

Donoso Cortés observateur de la Révolution en Europe

par Frédéric Morgan

Alexis de Tocqueville et Donoso Cortés partagent de semblables réticences devant le mouvement initié par la révolution française. Si le premier devine derrière l'ambivalence du phénomène l'extension continue de l'égalité des conditions et en parallèle, de la liberté pour en contenir les effets négatifs, le second instruit le procès de la marche irréversible qui signera la mort de l'Ancien Régime. Cortés, pessimiste à la limite du désespoir, analysera la Révolution qui se répand en Europe comme synonyme d'une intensification de la violence, origine du déplacement des sources de l'oppression vers les masses et sa conclusion dans la destruction de toute idée d'ordre politique. La révolution française ne peut sans doute pas porter la responsabilité du déchaînement de la violence dans l'ensemble de l'Europe, mais, aux yeux des réactionnaires, elle légitimera un style politique marqué par la brutalité et le nihilisme. Le spectacle de la violence révolutionnaire poussera Cortés à analyser sa progression et celle de ses agents comme celle d'une dynamique nihiliste qui emportera le monde ancien, accélérant ainsi l'arrivée de la catastrophe finale. Penseur Chrétien, il cherchera dans l'Église l'institution temporelle et spirituelle la plus opposée au désordre, jusqu'à tenter de l'élever en modèle politique parfait, pour finir en partisan d'une dictature, dernier recours contre l'imminence du danger révolutionnaire.

Du libéralisme à la Contre-Révolution

Le parcours de Donoso Cortés, du libéralisme doctrinaire à la Contre-Révolution, s'explique autant par son expérience en tant que penseur catholique qu'en tant qu'homme politique. L'Espagne de Cortés est marquée par la révolution libérale issue des guerres napoléoniennes, qui s'est faite de manière chaotique et sanglante¹ : une période d'instabilité politique caractérise l'Espagne du XIX^e siècle, faite d'une succession d'émeutes, de guerres civiles et de mouvements sociaux. L'Ancien Régime mis à bas garde des nostalgiques qui pèsent un poids important ; on les retrouve dans les milieux aristocratiques et ceux du clergé, mais aussi dans les milieux populaires déçus ou révoltés par l'industrialisme triomphant. La révolution de 1830 précipite l'évolution de la Monarchie espagnole vers une forme constitutionnelle, et ouvre la voie à une décennie modérée. La vie politique est également orageuse : depuis 1833, les forces politiques, à l'exception des absolutistes, sont dans leur ensemble d'accord pour liquider les derniers éléments politiques de l'Ancien Régime, et étendre la liberté de la presse, l'État de droit et le suffrage censitaire. La question du mode de scrutin commande alors toutes les autres questions, et le jeune Cortés, encore libéral, en fait alors l'apologie et parle de souveraineté de l'intelligence. Les modérés, dont il sera l'un des orateurs attitrés pendant longtemps, bien qu'acceptant l'ordre constitutionnel nouveau, la vente des biens du clergé et des biens communaux, défendent les valeurs traditionnelles, celles de l'Église catholique romaine, encore religion d'État, et se méfient des idées révolutionnaires comme des idées libérales trop avancées.

¹ Sur l'implantation du libéralisme en Espagne, Pérez (Joseph), *Histoire de l'Espagne*, Paris, éd. Fayard, 1996, pp. 554 et suivantes.

De 1847 à 1850, Donoso Cortés subit une importante crise mystique, liée sans aucun doute à la mort de son frère², qui aboutira à un approfondissement de sa foi, et politiquement, à un glissement du camp conservateur modéré vers celui de la Contre-révolution la plus intransigeante. Ses références vont de plus en plus incliner vers de Maistre et Lamennais, plus que vers Guizot et Locke, tant son évolution vers le catholicisme va se faire en opposition au libéralisme. À partir de cette époque, Cortés passe de l'apologie du parlementarisme libéral à sa critique, du catholicisme libéral au catholicisme traditionaliste mystique, de la souveraineté de l'intelligence à l'apologie de la dictature « de salut public ». À côté de causes purement religieuses, les troubles révolutionnaires de 1848 font entrevoir à l'auteur espagnol les potentialités subversives et destructrices de la Révolution comme principe. Il fustige dès lors « la démagogie qui parcourt l'Europe », qui « laisse partout derrière elle des taches de sang » et qui « a foulé à Paris tous les trésors de la civilisation, à Vienne toute la majesté de l'empire, à Berlin les sommités de la philosophie³ ». La violence du phénomène porte naturellement l'intellectuel espagnol à en chercher la source, et remonter des manifestations révolutionnaires de 1789, 1830 et 1848 une source commune les liant dans le même esprit idéologique. En ramenant au même phénomène révolutionnaire les conflits et révoltes qui se multiplient à son époque, Cortés s'aligne sur les positions des penseurs réactionnaires qui l'ont précédé.

La distinction faite par les libéraux entre le message émancipateur de la révolution française et la violence révolutionnaire comprise comme un simple accident ne retient plus l'attention de Cortés, qui, comme ses adversaires socialistes, l'incorporera à l'idéologie révolutionnaire, tout en la faisant primer sur les discours égalitaires. Contrairement aux socialistes et aux libéraux, Cortés fera de la Révolution dans l'histoire une présence purement négative. La Révolution est avant tout une « négation absolue⁴ », un principe démagogique dont la caractéristique principale est de s'opposer à toute forme d'autorité reposant sur la tradition, les lois divine et humaine. Cette négation, destructrice par essence, dans l'ordre théologique l'est aussi dans l'ordre politique, social et moral. Ce caractère absolu fait dire à Cortés que la Révolution est le mal absolu, l'erreur absolue dont découlent toutes les autres dans les autres domaines de la vie humaine. Cette négation radicale, qui est d'abord théologique, aboutit dans le domaine humain à la négation de la déchéance de l'homme, qui devient bon, perfectible à l'infini, et dont le jugement est droit et parfait. Le mal devient alors extérieur à l'homme, et la pratique politique révolutionnaire se trouve légitimée : c'est le changement radical de ce qui est extérieur à l'homme, soit les structures sociales, politiques et religieuses, qui permettra de le rendre meilleur. L'organisation politique est sous-tendue par la théologie catholique, et se déclarer ennemi de la seconde revient en fin de compte à se déclarer l'ennemi du Politique. Elle est aussi synonyme de tyrannie, d'asservissement de l'humanité par la force et par la multitude, tant méprisée et crainte par Cortés. La Révolution, en se posant comme négation absolue et d'essence peccamineuse, devient aux yeux de Cortés un phénomène autonome de ses acteurs. Elle guide les desseins des révolutionnaires indépendamment de leurs volontés. S'en remettre aux justifications des différents acteurs des révolutions de 1789, 1830 ou 1848 revient à s'adresser aux marionnettes plutôt qu'au marionnettiste. Les révolutions ne deviennent intelligibles en fonction d'une même Révolution, prenant son origine dans la Chute et conduite pour uniquement pour détruire. La Réaction, inversant les termes du

² On peut lire à ce propos sa lettre adressée au marquis de Raffin, Albéric de Blanche, le 24 juillet 1849 : « Dieu m'avait préparé un autre instrument de conversion, plus efficace et plus puissant.- J'avais un frère, que j'ai vu vivre et mourir, qui a vécu une vie d'ange, et qui est mort comme mourraient les anges, si les anges étaient sujets de la mort. Depuis lors, j'ai juré d'aimer et d'adorer, et j'aime et j'adore... j'allais dire ce que je ne puis dire, j'allais dire avec une tendresse infinie : le Dieu de mon frère. » in *Œuvres de Donoso Cortés*, tome I, Paris, éd. Auguste Vaton, 1862, p. 121.

³ « L'Église et la révolution » in *Œuvres de Donoso Cortés*, op. cit., tome II, p. 302.

⁴*Id.*, p. 302.

phénomène révolutionnaire, ne donne plus droit aux justifications de ses expressions particulières. Les justifications des révolutions de 1789, 1830 et 1848 ne sont plus que des prétextes pour que se déploie la vérité essentielle de la Révolution, qui est Négation. En témoin de l'effondrement de l'Ancien Régime, Cortés se fait le porteur de la mauvaise nouvelle de l'irruption des masses dans les conflits qui traversent l'Europe. Les conventions, les lois et autres coutumes qui contenaient et limitaient la propagation de la violence explosent face aux nouvelles formes révolutionnaires, à l'insurrection qui rend obsolète les distinctions traditionnelles entre combattants et populations civiles, guerre et paix, politique et militaire. La Révolution confond et mobilise tout les domaines dans la même finalité, détruire ce qui est au nom de ce qui pourrait être, ce « pourrait être » toujours volatile et susceptible de se stratifier en être, donc d'être désassigner à son tour. La permanence dans le changement, la pure négation qui se présente comme inéluctable demande une réponse qui prendra inévitablement les formes du phénomène qu'elle prétend entraver. La Contre-Révolution, cette révolution en sens contraire, demandera l'affirmation urgente de l'Ordre, de l'agencement harmonieux des rapports spirituels et sociaux qui témoignera de la malfaisance de la Révolution et de la nécessité de son adversaire par excellence, l'ordre politique.

L'idéologie révolutionnaire décelable derrière les révoltes en France et en Espagne, devient pour Cortés en 1848 partie intégrante de sa manière concevoir l'histoire du monde européen. Pour le chrétien Cortés, l'histoire est conditionnée par le péché originel et l'histoire n'est histoire que de l'épuisement de la créature face à son destin naturel, celui de la perte, que seule l'intervention surnaturelle de Dieu pourra relever. À l'image de la nécessaire souffrance du Christ sur la Croix, de sa nécessaire persécution pour offrir le Salut au monde, le passage des hommes sur la terre participe d'un plan divin qui les enserre et les presse à la conversion. L'accélération des événements et le déchaînement des passions annonce le rachat, mais paradoxalement, demande d'y résister et de s'en remettre à la promesse d'un ailleurs. L'histoire prend sens, mais comme instrument divin, déterminée historiquement parce que théologiquement, et doit aboutir à son effacement.

Cortés, après 1848, se fait l'observateur d'un monde en train de s'écrouler, où la Révolution et l'apostasie généralisée gagnent du terrain. Il adopte alors un style nettement catastrophiste, et entend décrire la nouvelle ligne de clivage entre d'un côté les forces politiques et spirituelles issues de la Révolution, que sont les socialismes athées et le libéralisme de l'autre l'Église catholique, incarnant l'Ordre le plus parfait spirituellement et socialement.

La progression de la Révolution

Cortés partage avec les auteurs réactionnaires la même détestation d'un monde moderne de plus en plus enfermé dans le matérialisme et le chaos. En tant qu'observateur, il met son style de pensée catastrophiste au service de l'Église et de l'Espagne réactionnaire. La victoire de Dieu viendra par intervention miraculeuse et exceptionnelle, ce qui permet à l'auteur espagnol de décrire la progression de la Révolution comme celle de la mort inéluctable de la civilisation. Dans sa vision du monde moderne comme décadence, la nature, qu'elle soit humaine ou plus généralement physique, est associée à la déchéance et à la prévarication. L'homme hors de la grâce est porté naturellement à l'erreur. Se référant aux Évangiles, Cortés explique que quand on lui a demandé de choisir entre Jésus et Barabbas, le peuple a choisi Barabbas, ce qui tend à prouver la malice de l'homme, et la tendance naturelle de l'esprit hors des desseins de Dieu. La victoire du monde catholique n'est pas de ce monde, qui est voué à la perte et à la catastrophe :

« Que disent les Écritures sur la fin du monde ? Elles disent que l'Antéchrist sera le maître de l'univers, et qu'alors viendra le jugement dernier avec la dernière catastrophe. Que signifiera cette catastrophe ? Comme les autres, elle signifiera le triomphe *naturel* du mal sur le bien, et le triomphe *surnaturel* de Dieu sur le mal, par le moyen d'une action *directe, personnelle et souveraine*⁵. »

Si la défaite est certaine, la lutte contre la Révolution et le modernisme en général peut « adoucir la catastrophe », en atténuer pour l'instant les maux les plus immédiats. La lutte est ensuite le résultat du devoir moral : « pour nous qui nous faisons gloire d'être catholiques, la lutte est l'accomplissement d'un devoir, et non le résultat d'un calcul⁶. » La décadence est inéluctable, mais ne pas l'affronter est une faute qui n'est pas politique, mais morale. La Révolution se déploie et vit à travers ses agents. L'irruption dans le monde du mal radical ne peut se manifester que par eux, comme double maléfique de l'incarnation, du Dieu qui s'est fait homme pour bâtir, et non pour détruire. À la fois victimes et acteurs de la Révolution, ses agents portent pour Cortés l'esprit de sédition au cœur même de la civilisation.

Les agents de la Révolution

Dans une lettre envoyée au Cardinal Fornari en mai 1849, Cortés présente succinctement un catalogue d'erreurs et d'hérésies qu'il divise en deux catégories, les premières conduisant « au chaos absolu et à l'absolue anarchie », tandis que les secondes « ne sauraient être réalisées qu'à la faveur d'un despotisme aux proportions gigantesques et inouïes⁷ ». La première catégorie regroupe les « écoles socialistes » – nous les appellerions aujourd'hui les socialismes utopiques autogestionnaires – particulièrement critiques à l'endroit de l'État, et la seconde le communisme, qui n'est pas encore celui de Marx, mais des socialistes étatistes, qui ne pensent pas contre l'État comme Saint-Simon ou Ferdinand Lassalle. Les premiers affirment le primat absolu de la liberté individuelle et réclament la destruction de toutes les institutions ; les seconds rêvent de supprimer la liberté individuelle au profit de l'autorité de l'État. Les deux erreurs politiques proviennent de deux hérésies distinctes. La première vient de la négation pure et simple de l'autorité divine, ce qui se reproduit dans le domaine politique, mais aussi social : « Une fois qu'ils ont posé cette négation de Dieu, source et origine de toute autorité, la logique exige qu'ils nient l'autorité même, d'une négation absolue. La négation de la paternité universelle entraîne la négation de la paternité domestique ; la négation de l'autorité religieuse entraîne celle de l'autorité politique⁸. » L'hérésie communiste découle du panthéisme : « Quand tout est Dieu et Dieu est tout, Dieu est, d'abord, démocratie et multitude [...]. Dans ce système, ce qui n'est pas le tout n'est pas Dieu, même s'il participe à la divinité ; et ce qui n'est pas Dieu n'est rien, car il n'y a rien hors de Dieu, qui est tout⁹. » Cette dernière hérésie, par son caractère impérialiste, aspire au despotisme universel et à l'uniformisation du monde par la destruction des communautés naturelles que défend la civilisation catholique ; elle est aux yeux de Cortés le produit de l'« orgueil Luciférien ». Les « écoles socialistes » sont quant à elles le produit du rationalisme philosophique. Elles professent en politique la république et l'athéisme dans le domaine religieux. Cortés affirme son caractère contradictoire, tant l'étiquette « socialiste » renvoie à une multitude de courants sans accords entre eux, et sa négation du « dogme de la solidarité » : Cortés dégage une loi générale des rapports humains se rapportant à la

⁵ *Œuvres, op. cit.*, t. II, p. 348.

⁶ *Ibid.*, p. 349.

⁷ Cortés (Donoso), *La lettre au cardinal Fornari*, Lausanne, éd. L'âge d'homme, 1989, trad. A. Coyné), p. 81.

⁸ *Id.*, p. 82.

⁹ *Id.*, p. 82.

transmission du péché originel à tous les hommes. Tous en vertu de cela sont solidaires et tous appartiennent à une seule et même humanité. En partageant ce même péché, les hommes sont responsables en commun. C'est la seule manière de pouvoir penser positivement l'*humanité* dans l'ordre catholique.

L'autre principe commun à tous les socialismes, toutes chapelles confondues, est l'affirmation de la nature profondément viciée de la société, et la nécessité de la reconstruire en prenant l'individu comme primat absolu, niant sa nature profondément dynamique et contradictoire. Cela permet à Cortés de faire une objection quant au réformisme radical et au mode de penser révolutionnaire socialiste, objection dont la valeur demeure parce qu'elle analyse de manière prophétique la propension au totalitarisme de certaines écoles socialistes : dans la société catholique, qui n'existe pas indépendamment des sujets qui la composent, rien ne peut être dans la société qui ne soit antérieur dans les individus. En conséquence, il devient absurde de vouloir extirper le mal de la société sans toucher aux hommes. Ce qui fait poser à Cortés une question touchant à ce mal au sein de la société selon la doctrine socialiste :

« Le mal, qui selon votre doctrine, a son principe dans la société, est une essence ou un accident ; si c'est une essence, il ne suffit pas, pour le détruire, de bouleverser les institutions sociales, il faut en outre détruire la société même, puisqu'elle est l'essence qui le produit sous toutes ses formes ; si au contraire, ce n'est qu'un accident, vous êtes obligé de faire ce que vous n'avez jamais fait, ce que vous ne faites pas, ce que vous ne pouvez faire : vous êtes obligé de m'expliquer d'abord en quel temps, par quelle cause, de quelle manière et en quelle forme est survenu cet accident, et ensuite par quelle série de déductions vous parvenez à faire de l'homme le rédempteur de la société, en lui donnant le pouvoir de la guérir de ses souillures, de laver ses péchés¹⁰. »

Cortés ne voit dans les différentes écoles socialistes qu'une somme de contradictions issues de l'athéisme et du rationalisme, somme de contradictions qui rejaillit dans la doctrine d'un seul homme, Pierre-Joseph Proudhon. Il est le révolutionnaire orgueilleux par excellence, le « *dernier impie*¹¹ ». Celui-ci, au moment où Cortés publie son *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme* est reconnu comme le théoricien du fédéralisme anarchiste qui en 1851 exprime le souhait « que le peuple puisse former son cœur et sa raison sans préjugés, adorer Dieu sans prêtres, travailler sans maître, participer au gouvernement de sa patrie sans se faire représenter par des héros ou par des fripons¹² ». Sa condamnation sans appel de toute forme de gouvernement découle de sa condamnation de l'autorité en général assimilé à un système de domination patriarcal imposé par convention au fil des siècles. Comme avant lui Saint-Simon, qui fut un temps le maître à penser du jeune Cortés, Proudhon estime que l'époque est à la modernisation des modes de production, qui doivent modeler dans un même élan rapports politiques et sociaux. Désormais, pour le mutualiste Proudhon, le politique doit prendre l'atelier comme modèle d'action. Si Cortés reconnaît en l'auteur anarchiste de l'érudition, c'est pour plus loin déplorer et railler la confusion de son discours sur Dieu et ses attributs, faite de successions de négations du point de vue de la théologie politique. Comme pour les propositions de ses autres adversaires politiques, Cortés assimile celles de Proudhon à une hérésie, en l'occurrence de l'hérésie manichéenne :

¹⁰ Cortés (Donoso), *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*, Bouère, éd. Dominique Martin Morin, 1986, p. 253.

¹¹ « Discours sur la dictature » in *Œuvres...*, t. II, p. 318.

¹² Cité in Prélot (Marcel), Lescuyer (Philippe), *Histoire des idées politiques*, Paris, éd. Dalloz coll. précis, 1992, p. 460.

« [...] L'homme que la foi n'éclaire point se trouve inévitablement entraîné dans l'un ou l'autre des deux manichéismes : ou dans le manichéisme antique, suivant lequel il y a deux principes, un principe du bien et un principe du mal, incarnés chacun en un Dieu, de telle sorte que l'homme a deux Dieux suprêmes, entre lesquels la guerre est la seule loi ; ou dans le manichéisme proudhonien, qui consiste à affirmer que Dieu est le mal, que l'homme est le bien ; que le pouvoir humain et le pouvoir divin sont deux pouvoirs rivaux, et que l'unique devoir de l'homme est de vaincre Dieu, ennemi de l'homme¹³. »

Ces deux manichéismes sont pour Cortés des systèmes d'interprétation globale du monde nés pour expliquer la lutte perpétuelle qui oppose l'ordre naturel et spirituel catholique à ses négations complètes. Si ces interprétations permettent de comprendre l'existence de la lutte, elles ne permettent pas d'envisager la victoire d'un camp sur l'autre, le triomphe du bien sur le mal et vice-versa. La lutte perpétuelle n'a de raison d'être que dans la victoire, que les manichéismes, qu'ils soient antique ou proudhonien, ne recherchent pas réellement. En faisant coexister le bien et le mal en tant qu'entités également substantielles, la question se déplace de la vérité à celle de la force, qui devient fin unique. En conséquence, les qualifications morales de bien et de mal deviennent dépourvues de sens : peu importe la nature de la cause défendue, c'est la victoire qui déterminera sa qualification morale. La seconde caractéristique du manichéisme proudhonien, qui tient pour Cortés de l'absurdité logique, se rapporte aux propos qu'il tient sur le Bien et le Mal. Proudhon renverse à la fois les termes du lien qui unit l'homme à Dieu, en déclarant que Dieu est le mal et que l'homme est le bien. Il affirme également que la nature de l'homme, qui est le bien, est double ; il coexiste en lui une puissance instinctive, qui est Dieu, et une puissance logique, qui fait de lui un homme. Il est absurde de prétendre que coexistent substantiellement ces deux puissances, qui sont contradictoires entre elles. La seconde erreur du « citoyen Proudhon » tient à la définition qu'il propose de Dieu, qui comme nous l'avons vu dans la pensée cortésienne, est directement liée au mode d'organisation du pouvoir politique. Proudhon incarne un catalogue de paradoxes, un tissu de contradictions. Dans les *Confessions d'un révolutionnaire*, Proudhon définit Dieu à la fois comme une force universelle, qui le rapproche du panthéisme, comme plus haute incarnation dans l'humanité, ce qui se rapporte à l'humanisme, et nie dans un troisième temps l'existence d'un Dieu personnel et de sa providence, ce qui tient du déisme. Dans son système des contradictions économiques, il opère encore une volte-face : il soutient qu'il ne peut exister d'autre Dieu qu'un Dieu personnel et souverain, revenant paradoxalement sur tout ce qu'il a affirmé dans l'ouvrage précédent, son « panthéisme » et son « déisme ». Finalement, il en vient à dire que Dieu est ennemi de l'homme, ce qui infirme aussi ses prises de positions humanistes :

« Il en résulte de ces textes que M. Proudhon, parcourant l'échelle de toutes les contradictions rationalistes, est tantôt panthéiste, tantôt humaniste, tantôt manichéen ; qu'après avoir fait profession de croire en un Dieu impersonnel, il déclare absurde et monstrueuse l'idée d'un Dieu, si le Dieu conçu n'est pas une personne ; enfin il affirme et il nie la Providence. Ce n'est pas tout, nous l'avons vu, dans un de nos précédents chapitres, comment, en vertu de la théorie manichéenne de l'antagonisme entre Dieu et l'homme, l'homme proudhonien était le représentant du bien, et le Dieu proudhonien le représentant du Mal¹⁴. »

¹³*Essai, op. cit.*, p. 160.

¹⁴*Essai, op. cit.*, p. 237.

La Révolution et ses agents socialistes et communistes annonce la catastrophe finale, « À l'ère des discussions succède l'ère des révolutions ; derrière les sophistes apparaissent les bourreaux¹⁵ », que Cortés estime pouvoir et devoir ralentir, à défaut de pouvoir la barrer. L'extension du principe révolution se traduit par le dépassement de la révolution *dans* les révolutions qui lui sont postérieures : ironiquement, Cortés construit une analyse linéaire du mouvement révolutionnaire comme ses adversaires socialistes, qui embrassent dans un même geste 1789 et 1917, la prise de la Bastille et celle du Palais d'Hiver.

L'ordre des nécessités varie, non la nécessité elle-même. La Réaction expliquera la progression dans l'histoire par la Parousie, l'enchaînement des phénomènes par sa nécessité dans le plan Divin, tandis que son frère ennemi la Révolution l'expliquera par une dialectique de l'histoire, un mouvement irrépressible qui aboutira à réconcilier la société avec elle-même. Le modelage de la Contre-Révolution sur son adversaire révolutionnaire marque la limite d'une démarche qui s'affirmait non en opposition, mais comme porte-parole d'un monde qui la précédait. Cortés ne prétendait pas défendre les intérêts des victimes de la Révolution, mais ceux d'une civilisation millénaire existant bien avant la Révolution elle-même. Cortés, en reprenant les divisions symboliques imposés par l'extension de la Révolution, en acceptant de reprendre son langage, n'a pu anticiper ni ses transformations, ni son effacement final au profit du consensus démocratique. En concentrant sur elle toutes les oppositions à la Révolution, et donc de la révolution Française, la ligne de clivage entre opposants et partisans de la Révolution s'est substitué aux clivages sociaux et politiques plus anciens. Masquant en partie la véritable division sociale au cœur des différents pays d'Europe, l'identification commune, par-delà les divisions internes aux mouvements acceptant la Révolution s'est forgée contre la Réaction. La constitution symbolique d'une société civile démocratique incorporant socialistes, libéraux, et plus tard communistes s'est aussi construite dans l'adversité. Ainsi, paradoxalement, la critique réactionnaire, en cristallisant sur soi toutes les oppositions révolutionnaires, a aidé à fortifier une communauté politique dont le ciment fut la pleine acceptation des principes de celles de 1789, et dont les suivantes prétendaient les accomplir.

Répondre à la Révolution : la dictature

Cortés reconstitue la société à partir de la Révolution, de l'absence pure et de la négation, ce qui le conduit à défendre une contre-société idéellement harmonieuse, celle qu'il présente dans son *Essai sur le catholicisme, libéralisme et socialisme*, tout en défendant en tant qu'homme politique une position décisionniste à travers les différents discours qu'il produit à la même époque devant le parlement espagnol. À la gravité de la progression révolutionnaire d'après 1848 doit répondre un acte de volonté pure qui la stoppe, au moins momentanément, ce qui pourra prendre la forme de la dictature.

Selon Cortés, l'idée même d'ordre entre les humains n'est possible que dans les sociétés catholiques ; l'ordre précédent, en effet, fondé sur des bases purement mondaines, n'est pas viable en raison de la nature déchue et donc imparfaite de l'homme. Les sphères culturelle, politique, sociale et religieuse sont pour l'auteur espagnol liées ; aussi sa conception du pouvoir est-elle calquée sur sa conception de Dieu :

¹⁵*Essai, op. cit.*, p. 37.

« Du monde religieux, l'ordre pénétra dans le monde moral, et du monde moral dans le monde politique. Le Dieu catholique, créateur et conservateur de toutes choses, a assujéti toute chose au gouvernement de sa providence¹⁶. »

Depuis l'avènement du Christ, le pouvoir qui n'avait pour fondement que l'autorité humaine, est renforcé voire légitimé parce que Dieu en devient la source exclusive. Cortés indique expressément que « l'idée de l'autorité est d'origine catholique¹⁷ », que le Christ exerce un gouvernement souverain par l'intermédiaire de son vicaire dont l'autorité est sainte. C'est seulement dans la société catholique que l'on peut parler d'une autorité qui ne repose pas sur la force mais sur le consentement. Comme pour de Maistre, l'Église exerce un magistère politique au-dessus des nations, un magistère d'incarnation de la légitimité. Pour l'auteur espagnol, la définition d'autorité légitime qu'exercent les princes est contenue dans les déclarations de l'Église au moment du sacre des rois, qui insistent sur les devoirs attachés à la souveraineté, celle-ci n'est pas donnée comme puissance pure, mais bien comme « autorité déléguée » par l'intercession de Jésus Christ : « Prends ce sceptre, c'est l'emblème du pouvoir sacré qui t'est confié pour protéger le faible, soutenir ce qui chancelle, corriger le pervers, et conduire les bons dans la voie du salut [...]»¹⁸. Dieu, souverain dans les cieux et sur terre, l'est encore en politique, ce qui rend impossible révolution et tyrannie. Par cette conception de la souveraineté, on voit que Donoso Cortés estime qu'il existe un droit naturel au-dessus du droit des États qui conditionne leur souveraineté, qui est le respect des enseignements de la religion catholique et de l'Église.

Cortés établit l'image de la souveraineté à partir de l'autorité de l'Église catholique, autorité directement établie par Dieu, donc infaillible et immuable, et par les hommes, donc acceptée¹⁹. Lien entre naturel et surnaturel, elle est l'expression et la condition de la vérité dans l'ensemble de la société. Contrairement aux autres puissances humaines, l'autorité de l'Église est infaillible, car son pouvoir ne résulte pas de la discussion, attribut de la nature humaine, qui elle-même est faillible, inconsciente de son propre bien tant le péché originel, présent en chaque homme, dérègle l'intelligence et la volonté²⁰. C'est en cela que se justifie son « intolérance doctrinale », qui a « sauvé le monde du chaos²¹ ».

La souveraineté s'incarne dans la personne du Pape, qui, sur le modèle de la Trinité, conciliera en sa personne l'unité de l'Église et de la chrétienté, et la diversité des peuples catholiques. Plus précisément, le système politique cortésien, plutôt ruraliste, est une somme d'Unités politiques dont le sommet est le Pape, incarnant l'Unité suprême dont le « souverain pouvoir » vient de Dieu : les unités de base, les familles, se fédèrent en communes dont la mairie est le symbole de l'unité administrative et l'Église de la communauté spirituelle. L'ensemble des unités municipales représente l'Unité nationale, « qui se symbolise dans un trône et se personnifie dans un roi²² », elle-même s'associant aux autres nations chrétiennes sous l'autorité suprême et universelle du Pape. Dans un discours de 1849, en quelques termes, Cortés définit ce qu'est pour lui la souveraineté attachée au Pape, et les qualités qui lui sont prêtées, que sont l'infailibilité et son caractère indépendant :

¹⁶ Cortés (Donoso), *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*, op. cit., p. 55.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Cortés (Donoso), *Id.* p. 56.

¹⁹ Cortés (Donoso), *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*, op. cit., p. 78.

²⁰ *Id.*, p. 69.

²¹ *Id.*, p.72.

²² *Id.*, p.77.

« Le monde catholique a le droit d'exiger que l'oracle infallible de ses dogmes soit libre et indépendant ; le monde catholique ne peut avoir la certitude que son chef spirituel est indépendant et libre que lorsque ce chef est souverain ; seul le souverain ne dépend de personne. Par conséquent, messieurs, la question de la souveraineté, qui est partout une question politique, est, de plus, à Rome, une question religieuse ; [...]»²³.

L'unité des hommes se fait en fonction d'une collaboration pacifique entre ordre spirituel et temporelle. La tutelle bienveillante de l'Église sur les âmes se double d'une dimension agonistique, et donc politique, à l'endroit de ses ennemis de plus en plus présents. Témoignage de son double magistère, dans le monde et au-delà du monde, elle est aux yeux de l'auteur espagnol comme agissante en pleine connaissance de sa négation et comme une épure de l'Ordre. Elle donne dans son organisation et ses relations avec le monde à la fois l'exemple de la société politique la plus parfaite et la plus conforme à l'ordre spirituel, tout en se constituant en opposition avec les dangers qui la menace, là encore spirituellement et politiquement. L'action du pape qui peut mettre en jeu son infallibilité, et qui, jusqu'à une époque récente, engage la conduite de l'Église militante dans son ensemble, dessine les contours de l'activité politique par excellence. Les nécessités de la situation historique, de la progression de la Révolution ici et maintenant pousse ses opposants à agir, à s'adapter et à se modeler sur elle pour en ralentir l'évolution. Ce qui se traduira dans la vie de l'Église par l'adoption du Syllabus se traduira en politique, pour Cortés, par la défense de l'autorité politique absolue, de la dictature pour barrer la route aux menées révolutionnaires. L'expansion de la révolution finit par en faire à ses yeux le seul recours possible, les autorités anciennes étant définitivement mortes.

Après la révolution de 1848, Cortés attaque violemment ses anciens amis libéraux, qui partagent les mêmes origines rationalistes que leurs adversaires socialistes et communistes, accusés par lui de favoriser la Révolution dans tous les domaines. Il voit en eux des professionnels de la discussion dans une époque de crise qui nécessite une décision pleinement politique. L'analyse repose sur la pensée du libéralisme conçu comme une philosophie de la discussion perpétuelle, inadaptée à l'urgence de la situation politique de l'époque confrontée la dissolution de la société. La dictature correspondra à une réponse à la crise de la légitimité amorcée par le libéralisme.

À une situation politique qui sombre dans un légalisme illégitime, Cortés s'engage personnellement pour l'établissement d'une dictature mettant fin à l'indécision parlementaire. L'élaboration d'une pensée de la dictature se fait à partir du *Discours sur la dictature* prononcé le 4 janvier 1849, qui avec le *Discours sur la situation générale de l'Europe* le 30 janvier 1850, et celui sur *la situation de l'Espagne* le 30 décembre 1850 le rendent célèbre en Europe, et attirera l'attention d'un autre grand polémiste catholique, Louis Veuillot. À cette époque, Cortés soutient pour l'Espagne le général Narvaéz qui prend le pouvoir en 1844 pour le quitter en 1846, puis le reprendre le 3 août 1847. Celui-ci est encore au pouvoir quand Cortés prononce son discours sur la dictature, qui d'ailleurs le loue d'avoir su s'inspirer du précepte si sage de la République romaine : « *caveant consules* », et d'avoir mis, au moment où se profilait à nouveau aux frontières des Pyrénées la menace de la Révolution, le salut du pays au-dessus de la légalité. En 1850, Navaéz perd le soutien de Cortés, scandalisé par les

²³« Discours sur la dictature », in *Œuvres de Donoso Cortés, op. cit.*, tome II, p. 334.

affaires de corruption de ministres qui impliqueraient le dictateur -et le propre frère de Donoso Cortés, Eusebio²⁴.

La première partie du *Discours sur la dictature* s'ouvre sur une critique virulente de l'opposition progressiste, dont le programme gouvernemental selon lui demeure stérile et nuisible. Alors que le libéral Cortina soutient le principe de légalité quelles que soient les circonstances, D. Cortés oppose légalité et société, et fait primer cette dernière : « quant la légalité suffit pour sauver la société, la légalité ; quand elle ne suffit pas, la dictature²⁵ ». Dans une analogie entre corps humain et corps social, il estime que la concentration des pouvoirs doit être proportionnelle à la concentration des maux qui les envahissent. Si le mal radical est concentré, en l'occurrence il s'agit toujours pour Cortés de parer à la menace révolutionnaire qu'il voit progresser partout en Europe, il faut répondre par la concentration du pouvoir politique « en une seule main²⁶ ». Fidèle à sa démarche théologico-politique, Cortés va faire correspondre la dictature dans l'ordre politique à une position dans l'« ordre divin », qui est celle de l'intervention miraculeuse. Dieu gouverne le monde de manière « constitutionnelle », édicte et pose les lois fondamentales de l'ordre naturel et humain, que sont selon la terminologie scolastique les causes secondes. Cependant, il arrive à ce Dieu qui édicte des normes de déroger à cette « légalité », par une intervention *directe* et *souveraine*, de manière miraculeuse et exceptionnelle, comme ce fut le cas par exemple avec le Déluge. Cependant, cette dictature qui s'oppose à une légalité qui ne prend plus en compte les besoins de la société est concurrencée par une autre dictature, la dictature révolutionnaire. Celle-ci, en plus d'être totale car s'intéressant à tous les domaines de la vie de l'individu, est hypocrite, car elle prétend instaurer la république, la liberté, l'égalité et la fraternité, mais ne fait qu'imposer une oligarchie reposant sur le mensonge. L'orateur esquisse ensuite une histoire de l'humanité, qui oscille entre répression politique et répression religieuse. Cortés ne prête à ce terme aucune connotation péjorative, qui est pour lui synonyme de pression. Il dresse un parallèle avec le mercure d'un thermomètre : là où la répression politique est forte, la répression religieuse ne l'est pas, et vice-versa. Ce que Cortés appelle pression religieuse doit être associée aussi aux mœurs, qui, quand elles ne sont plus présentes et naturelles au sein de la Cité, engrangent automatiquement l'extension de la domination politique, et parallèlement un affaiblissement du sentiment de légitimité du pouvoir en place. Ceci débouche sur la question du despotisme généralisé que laisse entrevoir le XX^e siècle :

« [...] Messieurs, je dis que, si le thermomètre religieux continue de baisser, on ne voit plus jusqu'où nous irons. Je ne le vois pas, messieurs, et je n'y puis penser sans terreur. Considérez les analogies que je vous ai exposées, et pesez cette question : si aucun gouvernement n'était nécessaire quand la répression religieuse était à son apogée, maintenant que la répression religieuse n'existe plus, quel gouvernement suffira pour réprimer ? Tous les despotismes ne seront-ils pas impuissants ?²⁷

Après un court passage sur les événements de Rome, qui chassèrent le Pape de ses états, D. Cortés termine par ce dilemme, entre deux formes de dictature :

« Ainsi, messieurs, la question, comme je l'ai dit, n'est pas entre la liberté et la dictature ; si elle était entre la liberté et la dictature, je voterais pour la liberté comme

²⁴Graham (John T.), *Donoso Cortés : utopian romanticist and political realist*, university of Colombia, 1974, p. 224.

²⁵ « Discours sur la dictature » in *Œuvres...*, t. II, p. 309.

²⁶*Id.*, p. 311.

²⁷*Id.*, p. 334.

vous tous qui siégez dans cette enceinte. La question, la voici, et je conclus : il s'agit de choisir entre la dictature de l'insurrection et la dictature du gouvernement ; dans cette alternative, je choisis la dictature du gouvernement, comme moins lourde et moins honteuse. [...] Il s'agit de choisir entre la dictature du poignard et la dictature du sabre : je choisis la dictature du sabre parce qu'elle est plus noble.²⁸ »

Ce discours, traduit en France dans le journal *l'Univers* de Louis Veuillot, eut un retentissement en Europe dans les milieux ultramontains, et fit connaître la pensée de D. Cortés en France.

À la dictature révolutionnaire, qui s'étend en détruisant s'oppose la dictature conservatrice, centrée sur l'ordre et l'acceptation de ce qui est au cœur du Politique, la relation d'interdépendance, d'obéissance et de commandement entre individus, comme un moindre mal. La dictature défendue par Cortés porte encore en elle comme par rémanence des éléments nécessaires, donc naturels que la révolution nie par essence, ou cherche à disjoindre pour asseoir son triomphe plus rapidement.

Les observations de Cortés sur la Révolution imbriquent les lectures théologique, politique et celle d'un polémiste apocalyptique. Dissociant le principe Révolution, des manifestations révolutionnaires, il perçoit dans ses desseins la destruction des fondements de l'Ancien monde politique européen avec une acuité que lui ont reconnu des auteurs aussi variés que Léon Bloy, Barbey d'Aurevilly ou Carl Schmitt. Mais en réduisant l'épaisseur du phénomène révolutionnaire à une pure négation, il n'a pu anticiper, comme l'a fait son contemporain Tocqueville, sa réorientation possible vers une exigence d'égalité démocratique, qui aboutirait à lisser les rapports sociaux plus qu'à les dissoudre. Cortés écrit également avant Marx. Le travail de l'histoire, l'accélération des conflits sociaux débouchant sur la société sans classes qui transformera la révolution, et occultera ses formes précédentes pendant plus d'un siècle lui donneront un contenu positif que la Contre-Révolution n'a jamais vraiment pris au sérieux.

En instituant l'ordre du monde, politique et spirituel, au regard de sa possibilité d'effondrement, Cortés révèle la fragilité de la société et l'illusion libérale de sa neutralité. L'enchevêtrement de conventions, de situations et de coutumes qui ont rendu la civilisation possible tenait par l'indiscutabilité de principes que la Révolution a anéanti définitivement. En dévoilant la possibilité de la fin de la société, Cortés renvoie à son origine, une décision souveraine d'origine divine, qui la place d'emblée comme orientée vers un but dans l'histoire et au-delà. L'opposition, le conflit, le partage du monde entre les différentes fins qu'on lui prête révèle, au cœur des relations humaines, une dimension agonistique, dont Cortés voit la marque dans tous les phénomènes socio-historiques. La logique d'oppositions toujours plus grandes, et quasi dialectiques, entre Révolution et Contre-révolution, athéisme et Christianisme, dictature révolutionnaire et dictature conservatrice n'a cependant pas abouti à l'apocalypse finale dont parlait Cortés. L'essentialisation du conflit dans la conduite des affaires humaines n'a pas réussi à embrasser l'ensemble de sa signification, même si elle en a dévoilé une des facettes.

En témoignant du caractère de désassignation permanente de la Révolution, Cortés en a discerné la dimension *impolitique*. Les rapports d'autorité, et subordination, de commandement, d'obéissance qui tissent la toile de la société des hommes ne sauraient être niés et l'expérience totalitaire est l'histoire, comme le rappelle Claude Lefort, de sa réapparition dans un régime qui prétendait à son éradication totale. La réaction de Cortés, qui fut d'affirmer l'autorité de la politique dans son acception la plus pure, celle de la dictature,

²⁸*Id.*, p. 337.

souffrait sans doute d'un défaut de perception de l'imminence du danger, mais elle témoigne de la part obscure et largement occultée du prolongement des révolutions en Europe : aux brutalités, répressions sanglantes et oppressions d'un camp succédèrent les brutalités, répressions et oppressions de l'autre camp, et tout cela justifiés par la perspective du grand soir.