

Le 1848 de Juan Donoso Cortés (1809-1853)*

Carolina Armenteros,
Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra

I

Dans la mesure où Juan Donoso Cortés est connu dans l'histoire de la pensée politique, c'est principalement à travers l'œuvre de Carl Schmitt (1888-1985). Le juriste allemand s'occupe de l'ambassadeur espagnol au fil de trois décennies – depuis 1919, lorsqu'il prépare sa *Politische Romantik* (1919) et *Die Diktatur* (1921), jusqu'à 1950, l'année où il publie le recueil de ses essais consacrés au marquis de Valdegamas, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*. Pour Schmitt, Donoso est le penseur de la catastrophe, celui dont on se rappelle dans les temps de crise pour l'acuité avec laquelle il a regardé dans le gouffre de 1848. C'est l'eschatologue qui voit avec clarté l'abîme, qui déclare la longueur indéfinie de l'époque révolutionnaire, qui s'épouvante en songeant à la « centralisation absolue et apoplectique qui détruirait tout corps intermédiaire »,¹ et qui propose la dictature comme seul moyen de maintenir l'ordre dans un nouveau monde gouverné par la force et les antithèses idéologiques. Le Donoso de Schmitt est aussi le défenseur du politique. Il est même probable que l'idée schmittienne du politique s'est inspirée en partie de sa lecture du *Discurso sobre la situación de España* (1850), où Donoso accuse le gouvernement de Ramón María Narváez (1799-1868) de s'occuper de l'économique et du technologique – c'est-à-dire de la jouissance matérielle – au détriment du politique, moralement primordial, de même que sa critique du parlementarisme s'est visiblement inspirée de la critique du libéralisme et de la « *clase discutidora* » que l'on retrouve dans le célèbre écrit de Donoso, *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme* (1851). Le Donoso de Schmitt est, finalement, plus que l'observateur perspicace qui prédit le coup d'État de Louis-Napoléon Bonaparte et l'avènement du Second Empire, le prophète qui présage les deux guerres mondiales, la révolution russe d'octobre 1917 et la guerre froide. Schmitt récupère Donoso surtout comme théoricien de la dictature dans les temps de crise – récupération qui lui convient parfaitement d'abord comme juriste de Weimar en quête d'un homme fort, et ensuite comme professeur de droit national-socialiste en tant que « *Kronjurist des Dritten Reiches* ». On comprend qu'il le fasse au détriment de la compréhension de la pensée de Donoso dans son ensemble et dans son contexte intellectuel immédiat. Or, comprendre cet ensemble et ce contexte est crucial pour écrire l'histoire de

* Sauf indication contraire, toutes les traductions sont les nôtres.

¹ Carl Schmitt, « Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation », *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation. Vier Aufsätze* (Cologne, Greven, 1950), p. 92.

1848. Schmitt lui-même remarque que sans Donoso, « le portrait de la guerre des idées européenne en 1848 ne serait pas seulement incomplet et fragmentaire, mais aussi incorrect dans ses origines structurelles, car un ingrédient essentiel serait absent ».²

Écrivain, journaliste, député aux Cortes, membre de la Real Academia Española, président de l'Ateneo Científico y Literario, secrétaire et conseiller de Marie-Christine de Bourbon-Siciles et Isabelle II, ambassadeur d'Espagne à Paris et à Berlin, Donoso a connu une grande influence dans son pays, où on lui offre à plusieurs reprises le ministère (toujours refusé), et à l'étranger, où il jouit d'un rayonnement littéraire grâce à ses écrits contre-révolutionnaires. Cependant il est vite oublié après sa mort soudaine à 43 ans, et Schmitt regrette qu'on ne se rappelle de lui que brièvement pendant les moments de crise. Si le revirement idéologique des penseurs politiques est une mesure de l'impact des révolutions, peut-être aucun penseur politique n'offre une donnée si positive de l'impact de 1848 que Donoso ; il est en 1847 un des avocats plus éminents du libéralisme espagnol, il devient en 1849, un des porte-étendards principaux de la pensée réactionnaire européenne. Dans ce qui suit, nous nous concentrerons sur les *minora* et la correspondance de Donoso de 1847 jusqu'à sa mort en 1853. Ces textes, généralement ignorés ou consultés seulement pour des détails biographiques, nous permettent de comprendre comment et pourquoi Donoso a développé les aspects plus connus de sa pensée en réponse à aux révolutions de 1848, quels ont été les sujets politiques et sociaux qui ont attiré particulièrement son attention, et à quelles sources il a puisé ses motivations les plus intimes. Ces dernières, c'est bien connu, ont été de caractère religieux : Donoso est un des pères idéologiques du néocatholicisme espagnol, courant politique et intellectuel qui participera à la vie publique du régime libéral pendant la deuxième moitié du XIX^e siècle et qui, en dépit de son caractère réactionnaire et principalement catholique, s'inspirera tant des conservateurs britanniques, que des doctrinaires et légitimistes français.³ Pour dépeindre les particularités du catholicisme fondateur de Donoso, nous le comparerons à d'autres conservateurs catholiques contemporains, notamment Jaime Balmes (1810-1848), Charles de Montalembert (1810-1870) et Louis Veuillot (1813-1883). Les critiques de l'œuvre donosienne faites par les socialistes Alexandre Herzen (1812-1870) et Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) nous aideront pour leur part à identifier les thèmes de contestation autour desquels Donoso a construit sa pensée politique. Nous espérons ainsi reconstruire la signification historique de la pensée donosienne autour de 1848, et savoir jusqu'à quel point la description de Schmitt correspond au Donoso historique. Une première divergence se manifeste au sujet de la religion. Comme José Rafael Hernández Arias remarque, « das Katholische » n'explique pas le grand intérêt que Schmitt porte à Donoso.⁴

2 Schmitt, « Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation », p. 102-103.

3 Sur le néocatholicisme, voir Begoña Urigüen, *Orígenes y evolución de la derecha española : El neocatólicismo* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986).

4 Hernández Arias, *Donoso Cortés und Carl Schmitt: Eine Untersuchung über die Staats- und Rechtsphilosophie Bedeutung von Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts* (Rechts- und Staatswissenschaftliche

Les interprètes espagnols qui s'occuperont de la relation Donoso-Schmitt depuis 1975, année de la mort de Franco, motivés peut-être en part par un libéralisme à la fois économique et antiphalangiste⁵ – reprocheront à l'Allemand ce manque d'intérêt pour le catholicisme en tant que source profonde de la pensée post-révolutionnaire de l'Espagnol – même si dans toute probabilité, l'indifférence de Schmitt n'était à la fin qu'apparente, car le juriste suivait une méthode cryptocatholique qui cachait la véritable nature de sa pensée.⁶ Ce qui est sûr est que considérant l'obsession de Donoso avec la prophétie politique – il disait, par exemple, qu'il avait prédit le coup d'État du 2 décembre en « él[é]vant les yeux vers Dieu »⁷ – on comprend qu'un théoricien de l'État moderne comme Schmitt voulût ignorer l'intériorisme de celui qu'il proposait à l'Europe du XX^e siècle comme le penseur le plus perspicace du XIX^e. À cette volonté de rendre Donoso plus accessible se joint le regard très différent que Schmitt porte sur le catholicisme, regard qui est, selon l'interprétation récente de Brian J. Fox, celui même d'un non croyant.⁸ Les deux essais qu'il écrit sur le sujet, *La visibilité de l'Église* (1917) et *Catholicisme romain et forme politique* (1923), mettent l'emphase sur le caractère juridique, institutionnel et décisionniste de l'Église. Ce qui fascine Schmitt est que la puissance politique de l'Église, qu'il conçoit comme une pure autorité, « ne repose ni sur le pouvoir économique, ni sur le pouvoir militaire ».⁹ Or cela est en quelque sorte le contraire de ce que l'Église représente pour Donoso, au moins dans son rapport avec ce qu'il appelle la « vérité politique ». Tout l'effort de ce qui suit sera de déchiffrer cette vérité que Donoso, avec ses tendances mystiques – et en diplomate prudent – ne décrit jamais de manière explicite, mais qu'il commence à entrevoir dès les mois qui précèdent la révolution.

II

C'est bien connu que la douleur profonde qu'il éprouve à la mort de son frère Pedro en 1847 mène Donoso à éprouver une « conversion » à sa religion natale qui, depuis lors, il pratique assidûment. Santiago Galindo Herrero interprète cette conversion spirituelle du marquis comme nécessaire à sa conversion politique.¹⁰ Cependant loin de le mener directement à la réaction, le catholicisme l'inspire

Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Neue Folge, vol. 83, Paderborn/Munich/Vienne/Zurich, Ferdinand Schöningh, 1998), p. 246.

⁵ Voir, par exemple, un article anonyme, « Surplus Authoritarianism: Schmitt, Donoso Cortés, and the Spanish Economic Miracle », trouvé sur le site de la Western Political Science Association (en ligne).

⁶ Hernández Arias, *Donoso Cortés und Carl Schmitt*, p. 248.

⁷ Andhémar d'Antioche (éd.), *Deux diplomates : le comte Raczynski et Donoso Cortés, marquis de Valdegamas. Dépêches et correspondance politique, 1848-1853* (Paris, E. Plon, 1880), p. 264.

⁸ Brian J. Fox, *Carl Schmitt and Political Catholicism : Friend or Foe?*, thèse de doctorat soutenue à City University of New York, 2015.

⁹ Voir Schmitt, « Catholicisme romain et forme politique », dans *La visibilité de l'Église. Catholicisme romain et forme politique. Donoso Cortés. Quatre essais*. Présentation de Bernard Bourdin (Paris, Cerf, 2011), p. 35.

¹⁰ *Donoso Cortés* (Temas españolas, vol. 26, Madrid, Publicaciones españolas, 1953).

d'abord à affermir son libéralisme. C'est ce qui démontre la série d'articles intitulée « Las reformas de Pío IX » qu'il publie à partir de septembre 1847 dans le journal madrilène *El Faro* à l'occasion des réformes libérales que le nouveau pontife, répondant aux désirs des populations qu'il gouverne et s'inspirant du libéralisme d'Antonio Rosmini (1797-1855), fait dans les États Pontificaux. Ces réformes comprennent l'émancipation des juifs et la liberté de circulation des journaux, l'institution de la garde civile et de nouvelles caisses d'épargne, la construction de chemins de fer et l'établissement d'une ligue douanière entre les états italiens, ce dernier étant un pas important vers une unité fédérale italienne. Réagissant en libéral enthousiaste, Donoso se réjouit que le pape tente d'« émanciper, pacifiquement et à la fois, la société civile et la société religieuse [...] de] réaliser le consortium insoluble de la liberté et de l'ordre ».¹¹ Cette dernière idée de l'alliance entre la liberté et l'ordre est assez représentative de la pensée de Donoso dans sa période libérale.

Les articles du *Faro*, cependant, contiennent aussi des opinions ultramontanistes. Ils célèbrent le pape comme la source du christianisme, de la civilisation et de l'histoire d'Europe.¹² Ils prennent parti contre les Lumières et déplorent « l'adoration » qu'un monde « jeté hors des voies de la vérité » a « rendu [...] au plagiat de la philosophie ».¹³ Par ailleurs, ils expriment un nationalisme eurocentrique de la domination. Les « grandes » nations espagnole et italienne y sont louées comme des « races régnantes », l'Espagne ayant reçu la « vassalité » de « toutes les nations civilisées ».¹⁴ Cependant on s'abuserait de voir, dans ces expressions, un changement soudain vers la droite chez un monarchiste qui, tout libéral qu'il était, avait toujours défendu le pouvoir du plus fort. Les *Principios constitucionales aplicados al principio de Ley fundamental presentado a las Cortes por la Comisión nombrada al efecto* (1837), rédigés pour soutenir Marie-Christine de Bourbon-Siciles lors de l'élaboration de la Constitution espagnole de 1837, dénoncent l'absurdité de la division classique des pouvoirs – puisque le plus fort domine toujours – et subordonnent les Cortes au trône, exhortant les députés à ne pas désarmer la monarchie en face du peuple et de la démocratie.

Comparés avec ce monarchisme peu libéral, « Las reformas de Pío IX » expriment un libéralisme et un démocratisme enthousiastes, annonçant la « démocratie [...] si gigantesque, si universelle » née de « la voix de Jésus-Christ, apprenant la fraternité et l'égalité »,¹⁵ et prônant « la distinction et l'indépendance réciproque de la puissance civile et la puissance religieuse » comme un des fondements de la liberté moderne.¹⁶ Plus, donc, que de tourner à droite suivant sa « conversion », Donoso tourne à gauche sous l'inspiration papale. Il n'est pas le seul catholique espagnol à éprouver la vive émotion suscitée par les réformes romaines.

11 *OC* 2, p. 82n.

12 *Ibid.*, p. 82.

13 *Ibid.*, p. 83.

14 *Ibid.*, p. 80.

15 *Ibid.*, p. 85.

16 *Ibid.*, p. 83.

Quelques semaines avant la publication des articles du *Faro*, le représentant intellectuel jusqu'alors de la contre-révolution espagnole, l'influent théologien néo-thomiste dominicain, Jaime Balmes, publie son *Pío IX*. Ce petit livre donne un sens exubérant de l'« enthousiasme et délire » avec lesquels le « chant de liberté » du pape a enflammé l'Europe catholique.¹⁷ Balmes entonne l'air de gloire de l'Italie libre et forte, tout en revendiquant – contre le Risorgimento naissant – que « l'importance de [la] conservation » des États Pontificaux « est plus grande que celle d'aucune puissance européenne »¹⁸ et que « le mot ultramontanisme » est devenu « synonyme de progrès et liberté ».¹⁹ Aux pessimistes qui se plaignent que « certains hommes ne se contentent de rien »,²⁰ Balmes réplique : « voulez-vous éviter les révolutions ? faites des évolutions ».²¹

Les révolutions démentiront la moderation de ces espérances, et les critiques monarchistes du pamphlet de Balmes ne tarderont pas à se multiplier. Un anonyme attaquera Balmes pour avoir écrit que le pouvoir politique dérive du social,²² et qu'il ne faut pas attribuer les maux de la religion aux formes représentatives.²³ Un autre se demandera pourquoi l'élection de Pie IX est l'objet de tant d'expectatives,²⁴ et observera que les masses qui ont chanté les vivas du pape « avec délire » sont malades, car leur « chant de liberté » n'est que « les rugissements de la révolution ». Le pape acclamé aujourd'hui pourrait être traîné demain, comme Jésus-Christ,²⁵ et si « [l]e duc de Toscane est traîné par le courant démocratique », comme Balmes assure, on peut craindre que Pie IX ne subisse le même sort plus littéralement.²⁶ Les grands changements annoncés pourraient même ressembler à celui qu'a subi le Capitole en devenant Église catholique.²⁷ Ces craintes, publiées en 1848, témoignent d'un tournant vers la droite qui fera tant de Balmes que des réformes de Pie IX des objets de condamnation monarchiste.²⁸

Donoso, cependant, au contraire de ce que pourrait faire croire son portrait schmittien, et peut-être toujours sous l'influence enthousiaste des réformes romaines, ne fait pas partie de ce premier tournant vers la droite. Bien au contraire, il émule la révolution française de février. C'est au moins ce que porte à croire *El español* du 3 juillet 1848, qui rend compte des actions de Donoso à l'Ateneo. Le 1^{er}

17 *Pío IX*, 2e éd. (Barcelone, Antonio Brusi, 1850), p. 4.

18 *Ibid.*, p. 80.

19 *Ibid.*, p. 6.

20 *Ibid.*, p. 46-47.

21 *Ibid.*, p. 82.

22 Tomás Mateo, *Reflexiones sobre los principios políticos emitidos por el presbítero D. Jaime Balmes* (Madrid, T. Aguado, 1848), p. 10.

23 Mateo, *Reflexiones*, p. 16.

24 Balmes, *Pío IX*, p. 7.

25 *Crítica del folleto Pío IX por D. Jaime Balmes* (Madrid, T. Aguado, 1848), p. 18.

26 *Crítica*, p. 19.

27 *Crítica*, p. 13.

28 Voir aussi *Balmes y su crítico, o raciocinios y sentimientos* (Ségovie, Eduardo Baeza, 1848) et Benito García de los Santos, *Pío IX, Balmes y la revolución* (Madrid, Imprenta que fue de operarios, 1849).

janvier 1848 il avait été nommé président de cette institution, mais quelques mois plus tard, le pouvoir exécutif avait émis une opinion contraire à celle de la Junta General de l'Ateneo au sujet d'« une affaire de grand intérêt pour la corporation ». Cela porta Donoso et les membres de la Junta à présenter leur démission collective « en imitation de ce qui se passe dans quelques assemblées populaires de l'Europe ».²⁹ À part cela, Donoso n'a laissé aucun écrit notant ce qu'il éprouve quand la révolution éclate à Paris.³⁰ Le ton calme, pieux, bienheureux de son œuvre principale de 1848, son discours de réception à la Real Academia Española, prononcé le 16 avril et traitant le sujet de la Bible comme source d'amour pour Dieu, pour la femme et pour la patrie, ne fait pas la moindre allusion à la révolution française récente. C'est un texte libre de toute passion politique.

III

Il faudra attendre l'assassinat de Pellegrino Rossi (1787-1848), ministre de justice de Pie IX le 15 novembre 1848 et la fuite du pape à Gaète neuf jours après, pour que Donoso s'agite, cette fois vivement. Le 30 novembre, il publie dans *El heraldo*, l'organe du catholicisme libéral en Espagne, son article « Los sucesos de Roma », texte qui peut se lire comme l'antithèse des articles du *Faro* quatorze mois auparavant. À la place de la démocratie chrétienne et universelle, gage de la civilisation, « Los sucesos de Roma » met en scène son antithèse barbare, la démagogie, qui « se promène par l'Europe, comme les anciennes furies, couronnée de serpents [...] arrogante, impie, rancunière, frénétique ». Même Attila et Alaric, écrit Donoso indigné, ont senti leur orgueil et leurs passions féroces se modérer « en présence de la ville immortelle et de ses saints Pontifes ».³¹ Seule la démagogie, en tant que « négation absolue », s'est mis en dehors de toute loi, de toute religion et même du genre humain. Ce qui attire l'attention dans ces expressions est non seulement leur contenu hyperbolique, mais le ton de colère qui les caractérise. Jusqu'à cette date, les écrits de Donoso transmettent le tact du diplomate de tempérament paisible, généreux et même aimant qui lui ont gagné l'affection de ceux qui l'ont connu, et l'approbation générale qui a fait sa carrière brillante d'homme public. « Los sucesos de Roma » est le premier texte à s'écarter de cette tendance, et à nous montrer un marquis de Valdegamas violemment altéré, sinon énervé.

Ce n'est donc pas la Révolution de février à Paris, mais la fuite du pape en novembre, qui représente pour Donoso une situation insupportable au point de transformer sa pensée. « Le monde ne peut pas permettre », écrit-il excédé, « et ne permettra pas, que la voix du Dieu vivant soit l'écho d'une dizaine de démagogues du Tibre [...] que la démagogie romaine confisque à son bénéfice l'infaillibilité promise à l'Évêque de Rome ». Pour résoudre cette situation inconcevable il ne peut

29 Cité dans Federico Suárez, *Vida y obra de Juan Donoso Cortés* (Pampelune, Eunate, [1997]), p. 649.

30 *Ibid.*, p. 637.

31 *OC* 2, p. 183.

proposer que ce que lui-même nomme « une solution radicale [...] extrêmement urgente ».³²

Le prochain texte public de Donoso – son immédiatement célèbre *Discurso sobre la dictadura*, prononcé le 4 janvier 1849 contre Manuel Cortina, chef des progressistes – proposera précisément la « solution radicale [...] extrêmement urgente ». Cortina voulait que Narváez, qui avait reçu du Congreso de Diputados des pouvoirs dictatoriaux pour supprimer la révolution qui commençait à envahir l'Espagne, se soumette aux lois. À ceci Donoso répond que, la société n'étant pas faite pour servir les lois, mais les lois pour servir la société, la suspension des lois est parfois nécessaire pour sauver la société. Dans la nécessité présente, la liberté est morte : « [n]e savez-vous pas », s'écrie Donoso, « que l'heure de la liberté est finie ? Comment ! n'avez-vous pas [...] assisté [...] à sa douloureuse passion ? Comment, messieurs ! [...] ne l'avez-vous pas vue monter au Quirinal, qui a été son Calvaire ? ».³³ Le Congreso accueillit ces phrases avec des applaudissements bruyants, Donoso ne parlera plus d'allier la liberté et l'ordre. Cela n'est pas parce que la liberté ne soit plus un des biens suprêmes de l'humanité. Au contraire, même le *Discurso sobre la dictadura* demandait : « qui pouvant s'embrasser avec la liberté s'agenouille devant la dictature ? ».³⁴ Si la liberté et l'ordre ne peuvent plus s'allier, c'est que la tentative récente des républicains italiens d'usurper l'infaillibilité papale n'est pas une catastrophe passagère. C'est le coup d'ouverture d'une nouvelle ère matérialiste dominée par les rapports de force où la vraie liberté, née du rapport d'amour entre sujets et souverain,³⁵ n'existe plus. Alexandre Herzen blâmera Donoso pour avoir tenté de « [s]auver un monde [...] par des mesures coercitives » au lieu de le faire « par un verbe qui porte en germe un nouveau monde ».³⁶ Cependant chez Donoso la force n'est pas un choix réactionnaire pour préserver l'ancien monde, mais une nécessité créée par la révolution pour gouverner le nouveau. Il n'est pas le seul à penser ainsi : en 1850 son correspondant François Christophe Edmond Kellerman (1802-1868), troisième duc de Valmy, publie *De la force du droit*, livre possiblement influencé par le *Discurso sobre la dictadura* qui théorise la nouvelle « souveraineté de la force »³⁷ propre à l'ère révolutionnaire.

Au fil du temps la révolution romaine continue de dicter la pensée de Donoso. En 1850, dans une lettre à Valmy, dont il lit le livre avec un enthousiasme admiratif, Donoso décrit cette révolution comme un dévoilement providentiel de la véritable situation politique de l'Europe. Selon lui, ses opinions de 1847 et 1848 sur

32 *Ibid.*, p. 186.

33 *Discurso pronunciado por el Excmo. Sr. D. Juan Donoso Cortés, marqués de Valdegamas, en la sesión del 4 del corriente, en el Congreso de Diputados*, Wikisource, https://es.wikisource.org/wiki/Discurso_sobre_la_dictadura.

34 *Discurso pronunciado por el Excmo. Sr. D. Juan Donoso Cortés*.

35 OC 2, p. 606.

36 Herzen, « Donoso Cortés, marquis de Valdegamas, et Julien, empereur romain », *La Voix du peuple*, 18 mars 1850.

37 *De la force du droit et du droit de la force, ou De la restauration du droit divin dans l'ordre social et du droit national dans l'ordre politique* (Bruxelles, A. Pagny), p. 45.

les réformes pontificales, quoiqu'en apparence contradictoires, sont en réalité « identiques ». En 1847, ces réformes étaient nécessaires pour que le monde cessât de croire que l'Église était « une reine servie par des esclaves ». Pie IX a appelé monarchistes et libéraux mais, trahie par ces derniers, l'Église doit maintenant émuler Jésus, qui « a appelé tout le monde, béni tout le monde, pardonné tout le monde et prié pour ses ennemis », mais qui, sorti du sépulchre, n'a pas envoyé Marie Madeleine se réunir avec ses bourreaux, mais avec « ses apôtres et frères ».³⁸

Ainsi même l'Église doit s'engager dans la nouvelle politique de la force créée par la révolution, mais ce ne sera pas pour écraser la liberté. Dans sa lettre au cardinal Raffaele Fornari (1787-1854), Donoso affirme que contrairement à ce que soutiennent certains « sectaires », l'Église ne peut ni empêcher l'« avènement de la liberté » ni favoriser l'« expansion des grandes tyrannies », car elle enseigne « qu'aucun homme a le droit sur l'homme [...] que commander est servir et que le principat est un ministère ». La « vérité politique » de l'Église est donc celle des gouvernements libres. Donoso ne les identifie pas : il dit seulement qu'ils sont contraires au « gouvernement des foules »³⁹ qu'il juge tyranniques par nature. Désormais, selon lui, si les principes politiques de l'Église demeurent immuables, l'Église, forcée de choisir un camp, ne prendra plus celui de la démocratie.

IV

Pie IX, châtié par la révolution de ses premières impulsions libérales, partagera cette opinion, quoique à la curie romaine non seulement la démocratie, mais le libéralisme sera désormais en grande partie exclu. C'est ce qui démontre le cas de Francisque de Corcelle (1802-1892), libéral convaincu et ami de Tocqueville, que celui-ci envoie à Rome en juin de 1849 pour obtenir du pape des réformes qui puissent satisfaire les demandes des révolutionnaires italiens et honorer la France devant l'opinion libérale européenne. Corcelle fait ses meilleurs efforts, mais les cardinaux ignorent ses pouvoirs et Pie IX, qui l'apprécie profondément, se lie d'amitié avec lui. À la fin Corcelle, lui-même persuadé de la sagesse du caractère conservateur de la restauration pontificale, ne peut obtenir qu'un *motu proprio* papal contenant une amnistie qu'un Tocqueville agacé qualifiera d'« odieuse ».⁴⁰ L'amitié entre les deux hommes souffrira de l'impuissance qu'éprouve Corcelle à impulser la libéralisation des institutions millénaires de la papauté. Ce qui est sûr est qu'après sa mission en Italie, Corcelle siègera à droite à l'Assemblée. Il est probable que Tocqueville ait mutilé ou fait disparaître la plupart des lettres de Corcelle⁴¹ et avec elles le déshonneur de la cause libérale. Ainsi le sort du pape et des États Pontificaux a jeté à droite même les libéraux les plus convaincus parmi les catholiques, et

38 OC 2, p. 323.

39 *Ibid.*, p. 619.

40 *Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Francisque de Corcelle. Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Madame Swetchine*, volume établi par Pierre Gibert et soumis pour contrôle et approbation à Claude Bressolette et André Jardin (2 vols. Paris, Gallimard, 1983), vol. I, p. 434.

41 C'est au moins le soupçon de Pierre Gibert dans son Introduction à *Ibid.*

Corcelle exprime l'importance de la question religieuse pour les décisions politiques dans une lettre à Tocqueville où il se lamente qu'à cause de son protestantisme, son ami ne comprenne pas que la restauration romaine doit se faire en accord avec les traditions.⁴²

Si le cas de Corcelle est exceptionnel dans le sens qu'il a vécu à Rome pendant six mois en commerce intime et continu avec le pape et les cardinaux, il illustre la nouvelle tendance des anciens libéraux catholiques à rejeter le libéralisme du domaine religieux. Ainsi Donoso participera à la rédaction du *Syllabus*, texte condamnant la séparation de l'Église et de l'État, et il abandonnera le catholicisme libéral de « Las reformas de Pío IX » pour attaquer la tentative de ceux qui, en France, préconisent la séparation de l'Église et de l'État afin de reconquérir pour l'Église l'indépendance dans l'éducation. Pour Donoso, même si « les catholiques français n'étaient pas en état de réclamer autre chose pour l'Église que la liberté qui est ici un droit commun », la liberté d'enseignement « est un principe faux et d'impossible acceptation pour l'Église catholique ».⁴³

Quant à la préoccupation principale du siècle – la distribution de la richesse – Donoso reconnaît qu'elle doit se faire, mais il se désole de l'attention qu'elle attire, n'y voyant qu'encore un symptôme des ravages du matérialisme. Sur ce sujet il est probablement influencé par *L'Europe en 1848*, l'ouvrage de Monseigneur Jean-Joseph Gaume (1802-1879), proche du journal *L'Univers* et correspondant de Donoso. Publié au lendemain de la mort aux barricades de l'archevêque Denys Affre (1793-1848), *L'Europe en 1848* fait appel à la restauration de la pensée et des institutions catholiques, soutenant la nécessité d'instituer la charité comme seul moyen d'assurer le bien-être des pauvres et conserver la société. C'est dans cet esprit que Donoso écrit à Marie-Cristine : « Les classes nécessiteuses ne se rebellent aujourd'hui contre les accommodées, que parce que les accommodées se sont refroidies en charité avec les nécessiteuses ».⁴⁴ Sa solution pour réintégrer la société est purement morale et repose sur les rois, dont la vertu cardinale ne peut plus être ni la force, ni la justice, mais la « vertu des saints », la charité.⁴⁵ Donoso conseille donc à la reine de remplacer les grandes fêtes par l'« aumône à grande échelle », sachant bien que cela ne fera pas que « les classes accomodées » perdent leur égoïsme, et que ce ne sera pas une solution complète, mais un premier pas vers « une nouvelle époque sociale et un nouveau système de gouvernement », c'est-à-dire vers « la complète restauration en Espagne de toutes les institutions catholiques ».⁴⁶

42 Correspondance d'Alexis de Tocqueville et de Francisque de Corcelle, p. 450.

43 *Ibid.*, p. 629.

44 *Ibid.*, p. 595.

45 *Ibid.*, p. 598.

46 *Ibid.*, p. 599.

Donoso vit d'accord avec ses principes : selon Veuillot, sa pratique personnelle de la charité est extrême, le privant même d'habits décents.⁴⁷

L'anti-démocratie de Donoso, joint à son recours à la charité comme solution sociale et à son rejet de la liberté d'enseignement le sépare du catholicisme libéral et le rapproche de celui de Veuillot, à qui le lie une amitié sincère suite aux événements de 1848. Dans son *Journal intime*, Montalembert se plaint de la « discussion interminable » entre Donoso et Veuillot dont il fut témoin, se rappelant un soir en 1852, quand les deux amis « se plongent à l'envi dans l'adoration du despotisme, la négation du droit », et « Donoso va jusqu'à dire que tout gouvernement qui a des contrepoids est condamné à mort ».⁴⁸ Montalembert écrira un article nécrologique sur Donoso où il essaiera de le rendre plus libéral qu'il ne l'était⁴⁹ et de dissocier sa mémoire du parti de Veuillot. Il rappellera les aspects de sa vie et de ses idées qui s'accordaient avec le libéralisme : son service dans un gouvernement aux institutions libérales,⁵⁰ son soutien de la dictature comme mesure temporaire,⁵¹ son acceptation des monarchies constitutionnelles⁵² et sa critique de l'Empire.⁵³ Montalembert raisonnera aussi que, comme le catholicisme « embrasse tous les régimes et s'adapte à toutes les formes politiques », Donoso ne pouvait se vouer à aucun régime en particulier, à la différence de Veuillot, qui préférait la monarchie absolue. C'était néanmoins méconnaître, ou plutôt oublier, l'incompatibilité qui existait chez Donoso entre Église et démocratie. Cependant en soulignant le caractère temporaire de la dictature donosienne, et en rappelant la flexibilité politique du catholicisme, Montalembert identifiait l'ambiguïté et la contingence au cœur de la pensée politique de Donoso.

V

C'étaient ces qualités cruciales que Schmitt, théoricien d'une Église-État qui « détient [le] pathos de l'autorité dans toute sa pureté »,⁵⁴ tout en reconnaissant la souplesse politique du catholicisme romain préférait écarter. Fasciné par 1848 comme dévoilement momentané du gouffre d'une catastrophe politique qui menaçait encore ses contemporains de l'entre-deux-guerres, le juriste allemand s'enthousiasmait pour un Donoso qui n'était que le « héraut théorique de la dictature

47 Benjamin Demeslay, « Donoso Cortés à Paris (1847-1853) : la sociabilité d'un “diplomate catholique” », *Chrétiens et sociétés, XVIe-XXIe siècles*, no 22 (2015), <https://journals.openedition.org/chretiensocietes/3901?lang=en>.

48 Charles de Montalembert, *Journal intime inédit* (8 vols. Paris, Honoré Champion, 2004), IV (1844-1848), p. 553.

49 Schramm, *Donoso Cortés : su vida y su pensamiento* (Madrid, Espasa-Calpe, 1936), p. 270.

50 Montalembert, *Juan Donoso Cortés, marquis de Valdegamas* (Paris, Librairie de Charles Douniol, 1853), p. 29.

51 *Ibid.*, p. 33.

52 *Ibid.*, p. 30.

53 *Ibid.*, p. 31.

54 Schmitt, « Catholicisme romain et forme politique », p. 35.

conservatrice »⁵⁵ dont la « grande signification théorique pour l'histoire de la théorie contre-révolutionnaire » est son « abandon de la légitimité, et sa décision de proposer une théorie de la dictature au lieu d'une philosophie politique de la restauration ».⁵⁶ Toute la valorisation schmittienne de la signification historique de Donoso est dans cette phrase. Cependant Donoso n'a jamais complètement abandonné sa croyance dans la légitimité ultime des régimes monarchiques héréditaires, et n'essaie pas non plus de remplacer les théories politiques en vogue pendant l'ère de la Restauration par la théorie de la dictature. Au contraire, 1848 intensifie son soutien du légitimisme. Dans les articles enthousiastes du *Faro*, il avait écrit que « dans l'ordre des temps devait venir, après la solution monarchique et la révolutionnaire, la solution catholique », ⁵⁷ phrase intimant qu'avant la révolution il était prêt à accepter une ère post-monarchique régie par le catholicisme. Après la révolution, cela change. Scandalisé par la violence populaire, il se plaint que la légitimité « brille par son absence », ⁵⁸ et il exprime à plusieurs reprises l'espoir qu'en France la monarchie légitime, seule « vérité politique », soit restaurée avec les institutions catholiques.⁵⁹

A contrario de Schmitt, donc, Donoso s'accroche à la monarchie après 1848, et aussi contre l'argument du juriste allemand, il n'adhère pas à la dictature de manière définitive. Déjà en 1936 Edmund Schramm jugeait « douteuse » l'affirmation de Schmitt selon laquelle Donoso a vu « en la dictature du 2 décembre une réalisation de la nouvelle forme d'État qu'il voyait venir depuis la banqueroute de la monarchie et la démocratie révolutionnaire ». ⁶⁰ De fait, comme le souligne Montalembert, Donoso ne proposait la dictature que comme mesure temporaire. Il ne la pensait ni comme alternative durable ni comme rivale à la monarchie légitime. Au contraire, il espérait qu'en France la « véritable monarchie » pourrait renaître de la dictature, ce qu'elle ne pouvait pas faire de la république. ⁶¹ Quant à l'Espagne, le but de Donoso en soutenant la dictature de Narváez n'était aucunement de remplacer la monarchie d'Isabelle II, pour qui il avait été, et continuait d'être, un serviteur d'une fidélité et d'une confiance exceptionnelles. Il essayait plutôt de soutenir la monarchie en défendant les pouvoirs dictatoriaux qui devaient réprimer la révolution.

Il est important de souligner que, lorsqu'il dit que la dictature serait une solution meilleure que la monarchie à la crise politique de la Seconde République, Donoso fait un constat des circonstances et non une décision théorique. Il évoque la « cécité incurable »⁶² des partis monarchistes, qui, dépourvus d'une vision claire et

55 « Der Unbekannte Donoso Cortés », *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, p. 67.

56 *Ibid.*, p. 75.

57 *OC 2*, p. 82.

58 *Ibid.*, p. 823.

59 *Ibid.*, p. 599, 712.

60 *Donoso Cortés*, p. 297n.

61 *OC 2*, p. 667.

62 *Ibid.*, p. 666.

d'une volonté ferme, et divisés entre la monarchie anarchique des Orléans, la « monarchie des salons » des Bourbons et l'empire nécessairement éphémère des Bonaparte,⁶³ marchent vers leur ruine. Personnellement, Donoso préfère les Bourbons, mais « [s]'ils venaient maintenant », écrit-il à Madrid le 10 janvier 1852, « ils décomposeraient tous, parce qu'ils voudraient être rois constitutionnels ».⁶⁴ Quant à Louis-Napoléon Bonaparte, son triomphe ne sera que « le présage de sa chute ».⁶⁵ Cela d'abord parce que l'empire de sa nature cherche la conquête, et que dès que la France essaiera d'élargir ses frontières, elle sera envahie et vaincue⁶⁶. Même au-delà du militarisme impérial, tout gouvernement actuel est voué à l'impermanence. Cela est dû au fait que l'époque républicaine dure depuis 1792, de sorte qu'en dépit des apparences, tous les partis et gouvernements ont été, et continuent d'être, républicains en réalité, les monarchies de la restauration et les partis monarchiques contemporains compris. Ainsi Donoso, platonicien ou paulinien, divise le domaine politique en une réalité républicaine cachée et un monde des apparences trompeur dont les mirages adoptent la forme tant de républiques que d'empires et de monarchies.

VI

La république selon Donoso n'est pas un gouvernement nécessairement mauvais. En France, elle maintient l'ordre, car elle est « le refuge de tous les intérêts et de toutes les opinions et la chose qui divise le moins cette nation infortunée ».⁶⁷ C'est la république, et non la monarchie, qui a institué la loi Falloux. Aussi, la république combat la révolution plus effectivement que la monarchie, « obligée de transiger pour vivre ». Dans l'avenir, Donoso espère que le gouvernement républicain en finira avec la presse, la garde nationale et les jurys,⁶⁸ toutes des institutions associées à la participation du peuple à la vie politique. L'ambassadeur va jusqu'à regretter qu'on n'ait pas voté pour conserver la république jusqu'à ce qu'elle eût tué la révolution, quand « un vent faible » l'aurait à son tour abattue. Depuis 1789, la France se débat à l'intérieur d'un paradoxe politique : elle « tient en horreur la République », mais, « tout autre Gouvernement lui étant impossible, la République lui est nécessaire dans tous les sens ».⁶⁹

L'avantage de la république est sa légitimation par la logique. La révolution est forte, et la révolution perdure, parce qu'elle dérive du syllogisme de l'unité. Sur ce point Donoso fut influencé par le discours que le célèbre avocat et représentant, amant de George Sand, Louis-Chrysostome Michel, dit « Michel de Bourges »

63 *Ibid.*, p. 712.

64 *Ibid.*, p. 808.

65 *Ibid.*, p. 681.

66 *Ibid.*, p. 734.

67 *Ibid.*, p. 671.

68 *Ibid.*, p. 667-668.

69 *Ibid.*, p. 667.

(1797-1853), prononce à l'Assemblée nationale pendant l'été de 1851.⁷⁰ Donoso rapporte à Madrid que selon Michel de Bourges, la république « est la conclusion logique, invincible, du grand syllogisme qui a commencé à se poser en 1789, et qui montre aujourd'hui ses conséquences ». Cet argument impressionne Donoso : « [l']unité merveilleuse de la révolution dans toutes ses transformations successives », observe-t-il, « et la nécessité de la nier avec une négation absolue ou de l'accepter dans toutes ses diverses manifestations, fut démontrée jusqu'à l'évidence par l'orateur de la Montagne».⁷¹ Le marquis comprend que la logique de la gauche la rend politiquement efficace en la dotant d'une explication politique totale, cohérente et possédant le pouvoir de rallier les masses. Il se lamente cependant du « délire de l'unité » qui résulte de cette logique et qui a « pris possession de toute chose : unité de codes, unité de modes, unité de civilisation, unité administrative, unité commerciale, industrielle, littéraire et linguistique ». C'est une unité qui détruit la famille, le village, même les pays pour confondre les individus et les peuples et bâtir une deuxième Babel.⁷² « Dans ces temps de [...] suppression de toutes les frontières morales », Donoso écrit au pape Pie IX, « tout est confusion dans l'État et dans l'Église ».⁷³ Cette confusion est, à son tour, le résultat de la raison matérialiste qui, depuis la Réforme, priorise l'économique sur le politique pour donner lieu à un monde où les liens matériels, forgés par la raison, sont devenus prioritaires sur les humains, fruits de la conscience.

L'ironie est que Donoso lui-même est devenu un homme qui ne peut plus décrire la réalité qu'à travers les outils conceptuels d'une raison homogénéisante. Nous ne savons s'il a pris conscience de ce fait, mais Klemens Wenzel von Metternich, lui, semble s'en être rendu parfaitement compte. À la sortie de *l'Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*, l'ancien chancelier autrichien prend le temps de lui écrire pour lui conseiller de ne pas trop utiliser les mots terminant en « isme » (dont les « catholicisme », « libéralisme » et « socialisme » du titre), car les noms indiquant une qualité ou un droit sont dénaturés par cette terminaison. Cela est le cas des mots « Dieu, raison, philosophie, sentiment, constitution, société, commun », et même de mots en apparence plus propres à recevoir la terminaison « isme », comme « roi, Monarchie, patrie ».⁷⁴ L'implication est que, plutôt que de refléter la réalité, les « ismes » la faussent en donnant aux différences l'apparence de l'égalité et les imbuant avec les préjugés de l'esprit humain. Dans ce sens, Metternich est un traditionaliste, hostile à la prolifération de ce qu'on appellerait plus tard des « idéologies » et pour qui la réalité politique, composée de phénomènes uniques et fondamentalement hétérogènes, ne peut être ni nivelée ni comprise selon les subjectivités collectives homogénéisantes propres, selon lui, à la pensée révolutionnaire.

70 Donoso résume le discours de Michel de Bourges dans sa dépêche à Madrid du 1er août 1851.

71 OC 2, p. 679.

72 *Ibid.*, p. 824.

73 *Ibid.*, p. 570.

74 Lettre du 28 avril 1852, OC 2, p. 558.

Au contraire, Donoso, tout en critiquant la modernité homogénéisante, assume sa perspective. Il répond à Metternich que, certes, les « ismes » expriment la dégradation même des meilleures choses, mais que « la force même de la vérité a préservé le *catholicisme* de doutes et d'injures », et que dans des temps où il « est nécessaire de parler pour tout le monde, il est obligatoire d'utiliser le langage de tout le monde ». ⁷⁵ L'implication est que la violence oblige à l'adoption du langage démagogique et de mesures contraires à la vérité politique. Metternich ne semble pas avoir goûté cette explication, car il n'a pas répondu, et paradoxalement la préoccupation de Donoso au sujet des catégories rationnelles et de leur double capacité de confondre la conscience et unir la société le rapproche plus de ses ennemis socialistes que des conservateurs contemporains partisans de l'hétérogénéité profonde des ordres sociaux hiérarchisés par la main divine.

Dans un article très critique du *Discours sur la situation générale de l'Europe* (1850) publié dans *La Voix du Peuple*, Alexandre Herzen s'est déclaré d'accord avec Donoso sur le fait qu'en Europe et surtout en France, il n'y a que « confusion morale » et « confusion complète des idées », mais selon lui cela dénote non une unité délirante, mais plutôt la perte de l'unité du passé, quand « [t]out le monde était dans l'erreur mais d'accord sur les généralités ». Maintenant tout n'est que « chaos qui obscurcit la pensée ». ⁷⁶ Ce chaos ne peut être surmonté par des moyens politiques. Pour Herzen, les « révolutionnaires politiques » sont des hommes du passé qui « voulaient faire des réformes et des améliorations en restant sur le même terrain que le monde catholique », alors que les socialistes sont ceux qui nient tout ordre existant, de la monarchie au code criminel. Nous ne savons si Donoso a pris connaissance des critiques d'Herzen, mais il a certainement senti la nécessité de développer le concept de l'unité dans ses écrits postérieurs à la publication de l'article du publiciste russe. *L'Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme* emploie le mot « unité » non moins de 120 fois – toujours dans le contexte théodicyque qui menait Schmitt à regretter que Donoso fût connu principalement par cet ouvrage ⁷⁷. Donoso cherche à décrire une unité de conscience, forgée par des liens existentiels, qui recherche non l'égalité économique, mais la légitimité politique.

VII

Contrairement à cette unité éternelle, l'unité républicaine est essentiellement instable selon Donoso. Les classes moyennes qui constituent la république, ⁷⁸ incapables de sacrifice, soutiennent des gouvernements « sujets à l'abandon » ⁷⁹ et font naître la nécessité de la force. Le résultat est que l'histoire politique oscille entre

⁷⁵ Lettre du 18 mai 1852, *OC* 2, p. 560.

⁷⁶ « Donoso Cortès, marquis de Valdegamas et Julien, empereur romain », *La Voix du Peuple*, 167, 18 mars 1850. Cet article, signé « Is.....r, docteur en théologie », sera repris dans le célèbre recueil d'Herzen, traduit en français, *De l'Autre Rive*, (Geneve, Imprimé aux frais du traducteur, 1870).

⁷⁷ « Der Unbekannte Donoso Cortés », p. 69.

⁷⁸ *OC* 2, p. 709.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 659.

les deux extrêmes de la dictature et de l'anarchie, et que tant que l'époque républicaine perdure l'histoire de l'avenir sera celle du passé. Dans un élan prophétique, Donoso écrit à Madrid :

« La situation actuelle va fatalement à l'Empire électif, l'Empire électif va fatalement à l'Empire démocratique, l'Empire héréditaire ou électif va fatalement à la conquête, la conquête va fatalement à la guerre, la Guerre aboutit fatalement en un autre Waterloo, la fatalité d'un autre Waterloo est une autre restauration bourbonnienne, la fatalité d'une autre restauration bourbonnienne accomplie par les armées étrangères [...] est une autre révolution [qui ramènera] les Orléans, et la fatalité d'une autre restauration orléaniste sera une autre république démocratique.⁸⁰ »

La prophétie n'est pas tout à fait exacte, puisqu'aucune période monarchique n'a été nécessaire pour passer de l'empire à la république. Pour Donoso, cependant, ce qui est important – et désespérant – est qu'il ne voit aucune issue à la répétition cyclique du passé. Tant que l'ère révolutionnaire durera, aucune puissance humaine ne pourra arrêter les secousses produites par l'écroulement progressif de la société. Cet avenir instable résultera de la génération géopolitique de la révolution – thème original de la pensée de Donoso – qu'il observe de près en tant que diplomate. Il écrira à Metternich, et il répétera dans sa correspondance, que « la question territoriale commence à prendre la place de la question révolutionnaire ; ou [...] la question révolutionnaire [...] essaie de devenir la question territoriale ».⁸¹ Dès le discours sur la dictature du 4 janvier 1849, Donoso observe que l'Angleterre, l'avocate traditionnelle de l'équilibre, échange les rôles avec la France, la grande révolutionnée, pour diviser le continent en encourageant la révolution.⁸² Cependant, un an après, dans le *Discours sur la situation générale de l'Europe*, l'Angleterre a pris à la Russie l'étendard de la résistance à la révolution, et c'est la Russie cette fois-ci, sur qui Donoso et son ami, le diplomate prussien et historien de l'art, Atanazyw Raczyński avaient compté pour étouffer la révolution, qui deviendra son foyer. « La Russie ne tardera pas à tomber en putréfaction », annonce Donoso dans une phrase célèbre, « [j]e crois plus facile une révolution à Saint-Petersbourg qu'à Londres ».⁸³ Ainsi préoccupée de géopolitique – surtout après la déclaration du Second Empire – l'Europe oublie le vrai danger révolutionnaire qui menace de l'engloutir.

L'oubli général de la révolution est l'inverse d'une inconscience universelle de la « vérité politique », de la « véritable monarchie », de la « cause de l'ordre véritable

80 *Ibid.*, p. 733.

81 *Ibid.*, p. 560-561.

82 Schramm, *Donoso Cortés*, p. 168.

83 « Discours sur la situation générale de l'Europe », *Discours de M. Donoso Cortés, marquis de Valdegamas, prononcé le 4 janvier 1849, dans la Chambre des Députés de l'Espagne, accompagné des lettres adressées à M. de Montalembert... suivi du discours du même orateur sur la situation générale de l'Europe* (Bruxelles : J.-B. de Mortier, 1850), p. 65.

». ⁸⁴ Toute l'analyse politique de Donoso est vouée à chercher la voie de son retour. En 1850, il croit encore que le parti légitimiste peut la trouver. Montalembert se plaint que l'Espagnol, au lieu de se rallier au président Louis-Napoléon Bonaparte, soutienne ces légitimistes qui « s'obstinent à prédire et à prévoir le triomphe certain du bien ; mais à condition qu'on n'emploiera pour cela que leurs moyens et leurs hommes ». ⁸⁵ Au fil du temps, cependant, le marquis devient très conscient du fait que les partis monarchiques ne peuvent pas sauver la situation. Objectivement « [l]a monarchie ne peut pas sortir d'une manière spontanée de la république », ⁸⁶ et subjectivement, sans le savoir, les partis monarchistes eux-mêmes sont devenus républicains. Donoso se scandalise lorsqu'il apprend la candidature du duc de Joinville. Il comprend aussi que la monarchie du comte de Chambord « ne serait pas certainement, ni par les conditions de son existence ni par sa durée, la Monarchie du grand Clovis », et que les restaurations de l'avenir « ne seraient autre chose [...] que différentes phases de la grande période républicaine, qui s'étendra indéfiniment dans les annales sanglantes de la France ». ⁸⁷ Dès 1851, il envisage l'histoire politique se développant non par le progrès linéaire mais par la contradiction. Se rapprochant désormais du bonapartisme de Montalembert, il écrit le 2 septembre à Raczyński :

« toute défaite du grand parti de l'ordre, quel que soit le vainqueur, est un succès pour la cause de l'ordre véritable ; toute victoire au contraire du grand parti de l'ordre est un succès au profit de l'anarchie ; d'où je conclus qu'il faut vous déclarer pour le Président et contre le grand parti de l'ordre ; si ce dernier triomphe, la véritable monarchie n'aura jamais son jour ; si la victoire reste soit au Président, soit à Changarnier, soit au socialisme, soit au diable, la vraie monarchie devient possible, mais après que le pays aura subi la dictature militaire ou le despotisme révolutionnaire. ⁸⁸ »

Dans l'ère républicaine l'un de ces deux régimes est devenu nécessaire, car tous les deux imposent la régénération par la force, et si la dictature militaire est préférable au despotisme révolutionnaire, c'est que la dictature engendre la monarchie ⁸⁹ et que le despotisme révolutionnaire la tue. À la fin de sa vie, Donoso abandonne tout espoir de progrès du domaine politique. Il écrit que le « dogme philosophique de la perfectibilité » ⁹⁰ n'est qu'une chimère, et que la société matérialiste de son temps, ne pouvant se bénéficier du droit, est destinée à se

⁸⁴ OC 2, p. 799.

⁸⁵ Lettre de Montalembert à Dupanloup, 3 juillet 1850, Archives Saint-Sulpice, Fonds Dupanloup, citée dans Marie Saingainy, *Mgr Dupanloup et la Seconde République : réseaux et combats, 1848-1851*, thèse soutenue le 14 juin 2017 à l'Université Lyon 2, p. 235.

⁸⁶ OC 2, p. 667.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 652.

⁸⁸ *Deux diplomates*, p. 248-249.

⁸⁹ Cependant la dictature peut aussi engendrer la république. Voir OC 2, p. 667.

⁹⁰ OC 2, p. 826.

soumettre à la force⁹¹ et à arriver aux dernières limites de la civilisation,⁹² état stérile pire que la barbarie.⁹³

Donoso est un avocat passionné de la civilisation, dont il se fait une idée à la fois moderne et traditionnelle. Il rejette l'antiquité païenne au profit de la « modernité » chrétienne, identifie le XIV^e siècle comme la période idéale du catholicisme, et glorifie le moyen âge au grand regret du catholique libéral que fut le jeune Albert de Broglie dans la *Revue des deux mondes*.⁹⁴ Les socialistes critiquent également son évaluation de l'histoire. Herzen se plaint que le *Discours sur la situation générale de l'Europe* ne voit que les éléments romains, chrétiens et germaniques de l'histoire européenne comme formes possibles de l'existence sociale, quoique « l'histoire ancienne » et « l'Orient contemporain » offrent des « bases sociales toutes différentes, peut-être inférieures mais d'une énorme solidité ». ⁹⁵ Herzen fait son évaluation des époques historiques à l'encontre de Donoso. Identifiant le socialisme contemporain avec le christianisme ancien, le russe compare la persécution des socialistes avec celle des premiers chrétiens, et prédit que la propagande socialiste triomphera contre la répression prônée par Donoso, de la même manière que le verbe chrétien a vaincu la violence de l'État romain.

Tout comme l'a fait le *Discours sur la situation générale de l'Europe* pour Herzen, l'*Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme* – la « [r]hapsodie » qu'il a « assez mal digérée », mais dont il trouve qu'elle « ne manque pas d[e] profondeur » – inspire à Proudhon de poursuivre ses réflexions sur les rapports entre l'émergence du socialisme comme courant de pensée et l'histoire de la civilisation. Chez le père de l'anarchisme, cependant, la réflexion commence par un trait plus personnel, car l'*Essai* fait de Proudhon un célèbre portrait en possédé :

« Jamais mortel n'a péché aussi gravement contre l'humanité et contre le Saint-Esprit. Lorsque cette corde de son cœur résonne, c'est toujours avec un son éloquent et vigoureux. Non, ce n'est pas lui qui parle alors, c'est l'autre qui est lui, qui le tient, qui le possède et qui le jette haletant dans ses convulsions épileptiques [...] Quant à lui, si par sa volonté il pouvait ordonner les choses à son désir, il préférerait être tenu pour un démon à être tenu pour un homme. »⁹⁶

Dans la réédition des *Confessions d'un révolutionnaire* (1851), Proudhon répond à ce portrait – qu'il juge « peu rassurant ! » – en se comparant à Jésus, aux premiers chrétiens, aux sorciers et aux hérétiques qui au fil des siècles ont été accusés de

91 *Ibid.*, p. 823.

92 *Ibid.*, p. 826.

93 *Ibid.*, p. 823.

94 « À propos des derniers écrits de M. Donoso Cortès, du père Ventura et de M. l'abbé Gaume », *Revue des deux mondes*, 11 janvier 1852. Donoso écrira une réplique à cet article qu'il n'enverra pas à la *Revue*, mais qui sera publiée dans *OC* 2, p. 630.

95 « Donoso Cortès ».

96 *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme* (Bruxelles, J.-B. de Mortier, 1852), p. 226.

possession. Il fait également son propre portrait de Donoso en Inquisiteur. « Autant qu'il est en lui », écrit-il, « il me passe la chemise soufrée, il me couvre du san-benito, et au prochain auto-da-fé, il criera au bourreau : Allume ! »⁹⁷. Les pages des *Carnets* qui rendent compte de la parution de l'*Essai* sont moins restreintes. De manière consciente ou inconsciente, sans ironie et possiblement par vengeance, Proudhon y joue le rôle diabolique qui effare l'Espagnol. « Le peuple blasphème Dieu et le Christ », écrit-il dans son style épigraphique. « Si Job en avait fait autant, il n'aurait pas souffert [...] On [...] a tenté [le peuple] par le vice et la vertu : il admirait la vertu, gardait ses vices, et n'avancait point. [...] Le peuple *calcule* et blasphème. Gagner les âmes une à une !! »⁹⁸. Cette évocation de la destruction du catholicisme, et de son remplacement par une autre religion, fait écho à la vision herzenienne (et généralement socialiste) d'une nouvelle civilisation. Cependant là où Herzen identifie le socialisme avec la chrétienté primitive et l'antiquité classique, Proudhon fait un rejet total de la civilisation. « L'ange déchu, depuis six mille ans », note-t-il dans ses carnets, « se relève et va prendre son vol »⁹⁹. Aussi, là où Herzen dépeint le socialisme comme un mouvement des victimes pacifiques, Proudhon s'impatiente du pacifisme populaire. Songeant au silence qui a suivi son portrait donosien, il s'écrie : « Quelle génération molle que la nôtre ! Comme elle se laisse faire ! Comme on peut la vilipender impunément ! Pas le moindre cri ! Pas un complot ! Pas une vengeance ! »¹⁰⁰. On comprend que l'Espagnol ait vu dans le père de l'anarchisme le diable politique en personne. Proudhon, animateur du peuple révolté et libéré de toute contrainte politique, est l'antithèse parfaite de Donoso, le catholique ennemi des violences populaires, protecteur des institutions politiques « modernes » et défenseur de l'idée que, loin d'empêcher la liberté, 6 000 ans de civilisation l'assurent.

Il est important de clarifier que même après 1848, et contrairement à ce à quoi on pourrait s'attendre si l'on le regardait strictement, comme Schmitt, en idéologue de la dictature, Donoso continue d'adhérer à l'idéal de la liberté politique. Quelques semaines avant sa mort il dira à Abel François Villemain : « Je veux que l'on gouverne par la lumière et avec la lumière, pourvu qu'on la cherche où elle est, c'est-à-dire, hors des masses, hors des instincts, des préjugés de la foule : je veux l'examen, la discussion, la liberté ; mais l'examen éclairé par en haut, la discussion tempérée par la foi, la liberté contenue par le devoir ».¹⁰¹ Ce sont des mots tout au moins libertaires, mais qu'on peut même dire libéraux, car, comme beaucoup de libéraux de l'époque, et selon sa propre opinion antérieure à 1848, Donoso n'a qu'un *caveat* en politique, et c'est que la foule ne s'en mêle pas. Sa correspondance énonce implicitement une loi de la liberté qui rappelle Joseph de Maistre, et selon

97 *Les confessions d'un révolutionnaire, pour servir à l'histoire de la révolution de février*, 3e éd. (Paris, Garnier frères, 1851), p. 181n.

98 Pierre-Joseph Proudhon, *Carnets*, (Paris, les presses du réel, 2005), p. 1436.

99 *Ibid.*

100 *Ibid.*

101 Rapporté par Montalembert, *Œuvres polémiques et diverses*, II, *Œuvres de M. le comte de Montalembert* (9 vols. Paris, J. Lecoffre), V, p. 222.

laquelle plus la religion s'épanouit dans la société, plus la liberté politique est possible, et plus la religion est exclue de l'espace public, plus le gouvernement par la force devient nécessaire.¹⁰² Ainsi, dans un pays peu révolutionné comme l'Espagne, la monarchie, loin de gouverner, doit se limiter à encourager la religion qui rend la liberté possible. « Votre Majesté », écrit Donoso à Marie-Christine, « qui ni ne veut, ni ne peut, ni ne doit, en général, intervenir dans les affaires d'État, ne peut, cependant, ni veut, ni doit consentir que la vérité ne trouve une voie dans les hautes régions politiques et que l'État périclite misérablement ».¹⁰³ Les pays révolutionnés, au contraire, ont besoin de dictatures. C'est pourquoi, en France, Donoso accepte finalement de se rallier à Louis-Napoléon Bonaparte.

Herzen méconnaît Donoso lorsqu'il suppose que celui-ci se contente de la civilisation existante. Le catholicisme qui n'est pour le socialiste russe qu'une « religion réchauffée » est chez Donoso la clé du renouveau profond d'une société pourrie. L'Espagnol prêche à sa reine mère « une nouvelle époque sociale et un nouveau système de gouvernement » que suivrait la restauration des institutions catholiques.¹⁰⁴ Cependant aucun pouvoir humain ne peut, selon lui, arrêter les progrès du matérialisme et des régimes de la force. Réprimer la révolution par la dictature n'est pas assez. Seul un véritable miracle, l'intervention directe de Dieu, qui « se réserve [...] personnellement » le « triomphe sur le mal », peut restaurer les institutions catholiques et sauver la société. Si Donoso écrit des lettres, prononce des discours et publie des ouvrages de plus en plus apocalyptiques, c'est que celui que François Guizot appelle le « Jérémie de bonne humeur »¹⁰⁵ fait de son mieux – à la moquerie d'Herzen¹⁰⁶ – pour préparer un renouveau religieux dirigé par Dieu. Le marquis répète que le mal triomphera à la fin, comme il le fait toujours ici-bas, et que toute période historique aboutit à une grande catastrophe.¹⁰⁷ Il réitère à Raczyński son désir de se retirer des affaires ;¹⁰⁸ il paraît « seul » et « dépaysé » à une soirée à l'ambassade d'Autriche ;¹⁰⁹ il croit devoir tout laisser pour écrire¹¹⁰ et forme le projet d'entrer chez les jésuites. Finalement, la mort le libérera du dégoût accablant qu'il éprouve de vivre dans un monde qu'il voit se ruer vers l'abîme.

VIII

Il est important de le noter, du point de vue purement pragmatique le pessimisme insurmontable de Donoso transforme la dictature qu'il propose comme mesure éphémère d'état d'urgence en solution permanente, puisqu'à la fin, la raison

102 OC 2, p. 84, p. 606.

103 *Ibid.*, p. 600-601.

104 *Ibid.*, p. 599.

105 D'Antioche, *Deux diplomates*, p. 223.

106 « Donoso Cortès ».

107 OC 2, p. 208-209.

108 *Deux diplomates*, p. 78, p. 232.

109 Montalembert, *Journal intime*, p. 539.

110 « Borrador de una carta incompleta escrita por Juan Donoso Cortés », Fondo 197 — Juan Francisco Donoso Cortés, Archivo regional de la Comunidad de Madrid.

matérialiste qui l'a rendue nécessaire ne peut être vaincue par des moyens humains, et les moyens divins semblent indisponibles en attendant leur manifestation. Il ne faut pas confondre, cependant, les intentions idéologiques avec les implications que l'expérience historique donne à la pensée, et c'est ce que Schmitt a fait en présentant la dictature temporaire de Donoso comme une dictature souveraine¹¹¹. En politique, les intentions idéologiques de Donoso sont négatives plutôt que positives. Il s'efforce de nier la révolution plus que de défendre un régime politique concret. Les critiques qu'Herzen et Proudhon font de lui et de son œuvre révèlent jusqu'à quel point il s'invente intellectuellement comme l'inversion parfaite du socialisme. Ainsi, si sa pensée est réactionnaire par les opinions, elle est révolutionnaire par la forme et par les thèmes qui la caractérisent. Selon Herzen, Donoso formule « la négation la plus complète de l'ordre de choses existant »,¹¹² qu'il voit dominé par un esprit inique totalement contraire à la vérité et à l'humanité. Mais comme les socialistes, il croit que la génération de 1848 n'est pas à la hauteur des circonstances, il trouve que cela est dû à la confusion créée par l'ennemi, et il impute à l'ennemi l'origine de la violence. Comme eux, Donoso veut redistribuer la richesse et croit que la société de son temps a besoin d'unité. Cependant si l'unité des socialistes est le fruit de ce que Donoso appelle la raison matérialiste, l'unité de Donoso dérive de la conscience catholique ; si l'unité des socialistes est celle de l'égalité absolue, son unité à lui est toute spirituelle et respecte les frontières entre les groupes sociaux traditionnels ; si les socialistes s'identifient, parfois, comme Herzen, avec l'antiquité, il s'inspire de la modernité et du moyen âge ; s'ils veulent bâtir un nouveau monde sur les ruines du catholicisme, il veut le faire en renouvelant cette religion ; si Proudhon croit que la liberté ne peut être conquise que par la révolution qui « gronde »,¹¹³ Donoso trouve qu'elle ne peut être préparée que par le glaive dictatorial. Ainsi la pensée de Donoso peut se lire comme une collection de réponses anti-socialistes à des problèmes qui surgissent des révolutions de 1848.

C'est ce Donoso révolutionné que Schmitt récupère, laissant de côté autant que possible le conservateur catholique aux idéaux finalement légitimistes et à la vision platoniste et pauliniste de la réalité politique. Schmitt extrait Donoso de son contexte historique non seulement pour souligner sa modernité, mais aussi pour adapter son catholicisme à sa propre théologie politique de l'autorité et de la décision, ignorant en le faisant tout l'intériorisme et le quasi-mysticisme qui inspirait la théorie politique de l'Espagnol. Donoso « contre-révolutionné » ainsi représente également le prophète idéal de la *Konservative Revolution* qui commence en Allemagne lorsque Schmitt découvre son œuvre. Un Donoso imaginé qui avait abandonné la légitimité pour la dictature s'adaptait parfaitement aux régimes que Schmitt a servis – la république de Weimar troublée par l'extrémisme politique et la dictature national-socialiste. Quant à la transformation que 1848 avait œuvré sur la pensée du

111 Sur l'appropriation schmittienne de la dictature donosienne, voir Brian J. Fox, « Schmitt's Use and Abuse of Donoso Cortés on Dictatorship », *Intellectual History Review*, 23, 2 (2013): 159-85.

112 « Donoso Cortés ».

113 Proudhon, *Carnets*, p. 1436.

marquis, elle offrait, pour Schmitt, un exemple idéal des solutions absolutistes qu'appellent les situations extrêmes comme les guerres mondiales ou le danger soviétique. Cela ne signifie pas que l'interprétation schmittienne de Donoso soit un pur exercice d'opportunisme. Schmitt savait probablement que son Donoso n'était pas le « vrai » Donoso historique, surtout en ce qui concernait son intériorisme prophétique et sa vision platoniste-pauliniste d'une vérité politique divine et occultée, mais il croyait peut-être que c'était la seule manière d'assurer la survie de sa pensée.¹¹⁴ Quoi qu'il en soit, 1848 n'a pas changé les idéaux politiques de Donoso si radicalement. Avant et après, il fut monarchiste. Avant et après, il chérit la liberté. La différence est qu'après 1848 la monarchie chrétienne, « vérité politique » voilée mais indemne, devient son idéal spécifique, et que la révolution le mène à exclure les masses très explicitement des gouvernements libres (position qu'il adoptait avec moins d'emphase avant la révolution). Même la théorie de la dictature de Donoso est une démarche pragmatique plutôt qu'idéologique, la solution temporaire de l'ère de la force.

Le seul aspect où 1848 semble avoir fait une impression profonde et vraiment novatrice sur la pensée de Donoso – impression qui coïncide avec les préoccupations politiques de Schmitt et son utilisation des écrits de Donoso à ses propres fins – est en ce qui se rapporte à la priorité du politique sur l'économique. À part, bien sûr, les conditions créées par l'industrialisation, le tournant ultramontain que prend le catholicisme de Donoso en 1848, et plus fondamentalement le fait que la réaction de Donoso à la révolution est catholique avant d'être politique, expliquent cette posture nouvelle dans l'histoire de la pensée réactionnaire. Pour les conservateurs religieux du début du XIXe siècle, le politique était le domaine de l'impiété et de la révolution qui devait être minimisé et subordonné au moral. Pour Donoso, le politique, domaine du gouvernement libre qui exclut la révolution matérialiste, est l'extension du moral, même du catholicisme qui génère la liberté. Les origines catholiques inattendues de la priorité accordée au politique chez Donoso se manifestent ainsi plus par les vicissitudes du catholicisme libéral de Donoso que par la foi catholique que partagent Donoso et Schmitt. Dans sa version donosienne, l'avenir de la priorité du politique est lugubre. Le fait que le politique ne pourra jamais conquérir l'économique tant que la raison matérialiste continuera de s'épanouir condamne l'Europe à vivre dans un monde implicitement républicain de plus en plus instable et gouverné de plus en plus par la force. Cela n'est pourtant pas un chant à la supériorité ou à la transcendance de la dictature. Ce n'est pas non plus la prédiction de 1917 et de la guerre mondiale vantée par Schmitt. C'est une vision d'épouvante de la perpétuité indéfinie de la crise provoquée par ce que parassait pour Donoso comme la modernité du XIXe siècle en général dont les révolutions de 1848 étaient le reflet.

114 Sur l'assurance schmittienne de la survie de la pensée de Donoso, voir Hernández Arias, *Donoso Cortés und Carl Schmitt*, p. 251.