameh, est musulman, mais attentif au paysage dans lequel il vit. « Le *genius loci* parla, l'âme de la contrée s'éveilla chez l'enfant. » (152) Il retrouve l'inspiration des premiers âges, le « mouvement du cœur » qui animait la religion primitive. Et comme toute religion est indissociable d'un rapport au monde, il se propose à la fois d'écrire le poème épique manquant et de restaurer l'un des canaux d'irrigation qui autrefois, avant la conquête de la Perse, donnait sa prospérité à la contrée. Firdousi est appelé à la cour du sultan Mahmoud le Gaznevide, qui pour des raisons politiques souhaite « faire appel au patriotisme local » (154) et incite le poète à écrire le livre sacré des Perses. « Un hasard politique, commente Michelet, fut favorable à Firdousi. » (*ibid.*) Soulignons ce *hasard* (qui est loin du rapport au lien nécessaire établi par Quinet entre religion et politique). En effet, le sultan change bientôt de dessein, Firdousi tombe en disgrâce, le sultan ne lui paie même pas le prix promis pour le poème. L'histoire de Firdousi confirme l'atemporalité de la religion (un texte sacré peut-être reconstitué par un individu plus de dix siècles après le temps où la religion florissait) dans le contraste qu'elle forme avec

---

<sup>6</sup> « Naturelle » en ce sens que pour le Michelet du Second Empire, le progrès est une force cosmique, toute la matière étant animée du désir d'atteindre un état supérieur, organique, indépendant...

l'arbitraire fluctuant du pouvoir. Sans efficace politique directe, le poème religieux reste pourtant sous la conquête l'affirmation d'une autre histoire possible. Les vicissitudes de la religion perse esquissent une contre-histoire, celle de la persistance et de la reviviscence des croyances émancipatrices, presque enfouie sous l'histoire des vainqueurs, mais promesse d'avenir. De la même façon, dans *La Sorcière* deux ans avant la *Bible*, s'attachant aux métamorphoses du paganisme antique au sein des temps chrétiens, Michelet avait écrit une histoire de l'envers du Moyen Âge. Les religions l'intéressent moins comme inspiratrices d'institutions politiques que pour saisir les linéaments d'une histoire des résistances invisibles<sup>7</sup>.

Dans la *Bible de l'humanité*, les religions n'apparaissent pas seulement comme les affirmations de peuples souverains. La très longue durée, temps presque immobile des religions, fait qu'elles prennent sens également dans des situations d'oppression. Dans le chapitre « L'art indien – Exposition de 1851 », le tissage articule deux visions de la religion correspondant à deux moments différents de l'histoire des Indiens. D'abord, la création des châles de cachemire est identifiée (hors du temps) à celle des dieux indiens. C'est la même industrie poétique qui façonne la laine et les dieux. Le *Râmayana* est un châle ou un tapis merveilleusement coloré, féériquement ouvragé. Mais si le regard se déplace sur la situation contemporaine de l'Inde, l'art indien révèle l'exploitation des indigènes par le colonisateur anglais. À l'Exposition universelle de 1851 figurait une mousseline indienne d'une finesse incomparable, dont l'ouvrier n'a touché que le « prix (bien modique) de 62 francs » (98). L'inventivité des tisseurs indiens, expliquée d'abord par la finesse de leurs sens, apparaît sous ce nouveau jour comme la conséquence d'une pauvreté qui prédispose à la vision : « l'humble créature, faible, si peu nourrie et d'aspect si misérable, voit d'avance et conçoit la merveille du châle indien. »<sup>8</sup> (98)

À propos de l'Égypte Michelet envisage encore plus nettement la création religieuse en deux temps. Après avoir évoqué avec enthousiasme la création des mythes de la fécondité, il s'interrompt pour s'interroger sur le rapport entre la fable religieuse et la réalité sociale :

Pendant que j'écrivais ces choses, je parcourais les planches de la grande Description, celles de Champollion, de Rosellini et de Lepsius. Le cœur plein de ces mythes sublimes, je recherchais curieusement, pour les mettre en regard, des images de la réalité. Une planche m'arrêta, me donna à penser. C'est celle où le métayer, à la tête de ses bestiaux, vient rendre compte à un scribe, qui note le nombre, marque si le troupeau a cru ou diminué. [...] La propriété en Égypte ne fut jamais guère que fermage. Des Pharaons aux Ptolémées, aux Sultans, aux Beys, le souverain faisait cultiver par qui il voulait. Libre à lui de faire payer à chaque génération, d'obliger le fils à racheter le fermage qu'avait eu son père. On sait les résultats d'un tel système. C'est cela qui a fait la constante misère du pays le plus riche du monde. (243)

Après ce passage charnière, les croyances des Égyptiens, notamment les légendes du cœur confié en dépôt aux arbres, sont interprétées comme des fables de consolation par rapport à une organisation sociale désespérante.

Michelet n'en va pas pour autant aux conclusions de Marx. Même si elle endort les maux des peuples opprimés, la religion n'est pas seulement un opium. Elle console par des vérités morales non par des leurre. Au contraire, elle peut faire voler en éclats les représentations mensongères. Ainsi la mousseline indienne transportée à Londres bouscule-t-elle brutalement le mythe du progrès célébré par les expositions universelles :

---

<sup>7</sup> Point de vue que l'on pourrait rapprocher de l'intérêt des romantiques pour les mouvements hérétiques – dans *Consuelo* de George Sand, l'hérésie hussite se rattache à l'idée d'un cours souterrain de l'histoire.

<sup>8</sup> De même dans l'*Histoire de France*, le mysticisme des lollards et des begghards du Moyen Âge est indissociable des effets de la misère et du travail répétitif.

Le jury, n'ayant à juger que « le progrès de quinze années », n'avait nul prix à donner à un art éternel, étranger à toute mode, plus ancien et plus nouveau que les nôtres (vieilles en naissant). (98)

L'examen des religions de la lumière fait ressortir la contradiction scandaleuse de l'histoire moderne. Sur le plan des idées, le XIX<sup>e</sup> siècle poursuit le progrès du XVIII<sup>e</sup>, la reconnaissance à travers les religions antérieures au christianisme de l'unité du genre humain et de l'aspiration immémoriale de l'humanité à l'émancipation. Quinet dans le *Génie des religions* avait appelé ce mouvement de redécouverte de l'Orient « renaissance orientale ». Progrès de conscience qui passait par un mouvement de réintégration du passé. Si Michelet reprend à son compte cette vision du progrès par *retour*, en revanche, il ne s'approprie pas la formule de Quinet. En effet, parler de « renaissance orientale » pourrait être ironique alors que Michelet souligne la discordance entre le progrès de l'humanisme au XIX<sup>e</sup> siècle et l'aggravation de la domination exercée par les puissances occidentales sur les « peuples de la lumière ». La *Bible* de Michelet témoigne du déchirement d'une conscience qui en 1864 éprouve en lisant le *Râmâyana* l'unité morale du genre humain alors qu'elle assiste à « la mort de trois peuples »<sup>9</sup>. En 1864, les trois « peuples de la lumière » sont plus que jamais colonisés, ou menacés par l'impérialisme des grandes puissances<sup>10</sup>. Dans sa confrontation à l'histoire, la tradition des religions émancipatrices remet en cause l'image du siècle du progrès. Les textes sacrés les plus antiques attestent une universalité humaine que la politique des nations occidentales contemporaines bafoue.

### *Complications de l'histoire*

Loin d'illustrer la marche linéaire du progrès, le plan chronologique de la *Bible de l'humanité* manifeste une spectaculaire régression historique. L'entrée en scène des « peuples de la nuit » dans la seconde partie correspond à une dénaturation du fait religieux dont les conséquences se perpétuent jusqu'au présent. Avec le judaïsme et le christianisme, l'humanité oublie la leçon émancipatrice des mythes, oublie qu'elle se fabrique elle-même et tombe dans l'adoration fascinée des tyrans et des idoles. Éclairée par les phares moraux que constituent les religions les plus antiques, l'histoire révèle une cassure et un dévoiement.

Ainsi s'expliquerait le maintien d'une perspective chronologique, nécessaire à la mise en évidence d'un dysfonctionnement. La *Bible de l'humanité* est un livre construit autour d'un accident, d'une cassure dans le cours de l'histoire. Est-ce seulement pour fonder la critique du présent, d'un XIX<sup>e</sup> siècle revenu au catholicisme et à la monarchie ? Est-ce seulement pour forger la généalogie qui délégitime l'évolution contemporaine et en rend sensible l'aberration ?

La faille qui brise en deux l'histoire des religions s'explique aussi à d'autres niveaux. Autant que d'une rupture dans l'histoire (dans le cours des événements) il pourrait s'agir d'une rupture entre des domaines, des catégories. L'apparition des religions syrienne, juive et chrétienne, qui asservissent l'homme au lieu de l'inciter à fabriquer son destin, coïncide

---

<sup>9</sup> « Pologne, Danemark, Caucase », est-il précisé en note (304). Le Caucase fait directement référence à la guerre russo-iranienne et à la conquête par l'empire russe de territoires du Caucase appartenant à la Perse.

<sup>10</sup> L'Inde est sous domination anglaise, l'Iran convoitée par l'Angleterre et par la Russie. En 1864, les grandes puissances imposent peu ou prou à la Grèce un souverain étranger. Elles organisent l'accession au trône de Grèce de Guillaume de Danemark, « élu » par l'Assemblée nationale grecque après qu'un premier choix des Grecs a été récusé par l'Angleterre.



avec une aporie du discours. La première partie de la *Bible de l'humanité*, consacrée aux religions des trois peuples de la lumière, explore la possibilité d'une continuité entre religion et droit, poésie et histoire. Il n'y a pas, disions-nous, de progrès religieux, pas de gradation dans les vérités morales qu'atteignent chacune de ces religions. En revanche, de l'Inde à la Grèce, la religion se rapproche asymptotiquement du droit et de l'histoire. En Grèce, la religion devient art de faire l'homme, démonstration à ciel ouvert de la manière dont l'homme modèle son humanité.

Les mythes qui marquent le point culminant de la religion grecque, ceux d'Hercule et de Prométhée, constituent des mythes anti-religieux. Des mythes qui appellent à un renversement, à un changement de paradigme.

Contre le fantasque arbitraire de la mythologie d'alors (et des mythologies futures), il [Eschyle] invoque, il contient, il enfante le *juste*. Son Prométhée nous donne, avec la mort de Jupiter, la mort et l'impuissance de tout mythe à venir qui n'est point fondé sur le droit. (216)

Prométhée se situe exactement à l'interface de la religion et du droit, mais du côté de la religion. Car le mythe du droit n'est pas le droit. La Grèce ne fonde pas le droit. Ce rôle est réservé à Rome qui effectue le renversement de paradigme héritant des Étrusques le sens de l'histoire mais ne fondant aucune tradition religieuse propre, de livre sacré...

Michelet retrouve dans la *Bible de l'humanité* le problème qui l'avait déjà arrêté lorsqu'il écrivait ses *Origines du droit français*, œuvre qui se proposait d'examiner les symboles juridiques, le rapport entre un droit poétique et religieux et le droit moderne, et qui ne réussissait pas à établir ce passage.

Or dans la *Bible de l'humanité* comme dans l'ouvrage précédent, la pensée historique semble ne pouvoir se satisfaire du constat d'un changement de paradigme. Elle cherche à expliquer le passage. Michelet voudrait au moins restaurer une continuité par l'inversion et par le rapprochement asymptotique.

Le premier mouvement de l'œuvre a montré comment on arrivait en Grèce à une quasi-production du droit par les mythes.

Le renversement du paradigme appelle la démonstration d'une quasi-production des mythes par le droit.

Mais ce second mouvement ne peut se déployer normalement.

Ce qui est contemporain de la fondation du droit, c'est le christianisme, et cette religion apparaît à Michelet comme l'envers même du droit, la religion de la grâce et de l'arbitraire. Au lieu des mythes attendus, élevés par le droit, se constitue une antinomie entre la religion assimilée désormais à l'aliénation<sup>11</sup> et le droit. La charge assez exorbitante de la deuxième partie du livre contre le judaïsme et le christianisme ne peut se comprendre autrement que comme une critique radicale de toute religion instituée une fois l'humanité passée sous le régime du droit.

On rencontre ici la complexité propre à la pensée de Michelet. Son attrait pour les théories faisant de la poésie et des mythes les premières élaborations symboliques de l'expérience humaine. Mais aussi l'impossibilité manifeste à faire sortir l'âge moderne de cette voie. Les sociétés humaines ne peuvent passer sous le régime du droit qu'au prix d'une révolution, d'une rupture et d'une perte. Le mythe ne suffit pas à fonder le droit. Le cas de la Grèce en offre dans la *Bible* l'exemple même. Si l'on examine de près le plan du livre, on s'aperçoit que la Grèce apparaît dans la première *et* dans la deuxième partie –

---

<sup>11</sup> On est fondé semble-t-il à dire *la* religion puisque dans la *Bible de l'humanité* toutes les religions postérieures à l'avènement du droit sont asservissantes. Le judéo-christianisme est *la* religion vue de l'intérieur du paradigme du droit.

écartelée entre les « peuples de la lumière » et les « peuples de la nuit ». La religion grecque ne suffit pas à faire advenir le droit en Grèce, au contraire, la démocratie cède place à Alexandre, le modèle même du tyran aux yeux de Michelet. Certes l'historien introduit un nouveau type de religion (les cultes dionysiaques nés en Syrie et en Phrygie) pour expliquer par l'intrusion d'un élément étranger cette distorsion de l'histoire grecque. Il n'empêche que la Grèce présente le cas d'un peuple où, la sortie du religieux ne s'étant pas opérée, le régime politique évolue vers l'asservissement<sup>12</sup>.

Cependant, tout en constatant l'impossibilité de penser le progrès sans faire intervenir la rupture – la *révolution* en somme – Michelet ne peut se résigner à la disparition de la dimension religieuse, mythique, poétique. C'est un aspect récurrent de sa pensée et de son œuvre. Il estime que la Révolution française n'a pas réussi à faire souche parce qu'elle ne s'est pas transmise dans des formes symboliques. Tout comme les religions ont contenu et nourri l'idée du droit, il lui semble que le droit devrait se traduire en fables parlant à la sensibilité autant qu'à la raison. Il devrait exister des mythes fondés sur le droit, pourtant l'auteur n'en trouve pas d'exemple. Si ce n'est... dans son *Histoire de la Révolution*. En effet au dernier chapitre de la *Bible*, Michelet cite un passage de son ouvrage antérieur, dans lequel la Révolution est métaphorisée à travers la vision d'un pic surgi des entrailles du globe (335-337).

De même que les mythes tendaient vers le droit, le rêvaient en quelque sorte, la société du droit aspire aux mythes et les rêve. Les formes religieuses modernes ne sauraient être que symboliques. En aucun cas Michelet n'appelle à la fondation d'une nouvelle religion (à la manière des saint-simoniens ou d'Auguste Comte). *Bible de l'humanité* ne propose pas le catéchisme d'un nouveau culte collectif, mais le déplacement du livre sacré sur le plan correspondant au progrès de la conscience moderne. Il ne saurait y avoir de livre religieux qui soit l'équivalent *moderne* des anciens textes sacrés, seulement une reprise par la conscience moderne des livres religieux antiques. Le sentiment religieux moderne s'éprouve de l'intérieur de la conscience historique (d'où le double caractère du livre de Michelet, livre de religion, livre sur les religions). Le deuil des formes religieuses traditionnelles est nécessaire, comparable en quelque sorte au deuil des choses qui accompagne l'accès au langage et au symbolique.

On peut mesurer la difficulté de ce deuil par la haine hyperbolique qu'inspire à Michelet la religion lorsqu'elle prétend survivre à la fondation du droit, en l'espèce le judéo-christianisme. L'exagération passionnelle obscurcit mais n'oblitére pas l'idée qui sous-tend ce rejet. En critiquant les religions messianiques, Michelet dénonce les dangers de la survie du religieux dans les sociétés modernes. À partir de la fondation du droit, la religion ne peut que perpétuer « le fantasque arbitraire des mythologies » et plus la vertu émancipatrice des mythes. *Mythologies*, c'est-à-dire représentations justifiant l'organisation de rapports de domination (le pouvoir de Jupiter justifie la monarchie terrestre, l'arbitraire divin l'arbitraire politique) – *idéologies* en somme. De fait, dans l'œuvre de Michelet (au-delà de la *Bible*) c'est ainsi qu'il faut comprendre la critique acharnée du christianisme. Depuis les années 1840, Michelet voit dans le catholicisme, tel que l'a remodelé la Contre-Réforme, un système de contrôle et de coercition au service des régimes politiques autoritaires (ou mettant ceux-ci à son service). Dans la *Bible de l'humanité*, les religions messianiques ne sont pas seulement

---

<sup>12</sup> Il y a bien déjà des notations qui montrent que la situation est inscrite dans la religion grecque du temps même où l'influence des cultes orientaux est négligeable (p. 133, « l'élément monarchique persiste dans Jupiter »). L'*aspiration à l'un* est inscrite dans la religion et dans l'évolution politique grecque indépendamment des religions dionysiaques qui le favorisent (le délire bachique étant un délire de fusion, d'indifférenciation, d'unité). Dans l'Athènes de Périclès, certains aspirent à la « tyrannie politique ».

stigmatisées comme idéologie de la monarchie, elles apparaissent aussi comme l'esprit qui sous-tend le capitalisme, le dénominateur commun entre les peuples mercantiles : les colonisateurs anglais de l'Inde, les Phéniciens et les Babyloniens, les Juifs. L'opposition entre « peuples de la lumière » et « peuples de la nuit » postule un antagonisme entre sociétés fondées sur la morale et sociétés fondées sur l'argent, peuples mus par des idéaux et peuples gouvernés par des mythologies.

Notons-le enfin, de la même façon qu'en exposant les mythes Michelet les recréait poétiquement dans la première partie du livre, dans la deuxième, la dénonciation de la religion-mythologie s'opère par le biais d'une contre-mythologie et celle-ci ajoute à la difficulté d'entendre le texte de Michelet aujourd'hui. L'auteur construit en effet une légende noire du judéo-christianisme, en reprenant aux penseurs socialistes du XIX<sup>e</sup> siècle (Toussenel, Proudhon...) leurs représentations antisémites<sup>13</sup>. Faute du travail d'interprétation du texte qui remet en lumière ses cibles réelles (le christianisme, la monarchie, le capitalisme), le lecteur d'aujourd'hui risque d'être égaré par ce dispositif polémique.

Œuvre de morale et d'histoire, de poésie et de critique, la *Bible de l'humanité* met en tension ces différentes catégories plutôt qu'elle ne les harmonise. L'approche morale des religions y devient l'instrument critique d'une vision linéaire du progrès, d'une conscience historique rétrécie et satisfaite. Michelet revient dans cette œuvre sur la nécessité d'inventer une religion moderne. Au début du Second Empire, il avait tenté dans *Le Banquet* de décrire le symbole de la fraternité moderne, d'imaginer les fêtes républicaines qui donneraient chair aux idéaux politiques. Le livre était resté inachevé, signe d'une difficulté. Dans le livre de 1864, l'histoire des religions est une façon d'enterrer l'impossibilité de fonder concrètement une religion moderne. Le sentiment religieux du XIX<sup>e</sup> siècle ne peut être vécu qu'à travers la conscience historique, ne peut s'éprouver sans devenir aliénant que par la « résurrection » poétique des religions antiques.

PAULE PETITIER  
(Université de Paris 7-Denis Diderot)

---

<sup>13</sup> Marc Crapez, *L'Antisémitisme de gauche du XIX<sup>e</sup> siècle*, Berg international éditeurs, 2002.