



HAL
open science

Dans la tradition de Péguy

Jean-François Durand

► **To cite this version:**

Jean-François Durand (Dir.). Dans la tradition de Péguy. Presses universitaires de la Méditerranée, 282 p., 2002, 2-84269-454-6. <hal-03425778>

HAL Id: hal-03425778

<https://hal.science/hal-03425778v1>

Submitted on 11 Nov 2021

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

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



HAL Authorization

DANS LA TRADITION DE PÉGUY

Hommage à Angelo Prontera



Textes réunis par
Jean-François DURAND

Centre d'étude du XX^e siècle

Université Montpellier III

Dans la tradition de Péguy
Hommage à Angelo Prontera

Textes réunis
par Jean-François DURAND

CENTRE D'ÉTUDE DU XX^e SIÈCLE
UNIVERSITÉ PAUL-VALÉRY — MONTPELLIER III

Ainsi les âmes harmonieuses ne connaissent pas ce que nous connaissons comme étant les énergies sauvages, farouches, désespérées des familles, des amis, des nations qui luttent pour la vie corporelle ; mais ils connaissent les vouloirs perdurables et les continûment lentes volitions des familles, des amitiés, des nations, de la cité, qui veulent la naissance et la vie des sentiments harmonieux ; ils connaissent les vouloirs perdurables et les continûment lentes volitions des artistes, des savants et des philosophes qui dans les familles, dans les amitiés, dans les nations, dans la cité, veulent l'œuvre d'art, l'œuvre de science, l'œuvre de philosophie, l'œuvre désintéressée.

Charles Péguy, *Marcel, De la cité harmonieuse*

Avant-propos

Le colloque *Péguy, Bernanos et le monde moderne. Histoire et liberté* (Actes parus aux éditions Champion, 2000), qui s'est déroulé à Montpellier les 26 et 27 mars 1998, a été le dernier auquel Angelo Prontera ait participé en France. La mort l'a saisi à Lecce, en cette Italie du sud à laquelle il était si charnellement attaché, le 30 juillet 1998. Le livre que nous publions aujourd'hui en hommage réunit les contributions de plusieurs de ses amis français, qui tous parlent d'auteurs qu'il a traduits, commentés, enseignés. Le même recueil paraîtra aussi à Lecce, substantiellement enrichi d'études écrites en italien, dans une communauté de pensée qui témoigne de la richesse des liens tissés en plus de vingt ans de rencontres universitaires, d'articles, de séminaires, de débats passionnés. Si nous avons intitulé cet hommage *Dans la tradition de Péguy*, c'est parce qu'Angelo Prontera fut, plus que tout autre, l'inlassable passeur, dans la culture italienne, des grands textes de l'auteur d'*Ève*. Son travail fut patient, probe, désintéressé, loin de la « foire sur la place » dont parle Romain Rolland dans son *Jean-Christophe*. Ces longues années d'études ne seront pas vaines : à Paris et Bologne, à Aix-en-Provence, Montpellier, Orléans et Limoges, à Lecce et à Naples, elles donneront naissance à ce sentiment que Charles Péguy considérait comme l'un des plus sains et des plus

nobles que l'humanité ait nourri : l'amitié. À l'heure du triomphe mondial de la société de concurrence et de rivalité avec tous les bouleversements —que Péguy avait prévus— que cela entraîne dans la vie de la Cité, les spiritualités, les traditions culturelles, il faut plus que jamais méditer ces lignes de Michelet dans *Le Peuple* : « C'est aux invariables et naturels rapports de l'homme qu'il nous faut revenir. Ces rapports, quels sont-ils ?... Ne cherchez pas bien loin. Regardez seulement l'homme avant qu'il soit asservi à la passion, brisé par la dure éducation, aigri par les rivalités. Prenez-le avant l'amour, avant l'envie. Que trouvez-vous en lui ? La chose qui lui est la plus naturelle entre toutes, la première (oh ! qu'elle soit aussi la dernière !) : l'amitié ».

Jean-François DURAND (Montpellier III)

Marisa FORCINA (Lecce)

Françoise GERBOD (Présidente de l'Amitié Charles Péguy)

À la mémoire d'un ami italien

(Ces quelques pages ont paru en avril 1999 en tête du seizième
Bulletin des Amis de Pierre Leroux)

Jacques VIARD

L'été dernier, nous avons perdu le plus constant de nos amis italiens, Angelo Prontera. Beaucoup plus jeune que moi, il était professeur de philosophie à la Facoltà di Magistero de Lecce, dans la Regione Puglia que nous appelons les Pouilles. C'est par le numéro spécial d'« Esprit », *Péguy reconnu* (1964) qu'il avait appris le combat dont je rappelais les débuts, l'an dernier (*Bulletin des Amis de Pierre Leroux*, n° 14, pp. 12 et 13). Je ne le connaissais pas en 1976, quand il m'a invité au colloque *Péguy vivant*, en me chargeant d'un très long rapport sur *Péguy et la tradition démocratique et sociale*. J'ai présenté aussi une communication sur *Péguy et Leroux*. Je n'aurais pas trouvé en France un auditoire aussi international, où les amis français de Péguy étaient nombreux. Nous avons noué nombres de contacts, d'abord dans ce Dipartimento di Filosofia que dirigeait le professeur Giuseppe Roggerone, éminent spécialiste de Jean-Jacques Rousseau, aujourd'hui disparu. Il aurait aimé venir à Précieux le mois prochain pour célébrer la Fédération jurassienne et les amitiés italiennes

d'André Léo. En m'excusant de ne pas énumérer tous les collègues d'Angelo, je nommerai du moins Giovanni Invitto, qui a de 1981 à 1985 dirigé le « Centro Péguy » et je rappellerai ceux dont Angelo a présenté les travaux à Limoges (BAL n° 9) dans la communication intitulée par lui en 1991 *Notre Leroux*, et j'insisterai sur la nouveauté de leurs recherches et la rapidité de l'adoption.

En France, Péguy intéresse surtout les « littéraires ». On n'avait jamais comparé Leroux et Hegel, avant Marisa Forcina, ni Leroux et Victor Cousin avant Fernando Fiorentino, ni Leroux et Mazzini avant Leonardo La Puma. Avant Emilia Chirilli, personne n'avait étudié ce que Leroux a dit de Pétrarque. Encore n'est-ce là qu'une partie de l'apport de Lecce : bien supérieurs à nous en bilinguisme, ces Italiens ont rendu à l'Europe un grand service en traduisant dans leur langue et en commentant pour leurs compatriotes et d'abord pour leurs étudiants des lettres inédites et des œuvres de Leroux dont beaucoup n'étaient pas ou même ne sont pas encore accessibles en France, par exemple *le Carrozza del signor Aguado*, le premier dialogue dont tous les interlocuteurs sont des prolétaires, et le *Corso di Frenologia* dont aucun Français n'avait jamais parlé. Après 1977, invités par Lecce, beaucoup de nos amis (français ou autres) y ont pris part à des séminaires sur des sujets connexes, et la délégation de Lecce a toujours été présente à nos rencontres d'Orléans, de Paris, de Limoges, de Tours, de Boussac, d'Aix et, récemment encore, de Montpellier. En italien ou en français, les publications succédaient aux colloques, dans le *Quaderno Filosofico* du Dipartimento di Filosofia, les *Note su socialimo e cristianesimo* du **Centro Péguy** qui lui est associé, ou « idee », la revue de philosophie éditée à Lecce par Milella. L'importance architecturale et touristique de l'antique Apulie attirant à Lecce un grand nombre d'universitaires pour des colloques sur bien d'autres sujets, ces publications étaient diffusées en de nombreuses Universités, et pas seulement en Italie, où le nom de Leroux apparaît assez fréquemment, à Florence, à Vérone, à Pise, à Bari, à Gênes, à Naples. À Turin, où les *Studi francesi* ont publié en 1989 l'article que j'intitulais *Clio égarée*. Mais la Regione Puglia est aussi une région agricole, où les questions

paysannes se posaient avec acuité, comme à Boussac dans les années quarante, quand Leroux, le vétéran de 1830, recevait le renfort d'« une génération nouvelle ».

Ainsi recommençait ce que Leroux, à Jersey, appelait « la France libre », quand ses amis étaient réfugiés « hors de France » comme Démosthène Ollivier en Italie, ou « excommunié[s] de l'Université » comme le docteur Ange Guépin. À Paris, en 1981, l'imposture avait triomphé avec Henri Guillemin. Si on prenait la défense de Leroux, on n'encourait pas le « retrait d'emploi » qui avait frappé Guépin, mais on n'avait pas comme lui la possibilité de plaider sa cause en un procès contradictoire, Radio-France étant un monopole. Mais en 1981, *Pierre Leroux redivivus* paraissait à New York : c'est en signalant les publications de Lecce que David Griffiths intitulait ainsi un article publié par les « Nineteenth Century French Studies ».

Et l'an dernier, en 1998, Oscar A. Haac peut écrire dans cette revue : « the conspiracy of silence has ended ».

Péguy avait mille fois raison de dire : « On hait le génie ». Mais il parlait de la France, et cela n'est peut-être pas aussi vrai en Italie. Grâce à l'influence durable de Gaetano Salvemini, Leroux n'y était pas aussi méconnu qu'à Paris. Tandis que Péguy est pourchassé en France par la haine recuite de la Gauche renanienne, comtiste et engelsiste, il était respecté par de nombreux marxistes italiens. Il était lu par Palmiro Togliatti, leader du P.C.I. Dans *Notre jeunesse*, Gramsci trouvait le « **senso mistico religioso del socialismo** ». Cependant, c'est surtout comme poète catholique que Péguy était connu, et on ne faisait guère de différence entre lui et Maritain. J'innovais en rapprochant Leroux et Péguy, et en important deux ouvrages aussi ignorés qu'en France, *l'Encyclopédie nouvelle* et *La Philosophie du socialisme* (1850), où Ange Guépin vulgarise cette Encyclopédie. Membre comme Leroux du Grand Orient, il regarde saint Augustin comme le plus grand théologien avant Pierre Leroux, et Pierre Leroux comme un meilleur théologien que saint Augustin.

Je me proposais donc de montrer qu'en écrivant dans *Ève* :

Et l'éternité même est dans le temporel

Péguy avait comblé l'attente qui faisait dire à Leroux : « Quand viendra le poète théologien de notre temps ? ». Et cela amenait à insister sur « la solidarité des générations », « la présence en nous de nos ancêtres », « la consanguinité des esprits », la perfectibilité, « la vitalité de l'humanité », la Vie universelle, « la vie qui se nourrit en s'assimilant les produits antérieurs de cette vie même ». L'antimanchéisme de Leroux et l'opposition marquée par Péguy entre *Ève* et *La divine Comédie* pouvaient intéresser un Istituto di Filosofia familier de Dante et de la *Summa theologica*. Or le colloque *Péguy vivant* n'était pas la seule conséquence de la contre offensive ou du baroud d'honneur que nous avons menés en 1964 dans *Péguy reconnu*. Là, à côté de l'article *Péguy anarchiste* où je critiquais Lucien Herr, le Père Urs von Balthasar commençait à montrer ce qu'il allait mettre en pleine lumière en 1975, dans *La gloire et la croix* : ce n'est pas chez un ecclésiastique, mais chez Péguy, non pratiquant, que s'est produit « un changement de structure dans la construction théologique » : « ouverture vers une théologie totale de l'espérance », « solidarité de Jésus avec les pécheurs », « éternité omnitemporelle ». Le P. Urs von Balthasar était « l'homme le plus cultivé de son temps », de l'avis du Père de Lubac. Bientôt faits Cardinaux, ces deux théologiens étaient appréciés par un Cardinal italien, bientôt Pape, Monseigneur Luciani, selon lequel, « en introduisant Dieu qui parle d'espérance, Péguy a eu quelques traits poétiquement (je ne dis pas théologiquement) heureux ». L'art littéraire et le socialisme avaient été mon sujet de thèse. Et de nouveau, pour une fois, en octobre 1980, « Esprit accueillit le long rapport sur *Péguy témoin de la tradition interrompue* où j'annonçais le colloque franco-italien d'Aix-en-Provence. « Esprit » publia ensuite un article sur *Jacques Viard, lecteur de Leroux et de Péguy*, mais refusa la mise au point que j'intitulais *Doctrine de l'Humanité et christianisme, De Leroux à Péguy*. Elle parut dans les « Note » de Lecce.

J'y continuais l'entretien amical que j'avais commencé en 1970 avec le P. de Lubac. Il devint entre temps Cardinal, et en 1983 la publication de mon livre (mis au pilon) l'amena à conclure que « Leroux mérite en quelque sorte d'être réhabilité ». Ces échanges franco-italiens n'ont probablement pas échappé à l'attention d'un philosophe français ami du Vatican, Jean Guilton. Quand j'ai appris que Bergson l'avait chargé de « défendre sa mémoire », je l'ai prié d'intervenir à Rome en faveur des socialistes amis de Jésus, en lui parlant de Bergson lecteur de Péguy et en lui rappelant sa thèse sur *Le temps et l'éternité selon Platon et saint Augustin*. Le 30 novembre 1994, s'exprimant en tant que « philosophe catholique », il m'a répondu que Leroux, Franc-Maçon, lui semblait « d'un mot emprunté au langage judéo-chrétien, un prophète, c'est à dire un précurseur, habitant au présent, comme s'il venait de l'avenir. » J'ai craint, en raison de son grand âge, de lui causer quelque fatigue en le questionnant sur **l'éternité omnitemporelle**. J'apprends sa mort aujourd'hui. Et je souhaite qu'un jour, en Italie ou en France, on lise en même temps *Clio*, *Ève* et *De l'Humanité*.

En France, mai 1968 et la réforme universitaire de 1968 avaient aggravé ce que Marc Bloch appelait en 40 « les pires routines de nos Universités ». De plus en plus, les recherches interdisciplinaires étaient paralysées par mille choses, les découpages administratifs ; les chasses gardées, les rentes de situation, la manie de la monographie, les sectarismes, etc. À Lecce, l'atelier du typographe et la boutique du libraire-éditeur étaient à deux pas de la Philosophie et des Langues Étrangères. Il a suffi de deux ans pour que paraissent les six cent quatre-vingt pages bilingues du colloque *Péguy vivant*. En 1977, Angelo ne me connaissait que par mes travaux sur Péguy ; en 1978, il est reparti d'Aix chargé de photocopies d'Œuvres de Leroux. Mon *Seminario* de 1979 sur *Pierre Leroux et la synthèse*, aussitôt traduit, imprimé en pre-estratto *Pierre Leroux o la sintesi*, était dès 1980 un chapitre de *Charles Péguy, Pierre Leroux, George Sand, Mazzini e noi*, traduit par Angelo, publié chez Milella avec une élogieuse *Prefazione* de Giuseppe Roggerone, et apporté à Aix par les amis de Lecce à

notre colloque **Péguy, témoin de la tradition interrompue**. La même année, le *Corso di Frenologia* réapparaissait pour la première fois depuis 1853, et dans sa *Préface* Angelo Prontera déclarait « *dogmatico e reazionario* » l'article auquel « le Monde » venait de donner pour titre « **Pierre Leroux, une clef pour le XIX^e siècle** ». Première nouvelle, pour l'Intelligentsia parisienne, qui découvrait « un chef d'œuvre inconnu ». Mais cette approche purement rétrospective ne laissait qu'un intérêt archéologique au « poème philosophique » dont *Politica hermetica* n'a parlé qu'en 1995 et *les Lettres romanes* qu'en 1997. Selon la Société des Études Jaurésiennes, Jaurès ne connaissait pas *La Grève de Samarez*. Or Jaurès a exalté *Le socialisme intégral*, où Benoît Malon se réfère à *La Grève de Samarez*. C'est pour cela qu'Engels détestait Jaurès. Et voilà l'inextricable contradiction interne du marxisme jaurésien qui durant près d'un siècle s'est fait passer pour le socialisme à la française.

En 1998, la Société des Études Jaurésiennes reconnaît que des universitaires italiens ont pris part en 1986 au colloque sur *Les socialismes français*. Mais elle ne parle pas de l'*Encyclopédie nouvelle*. Or dès 1985, en annonçant ce colloque « a cura di J. Viard et M. Crouzet », les *Note su socialismo e cristianesimo* avaient dit que l'« *Enciclopedia nuova* » était la source principale du « *socialismo d'origine et di ispirazione francese* » secondo il termine di Jaurès ». Et dès 1986, cinq ans après New York, Paris avait été atteint par l'écho de nos travaux de Lecce : Maurice Agulhon, Président de la Société d'histoire de la Révolution de 1848 et des Révolutions du XIX^e siècle, disait dans le Bulletin de cette société que ce colloque sur *Les socialismes français* avait montré le retard des recherches faites en France, et l'avance prise par « [m]es coéquipiers de l'Université italienne de Lecce, où curieusement s'est formé tout un groupe de spécialistes du prophète de Boussac ». Professeur au Collège de France et vice-président de la *Société des Études Jaurésiennes*, Agulhon demandait aux historiens français de réagir en « donnant un coup de barre vers la biographie, l'histoire des idées et la publication de textes ».

Griffiths assistait à ce Colloque, qui avait lieu dans l'École Normale Supérieure si longtemps profanée. Nous y avons visité la Turne Utopie, où Péguy, Mathiez, Albert Lévy et Weulersse recevaient la visite de Georges Renard, qui mettait en vente à la Librairie de sa « Revue socialiste » *Le socialisme intégral* et *La Jeanne d'Arc* de Péguy. Dans le *Bulletin* de sa *Société d'Histoire de la Révolution de 1848*, il publiait le dialogue clandestin des « socialistes religieux », et c'est là que Mme Jeanne Gilmore a retrouvé ce texte indispensable, comme je le signalais l'an dernier (XIV, 230). Aux yeux de Péguy et de ses camarades socialistes¹, G. Renard était l'Ancien, l'infortuné moblot engagé volontaire en 70, le Communard condamné à la déportation, amnistié mais obligé d'enseigner hors de France², à Lausanne, comme Leroux peu auparavant. Angelo Prontera a été le Bon Samaritain et le meneur très efficace de ceux (Français aussi) pour qui j'étais le vétéran, vaincu sitôt qu'engagé en 40, et réduit à chercher hors de France des lecteurs et des alliés pour défendre mon honneur d'historien, et la véritable mémoire de Jaurès et de Péguy. En collaborant avec G. Renard à la *Revue socialiste* fondée par Malon, ils prenaient part à la réhabilitation entreprise par Clemenceau. C'est sur Malon et Clemenceau que Marx avait compté pour implanter en France le socialisme « allemand », c'est-à-dire une mythologie orgueilleusement théophobe. Au contraire, soutenant l'honneur de la France, Clemenceau souscrivait avec Martin Nadaud pour la statue de Leroux à Boussac, comme Malon en 1888 pour le monument de Guépin à Pontivy, comme Guépin pour Leroux en 1868.

Angelo Prontera n'a pas eu l'an dernier la joie d'apprendre que *Romantisme* à Paris et les *Nineteenth-Century French Studies* à New York s'accordaient à saluer notre victoire. En même temps avouant sa défaite, l'historiographie « dogmatica e reazionaria », qui a été le magistral et le doctoral oracle de Lutèce, reconnaissait que des universitaires italiens ont pris part au colloque de 1986, que Jaurès a

1 Géraldi Leroy, *Les idées politiques et sociales de Charles Péguy*, t. I.

2 Yves Billard, *Georges Renard, historien socialiste*, « Cahiers Jean Jaurès » n° 148, sept. 199.

signé pour la statue de Leroux, et « qu'il est temps de faire à Leroux toute sa place dans l'histoire de la pensée — et du mouvement socialiste »³. Cette année, Angelo n'assistera pas au colloque sur **le mouvement ouvrier** où on apprendra l'amitié d'Ange Guépin pour Pauline Roland et pour Léodile Champseix. Le samedi 24 avril un exposé portera sur *Benoît Malon et le fédéralisme italien*. N'y aura-t-il que des Français pour représenter l'équipe franco-italienne dont Angelo a été l'initiateur et le moteur ? Il y a fait vivre la gaieté d'esprit et l'amitié. Nous n'oublierons pas les repas partagés en des restaurants devenus familiers. Plusieurs familles de Lecce sont venues chez nous, en France, elles ont accueilli chez elles beaucoup de nos amis.

C'est donc des condoléances collectives que j'adresse ici du fond du cœur à Angela et à ses fils, Sandro et Stephano.

Université de Kiel

3 *Bulletin de la Société des Études Jaurésiennes*, mars et septembre 1998.

L'utopie et le monde moderne. État des lieux

MICHAEL KOHLHAUER

Tout cela n'empêche pas, Angelo, que l'utopie n'est pas morte...

Je suis. Nous sommes plutôt. Non encore tout à fait. Jamais arrivés, toujours en quête de quelque ailleurs, qui n'est pas l'au-delà, mais le présent, ici et maintenant. Entre l'attente et l'illusion, nous espérons encore. La quête est sans terme, la lutte toujours de mise donc. Il faut parier, ou perdre. Et toutes les modernes prophéties d'une prétendue fin de l'histoire ne changeront rien à cela. Car l'homme depuis qu'il est homme connaît le doute, le manque, l'absence : il porte en lui les rêves et les défis du monde. Il *est*, nous *sommes* la nostalgie — et l'espérance.

Historiques

L'utopie est une utopie.

Alexandre Cioranescu, *L'avenir du passé*.

« Oh ! pas d'utopies, pas de rêves »¹. Or l'utopie n'est pas le rêve, même collectif. Il y a entre l'une et l'autre toute la distance du dessein, et de la volonté. Au fond, l'utopie est à l'histoire ce que l'idéologie est au réel : une « fausse conscience » sans doute, car une illusion du réel, mais aussi le souci de lier, contre l'être-là et l'évidence du monde. Elle est, non point l'autre monde, l'ultra-monde — mais le monde autrement. Historiquement liée à l'essor de l'humanisme bourgeois², l'utopie compte avec le travail des hommes. Elle est urbaine, et sociale, dans le sens fort du terme. Ile, territoire vierge, ou pays de nulle part : son lieu de prédilection reste la ville, et son idéal, la commune libre. N'en déplaise à ses détracteurs, l'ordre qu'elle appelle de ses vœux ne ressemble donc en rien à cette combinatoire politique de paradigmes réputés éternels, tels que Platon les énonce au fondement de sa *République*. Économique autant que sociale, la question qu'elle pose avec insistance est plutôt celle de l'être ensemble des hommes, comme fondatrice d'une société digne de ce nom³.

Aussi, gare aux malentendus ! L'utopie n'entend pas plus faire table rase du passé qu'elle n'aspire au dernier mot. Et rien ne lui est plus étranger que le mythe de l'opulence infinie. Comme l'histoire, dont elle est fille, l'utopie relève ainsi d'une tradition, qu'une autre tradition n'eut de cesse de tourner en ridicule. Le procédé est connu, qui assimile les utopistes à des rêveurs impénitents et habiles, voire, plus récemment, à de dangereux « techniciens en matière de planifi-

1 Gustave Flaubert, *L'Éducation sentimentale*. Garnier Frères. Bourges, 1964. p. 59.

2 Cf. Max Horkheimer, *Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*. Hegel und das Problem der Metaphysik. Fischer, Frankfurt am Main, 1971, pp. 58 sq.

3 Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main, 1959, tome II, p. 603.

cation totalitaire »⁴. La littérature, à compter du XIX^e siècle, abonde en préjugés négatifs, depuis le bon mot du « cloître ou de la caserne », auquel Clemenceau croyait pouvoir ramener l'idéal d'un ordre social meilleur, sinon parfait. Ces mêmes « philosophes humanitaires » dont Balzac moque encore « les théories pâteuses, filandreuses et nébuleuses »⁵, nourrissent déjà chez Flaubert le fantasme d'une société « plus omnipotente, absolue, infaillible et divine que les Grands Lamas et les Nabuchodonosors »⁶. On le voit, les mises en garde des Cioran, Glucksmann ou Revel face à la fascination perverse qu'exercerait l'utopie ne datent pas d'aujourd'hui. Rendre celle-ci responsable des délires autoritaires ou collectivistes, procède tout bonnement de la mauvaise foi. « Les utopistes construisent des sociétés totalitaires », énonce tranquillement Jean-François Revel⁷, comme si cela allait de soi. Mais l'inverse est vrai : sans doute l'utopie a-t-elle perdu son innocence⁸ ; elle n'en reste pas moins une conscience du monde, et une parole de liberté.

L'utopie, nous disent ses détracteurs, serait littéralement obsédée par l'idéal géométrique de l'analogie parfaite et de la symétrie absolue⁹ ; tous ses projets tendraient vers un état d'uchronie, où l'homme se verrait réduit à n'être plus que le « singe de la montre »¹⁰. Or, si les penseurs de l'utopie se situent à l'intérieur d'un cadre historique réputé définitif, l'âge dit « positif », celui-ci ne signifie nullement la fin

4 Karl Popper, cité par Alexandre Cioranescu, *L'avenir du passé*. Gallimard, Paris, 1972. p. 255.

5 Honoré Balzac, *La Comédie humaine*. Gallimard (La Pléiade), Paris, 1951, tome V, p. 1046.

6 Gustave Flaubert, *L'Éducation sentimentale*, p. 137.

7 Jean-François Revel, *La Grande Parade*. Plon, Paris, 2000, p. 36 ; cf. à ce propos Laurent Joffrin, « Revel encerclé par les rouges », *Le Nouvel Observateur* n° 1844 (9. 15-3-2000), p. 27.

8 Peter Sloterdijk, « L'utopie a perdu son innocence », *Magazine littéraire* n° 387 (mai 2000), p. 54.

9 Cf. Jean-Pierre Wunenburger, *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*. Jean-Pierre Delarge, Paris, 1979, p. 63.

10 Gilles Lapouge, *Le singe de la montre*. Flammarion, Paris, 1982.

de l'histoire¹¹. Bien au contraire, dans leur souci d'un avenir maîtrisé, Leroux, Proudhon ou Péguy en appellent aux alternatives encore inexplorées qu'ils croient déceler au sein du présent. Leur sens de l'histoire comme d'une réserve de possibles est tout à fait aigu ; il trouve son pendant dans la conscience inquiète, mais nullement catastrophiste, d'une urgence. Sur ce point du moins (ce n'est pas le seul, il s'en faut), la critique des soi-disant « réalistes » porte à faux. On lui reprochera rien moins que d'appliquer à l'utopie sa propre ahistoricité, ou « transhistoricité »¹². Si elle refuse le présent tel qu'il est (devenu), l'utopie ne nie pas l'histoire, toujours grosse d'un envers, sinon d'un ailleurs. Elle est donc aussi peu *wishful thinking* que volonté pure, abstraite. Réorganiser la société sur des bases plus justes, accordées à la raison : tel est, depuis toujours, son objectif. Tout, à commencer par l'histoire, l'oppose aux mythes du Paradis perdu ou du Pays de Cocagne¹³. C'est assez dire que l'utopie n'est pas une fête perpétuelle ; elle n'est pas non plus la recherche d'un ordre définitif, réputé stérile¹⁴.

D'où cette urgence de ne point faire de l'utopie... *une* utopie. De fait, l'utopie se décline au pluriel. Romantisme social (Michelet, Hugo, Sand), socialisme chrétien (Considérant, Pecqueur, Vidal) ou humanitaire (Leroux), socialisme tout court : autant de visions politiques qui mettent à mal l'idée même d'une pensée unique. Sans compter toutes les utopies noires, négatives (Orwell, Huxley), qui, justement, entendent mettre en garde contre les dérives totalitaires. Or, les ailleurs aussi ont leurs itinéraires, entendre : un lieu et une chronologie, une direction enfin. Car la volonté seule ne saurait se passer d'une histoire qui la désigne en propre. Encore faut-il distinguer entre

11 Cf. Georges Duveau, *Sociologie de l'utopie*. Presses Universitaires de France. Paris, 1961, p. IX.

12 Cf. Jean-Pierre Wunenburger, *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, p. 18.

13 Cf. Alexandre Cioranescu, *L'avenir du passé*, pp. 53 et 60. Cf. de même Herbert Marcuse, *La fin de l'utopie*. Combats. Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1968, pp. 8-9.

14 Cf. Christian Descamps, « Un dialogue plein d'humour entre l'utopie et l'histoire », *L'actualité littéraire* N° 36 (septembre-décembre 1982), p. 20.

les formes littéraires de l'autre monde, depuis le voyage extraordinaire jusqu'à l'anticipation futuriste, et l'utopie politique. Car l'utopie est bien l'autre face du politique, son ombre portée, en quelque sorte. Elle est, si l'on veut, une politique que l'histoire aurait oubliée, laissée de côté, et comme refoulée.

L'avenir de la tradition

L'Age d'or le premier se montra sur la terre.
Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint-Petersbourg*.

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'utopie n'exclut pas la conscience de l'histoire¹⁵. Au contraire, à l'attente d'un avenir autre, elle joint la mémoire du passé. Les penseurs de l'utopie tiennent compte des nécessités historiques, là où les philosophes des Lumières les ignorent. Soucieux de penser un futur à l'histoire, ils s'ouvrent à la tradition, dont ils s'emploient à comprendre les raisons cachées, y compris les ratés et les détours. Certes, le regard ici néglige largement le détail spécifique, pour privilégier la macrohistoire : seuls sont considérés les grands cycles, voire les « âges », « barbare », « métaphysique », « positif » enfin¹⁶, au détriment des rapports socio-économiques qui rythment en profondeur la geste historique. Même schématique, cette résurrection du passé par pans entiers n'en constitue pas moins une avancée. Tandis que l'historiographie des Lumières procède à partir d'un point zéro, avant de nier toute l'évolution précédente, les utopistes postrévolutionnaires, lecteurs attentifs de Vico et Maistre, tâchent de repenser ce qui fut.

Il est aisé de comprendre pourquoi la pensée utopique convoque le passé pour mieux dénoncer la société issue de la Révolution. Par définition, la tradition fournit un modèle plus ou moins réussi de

15 Comme l'affirme un peu vite Alexandre Cioranescu, *L'avenir du passé*, p. 35.

16 Claude-Henri de Saint-Simon, *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*. (Réimpression de l'édition de 1865-1878). Otto Zeller, Aalen, 1964, tome XIX, p. 25.

cohésion sociale, celle-là même qui selon les utopistes fait défaut au monde moderne. Comme plus tard Péguy ou Bernanos, Saint-Simon, Leroux et Proudhon sont au fond des « réactionnaires », car des passésistes en mal d'un avenir nouveau. Marx et Engels s'en expliquent dans le *Manifeste*¹⁷ : la vision utopienne de l'histoire est idéaliste, sinon idéalisante, d'emblée hypothéquée par les échéances morales auxquelles elle entend mesurer la réalité ; surtout, elle mise sur les pouvoirs d'une raison réputée universelle, plutôt que de s'en remettre aux structures immanentes du devenir historique. Comme s'il appartenait à l'histoire de vérifier l'idéal ! Procédant de l'a priori moral, cette vision romantique de l'histoire appartiendrait, pour cette raison déjà, au passé. D'où ce paradoxe propre à l'utopie : si l'histoire, du moins en ce qu'elle advient, est par nature ouverte à l'inconnu, de quel droit lui assigner un cours et un sens, a fortiori une issue morale ?

Mais une autre explication se présente ici. Tel quel, ce rappel de l'histoire (il est aussi, n'en doutons pas, un appel à l'histoire), dans lequel Marx et d'autres ne voulurent voir qu'une inconséquence logique ne traduit-il pas plutôt un certain refus du « progrès », même dialectique ? Si elle est juste, cette hypothèse signifierait qu'il y a loin de l'utopie à cette confiance aveugle ou naïve dans les possibilités de l'histoire qu'on lui prête souvent. L'inverse est vrai. N'en déplaise à ceux qui les lisent mal, les utopistes ont l'intuition pathétique, sinon tragique, d'une histoire à peine commencée que déjà sortie de son cours, à corriger sans délai. S'ils ne vont pas jusqu'à souscrire au scénario catastrophe, entrevu par Joseph de Maistre et la contre-révolution, l'heure est selon eux à l'urgence, plutôt qu'à l'attente résolue et confiante. Pour refuser encore toute sortie vers l'ailleurs d'une histoire « imprévisible », car perdue dans la Providence et à jamais inaccessible à l'homme, leur vision du futur n'a rien de la fête finale, prémisse à un « avenir radieux » ; elle exclut tout autant les prophéties grandioses des « lendemains qui chantent ». Au contraire,

17 Cf. Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*. Dietz Verlag, Berlin, 1956, tome IV. p. 491.

la solution entrevue est on ne plus minimale, minimaliste même. Il s'agit, en toute modestie, de sauver ce qui peut l'être, face à une histoire devenue incontrôlée, sinon incontrôlable.

Certes, « l'âge d'or n'est pas derrière nous, mais devant nous », écrira encore Saint-Simon. Mais derrière l'optimisme de circonstance, le malentendu guette tout le XIX^e siècle à venir : le futur sera-t-il au seul progrès technique, voire scientifique ? Ou permettra-t-il de répondre enfin à la question qui compte, celle du lien entre les hommes ? À l'enthousiasme des débuts succèdera bientôt un pessimisme de plus en plus affiché, à mesure que la politique, de la Restauration au Second Empire et à la République, s'avèrera incapable de régler le problème social de manière satisfaisante. C'est assez dire que, toute différence de génération abolie, Saint-Simon ne sera jamais Comte ou Cousin ; et que l'essentiel oppose un Leroux à, disons, un Renan. Avec Proudhon déjà, l'intuition d'une impasse le cède au constat sans appel d'un échec. « La France a épuisé les principes qui la soutenaient. Sa conscience est vide, de même que sa raison »¹⁸. Peut-on mieux dire ce souci qui anime l'utopie ? Elle est l'idéal d'une pratique avortée aussitôt qu'entrevue, et comme la nostalgie de quelque chose qui n'eut pas lieu, mais aurait pu être.

Pour cette même raison, des penseurs réputés passésistes tels Péguy ou Bernanos perpétuent la tradition de l'utopie. Leur appartenance politique, républicaine pour l'un, monarchiste pour l'autre, ne change rien à l'affaire. Car, à leurs yeux, la question de l'homme et de l'histoire dépasse celle du régime en place. Il est ainsi une tradition ou, pour utiliser un mot de Péguy, une « mystique » à la fois monarchiste et républicaine, qui provient d'un même fond utopique. Les liens de filiation sont mal connus. Lorsqu'elles existent, les quelques références à Leroux, Pecqueur, Proudhon ou Malon, à Lamennais aussi¹⁹, restent

18 Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?* Garnier-Flammarion, Paris, 1966, avant-propos.

19 Cf. Georges Bernanos, *Les Prédestinées*. Éditions du Seuil. Paris, 1983. pp. 116-117.

isolées. Aussi lacunaire qu'elle soit, leur rencontre avec la tradition de l'utopie ne doit cependant rien au hasard. En effet, il y a dans *L'Argent* ou *Le Lendemain, c'est vous* et dans l'œuvre de combat en général une manière de poser, sans toujours y répondre, les grandes questions de l'humanité qui rappelle sans conteste la méthode chère à l'utopie. Bien sûr, le contexte n'est plus le même : la société libérale, dans laquelle Proudhon entrevoit encore la possibilité d'une réorganisation sociale, l'a définitivement cédé au monde moderne, omniprésent, irréversible, et, avec lui, au sentiment d'une impasse.

Le modèle chrétien

Si l'utopie emprunte à la tradition, c'est donc par un double calcul. La mémoire du passé a pour but d'ancrer l'idéal d'un présent autre dans la continuité de l'histoire²⁰. Il implique de même le refus du contrat social comme l'acte fondateur de l'ordre républicain ou démocratique. En accepter l'augure reviendrait en effet à reconnaître que la société actuelle n'est que le résultat d'un choix libre et conscient. Or, aux yeux des utopistes, l'idée même que la liberté des individus établie en volonté générale puisse fonder l'être ensemble des hommes procède d'une illusion. Car la société et, avec elle, la socialité, sont données avant l'homme ; elles précèdent donc l'individu²¹. L'état de nature n'est qu'une fiction commode, née du cerveau des philosophes, de Rousseau en l'occurrence. « La société n'est point l'ouvrage de l'homme »²². Pour autant, les utopistes se doivent d'affirmer contre la

20 « L'histoire est la politique expérimentale, c'est-à-dire la seule bonne » ; Joseph de Maistre, *Œuvres complètes*. (Réimpression de l'édition de Lyon 1884-1886). Slatkine, Genève, 1979, tome I, p. 426.

21 « La nature de l'homme est d'être un animal intelligent, religieux et sociable » ; Joseph de Maistre, *Œuvres complètes*, tome I, p. 318. L'anthropologie moderne confirme ce point de vue sur la nature sociale de l'homme. « La société humaine apparaît comme une variante et un développement prodigieux du phénomène social naturel [...] il est non moins évident désormais que la société n'est pas une invention humaine » ; Edgar Morin, *Le paradigme perdu : la nature humaine*. Éditions du Seuil. Paris, 1973. p. 36.

22 Joseph de Maistre, *Œuvres complètes*, tome I, p. 317.

pensée rétrograde le principe du libre choix, sans lequel l'ordre établi menacerait d'apparaître comme un fait historique « naturel », et donc immuable, antérieur à la volonté des hommes. La solution à ce dilemme, les utopistes la trouvent en partie dans une relecture de la tradition. L'homme est aussi peu cette construction juridique, réputée à l'origine du contrat social que la société ne résulte des volontés individuelles librement assemblées ; il est par nature comme en son histoire un être social, à la fois libre et solidaire. Tel est précisément le sens du mot « peuple », que les utopistes — jusqu'à Péguy et Bernanos — opposent en exemple d'une communauté constituée en tradition à toutes les fictions des sociétés créées ex nihilo.

Comme Maistre ou Bonald, quoique avec d'autres prémisses, les socialistes de l'utopie sont obsédés par l'idée de l'ordre ; mais d'un ordre conforme à la raison, au sein duquel la liberté et le droit, la justice, la solidarité et la fraternité entre les hommes se verraient intimement réconciliés en une synthèse vivante, organique. Un exemple réussi d'une telle synthèse serait le moyen âge chrétien, « âge dans lequel la société a été fondée sur une véritable base, sur une organisation générale »²³. Pierre Leroux évoque quant à lui « l'immense édifice du christianisme »²⁴. La question mérite considération : l'idéal utopien serait-il religieux, proche d'un christianisme revu et corrigé par l'économie et résolument ancré dans le monde ? En effet, à de notables exceptions près²⁵, Lamennais, Saint-Simon, Pecqueur, Vidal, Considérant, Buchez, Péguy et Bernanos se réclament tous peu ou prou de l'esprit du christianisme. À en croire Leroux, les valeurs de l'utopie, à commencer par celle de la fraternité solidaire, seraient elles-

23 Claude-Henri de Saint-Simon, *Cœuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, tome XV, p. 173.

24 Pierre Leroux, *Cœuvres*. (Réimpression de l'édition de 1850-1851). Slatkine Reprints, Genève, 1978, tome I, pp. 13 et 94.

25 Proudhon, par exemple, qui finira par se réclamer de l'athéisme, sans cependant l'ériger en système ; cf. Pierre-Joseph Proudhon, *Cœuvres choisies*. Gallimard, Paris, 1967, p. 237.

mêmes d'essence religieuse ; mieux, la Révolution n'aurait fait que réactualiser dans l'histoire le message du Christ²⁶.

« Il faut refaire, il faut refaire une Chrétienté », écrit pour sa part Bernanos²⁷, comme en écho au mot d'ordre de Saint-Simon : « Il faut revenir au principe divin affirmé dans l'Évangile [...] La conduite du christianisme doit nous servir de modèle : nous devons continuer ce qui y fut commencé »²⁸. Sans doute, la religion se voit-elle ici enrichie d'une dimension terrestre, presque « matérialiste », avant d'être assimilée à l'histoire de l'Homme. Dès lors, il serait tentant de la confondre avec une sorte de nouveau panthéisme. Cependant, le renouveau religieux que Saint-Simon et d'autres appellent de leurs vœux s'apparente aussi peu au culte immanent de l'humanité prôné par Renan qu'au catholicisme fonctionnel d'un Comte²⁹. Fidèles à l'esprit sinon à la lettre des Évangiles, les utopistes n'en retiennent pas moins de l'histoire la nécessité d'une assise matérielle à la foi. Pas de religion vraie sans une réorganisation politique de la société ; à l'inverse, pas d'organisation sociale véritable qui ne procède d'un fond religieux : telle est la leçon que les utopistes tirent du double enseignement de la tradition et de la révolution. À cette nuance près, cependant, qu'ils entendent mettre l'esprit du christianisme au service d'une nouvelle solidarité sociale, plutôt qu'ils ne visent, comme par ailleurs Maistre, Maurras ou la contre-révolution, à la restauration pure et simple du catholicisme³⁰.

Dans l'esprit de Saint-Simon ou de Leroux, ce christianisme revisité par l'histoire doit servir de fondement à tout projet de refon-

26 Cf. Pierre Leroux, *Œuvres*, tome II, p. 316.

27 Georges Bernanos, *Correspondance inédite* (1934-1948). Plon, Paris, 1971, p. 169.

28 Claude-Henri de Saint-Simon, *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, tome XXII, pp. 103, 115.

29 Cf. à ce propos Herbert Marcuse, *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1969, pp. 113 sq.

30 « Je ne veux envisager le christianisme que comme une institution politique », Joseph de Maistre, *Œuvres complètes*, tome VIII, p. 76. Cf. aussi Louis Gabriel de Bonald, *Œuvres complètes*. (Réimpression de l'édition de Paris, 1817-1843). Slatkine, Genève, 1982, tome I, pp. 22 sq., 103 ; tome X, p. 240 ; tome XI, pp. 261, 322.

dation sociale. La société à venir sera donc religieuse, ou elle ne sera pas. En effet, « point de chimère plus vaine que celle d'un ordre purement matériel » ; car, « les idées qui régissent tout système sont morales »³¹. « Ne séparez pas la religion de la société, la société sans la religion, c'est une pure abstraction que vous faites, car c'est une absurde chimère qui n'a jamais existé. La pensée humaine est une, et elle est à la fois sociale et religieuse »³². « Une société ne peut subsister sans idées morales communes »³³. Il faut donc une synthèse, une « doctrine générale », ou du moins « un principe qui puisse réunir les hommes dans une foi commune »³⁴. Tel est le sens profond des digressions utopiques sur l'ordre ou l'anarchie. Elles entendent mettre en lumière le lien proprement religieux qui relie les hommes entre eux. Pour ce faire, une théorie de l'être social doit être trouvée qui permette de substituer au statu quo idéologique une société consciente de ses enjeux, notamment moraux.

La volonté de synthèse

Par essence ou nécessité, l'utopie recherche donc la synthèse³⁵. Elle relie la tradition à l'avenir ; de même, l'homme de l'histoire avec le citoyen. Car sans la mémoire, la volonté resterait abstraite, uniquement limitée au jeu politique. Avant toute chose, les utopistes sont des révolutionnaires : moins par le projet d'un renouveau radical de la société que dans leur insistance morale à imaginer un ailleurs, une conscience au présent. Mais ils sont aussi des traditionalistes : davan-

31 Félicité de Lamennais, *Des Progrès de la Révolution*, cité par Henri Guillemin, *Histoire des catholiques français au XIX^e siècle (1815-1905)*. Éditions du Milieu du Monde, Genève, 1947, p. 48.

32 Pierre Leroux, *Sept Discours sur la situation actuelle de la société et de l'esprit humain*. Genève, 1973, p. 23.

33 Claude-Henri de Saint-Simon, *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, tome XIX, p. 30 ; tome XXII, p. 51.

34 Cf. Pierre Leroux, *Œuvres*, tome I, p. 287.

35 Cf. Anne Marie Jaton, « Des illuminés aux premiers socialistes français », in : Mario Matucci, *Teosofia e religiosità romantica*. Da Louis-Claude de Saint-Martin a Jules Michelet. Pacini Editore, Pisa, 1989, p. 156.

tage dans le rappel du fondement religieux de toute société digne de ce nom que dans quelque hypothétique retour à un passé idéalisé. Enfin, ils sont, selon le mot même de Péguy, des « conservateurs révolutionnaires » : leur mot d'ordre reste « l'instauration », et non la restauration. Loin d'être « une opération qui détruit », la révolution est pour finir « ce mouvement qui prend en soi son point d'appui, qui part de soi-même et rejaillit de soi » ; ou encore « un essai de recommencement [...] un appel de tradition moins profonde à une tradition plus profonde [...] un dépassement de profondeur ; une recherche à des sources plus profondes ; au sens littéral du mot, une ressource »³⁶.

De Thomas More à Péguy, nul utopiste qui ne mette en avant le principe de l'ordre et de l'unité. En effet, « l'Histoire suppose l'unité de la race humaine »³⁷. Unité de l'être social et des valeurs par lesquelles une société s'affirme en sa raison d'être. Il faut, écrit encore Proudhon, « trouver un état d'égalité sociale qui ne soit ni communauté, ni despotisme, ni morcellement, ni anarchie, mais liberté dans l'ordre et indépendance dans l'unité »³⁸. Plutôt que Maurras et les siens, ce sont bien les utopistes qui rédigent la « Déclaration des devoirs de l'Homme en société », tout en ne perdant pas de vue ses droits. Ils compensent la liberté et l'égalité, attributs de l'individu, par la fraternité, en tant qu'elle permet la liberté de tous. Le philosophe Ernst Bloch rappelle fort à propos que l'idéal chrétien de justice exclut la perspective de l'égalité, pour lui préférer une vision organique de la société, en laquelle les individus comme les groupes répondent de leur participation à la vie sociale³⁹. À quelques nuances près, une démarche analogue anime les socialistes de l'utopie. Bernanos : « la

36 Charles Péguy, *Ceuvres en prose I* (1898-1908). Gallimard (La Pléiade), Paris, 1958, pp. 915, 917, 1377 ; *Ceuvres en prose II* (1909-1914). Gallimard (La Pléiade), Paris, 1961, p. 524. Cf. aussi Georges Bernanos, *Essais et écrits de combat I*. Gallimard (La Pléiade), Paris, 1971, p. 588, ainsi que mon article « 1789 et la Révolution. Post-scriptum : Georges Bernanos », *Roman 20-50* N° 10 (décembre 1991), pp. 145-156.

37 Ernest Hello, *Textes choisis*. Egloff, Fribourg, 1945, p. 106.

38 Pierre-Joseph Proudhon, *Ceuvres choisies*, p. 56.

39 Cf. Ernst Bloch, *Thomas Müntzer*. Juillard (10/18), Paris, 1964, p. 239.

véritable égalité ne peut naître que dans une société assez ancienne pour que l'étroite solidarité des obligations librement consenties fasse tour à tour, de chacun de ses membres, des serviteurs conscients de leurs devoirs »⁴⁰.

Cela explique aussi pourquoi les socialistes de l'utopie rejettent sans exception le « fanatisme égalitaire », assimilé à une pure abstraction. Après Saint-Simon⁴¹, Fourier, Leroux ou Proudhon, Péguy dans *De Jean Coste* (qui reste le texte de référence) fustige l'égalité « symétrique », parfaitement contraire selon lui à l'idéal socialiste de la solidarité⁴². Au fond, l'utopie est de vocation libertaire, plutôt qu'égalitaire : libertaire, et non libérale, tant elle reste liée à la tradition du mouvement ouvrier. Pour elle, la question de la liberté se pose en même temps que la question sociale ; elle naît de l'intérieur de cette dernière, et ne la précède donc pas. Faute de quoi, elle ne constitue qu'un bel alibi de l'atomisme social inhérent à l'ordre bourgeois. De même, les utopistes se gardent de faire le procès de la propriété en soi. Selon Saint-Simon, il s'agit plutôt de « posséder avec talent » ; ou encore, comme l'écrit Proudhon, de « supprimer la propriété en conservant la possession »⁴³. La solution serait une synthèse de la liberté individuelle et de l'intérêt général, l'équilibre entre la propriété privée et la possession collective. « La Politique est la science de la liberté », écrivent à l'unisson Proudhon et Saint-Simon⁴⁴, tout en rêvant d'une organisation sociale où les antagonismes se verraient enfin conciliés, sinon supprimés. « Ainsi, la question la plus importante à résoudre serait, à notre avis, celle de savoir de quelle manière

40 Georges Bernanos, *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*. Gallimard, Paris, 1948, p. 14.

41 Lequel parle d'une « égalité turque » ; *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, tome XXII, p. 17.

42 Cf. Yves Rey-Herme, « Péguy et l'égalité », *L'Amitié Charles Péguy*, N° 81 (janvier-mars 1998), p. 43.

43 Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, p. 307.

44 Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, p. 308 ; Claude-Henri de Saint-Simon, *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, tome XVIII, p. 213.

la propriété doit être constituée pour le plus grand bien de la société entière, sous le double rapport de la liberté et de la richesse »⁴⁵.

On a assez dit de l'utopie qu'elle ignore toute dialectique de la fin et des moyens. Plus que cela, elle est idéaliste, en ce sens qu'elle procède en tout d'a priori et d'absolus. Parlant de réformes ou du progrès, Saint-Simon, Leroux ou Proudhon n'oublent jamais l'éthique : chaque mesure est ainsi envisagée en sa dimension avant tout morale⁴⁶. Aussi réaliste qu'elle s'affirme, leur méthode d'analyse sociale tient au fond d'un « idéo-réalisme », selon le terme utilisé par Proudhon. « De système, je n'en ai pas », affirme l'auteur de *Qu'est-ce que la propriété ?*⁴⁷ ; restent cependant les priorités, les certitudes et les postulats⁴⁸. Or, la Morale, la Liberté ou la Raison (en lettres majuscules), que sont-elles sinon des axiomes, des principes censés fonder l'histoire contre sa réalité même ? Y compris dans sa vulgate socialiste, l'utopie participe moins d'un jeu dialectique entre le nécessaire et le possible historique qu'elle ne répond à des considérations éthiques ou philosophiques. À l'histoire, pourvu qu'elle soit vraie, de « remplir les buts mis en avant par la morale »⁴⁹. S'il existe, le « système » des utopistes n'est autre que la morale, la raison, la vérité enfin révélées.

En tout, les utopistes entendent donc parler le langage de la raison. Du point de vue de l'historien des idées, l'utopie reprend ou prolonge la critique des Lumières, qu'elle retourne pour ainsi dire contre elle-même, avant de l'appliquer à l'ordre issu de la Révolution. À la fois polémique et constructive, sa position, il s'en faut, n'exclut point l'ambiguïté. Refusant l'ordre établi, pour mieux le reconstruire de

45 Claude-Henri de Saint-Simon, *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, tome XV, p. 83.

46 Cf. Georges Duveau, *Sociologie de l'utopie*, p. 63.

47 Pierre-Joseph Proudhon, *Œuvres choisies*, p. 47.

48 « Monsieur Proudhon est l'homme des formules » ; Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, tome IV, p. 125 (je traduis) ; « l'esprit proudhonien est juridique et déductif » ; Charles Maurras, *La démocratie religieuse*. Nouvelles Éditions Latines, Paris, 1921, p. 483.

49 Claude-Henri de Saint-Simon, *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, tome XL, p. 205.

l'intérieur, le discours de la méthode utopique consiste à invoquer l'ordre d'une raison réputée universelle, sinon définitive, contre toutes ses déformations. Il en va ainsi du mot juste. Aux raisons et autres logiques particulières d'une histoire aliénée, car détournée d'elle-même et comme privée de sa conscience, il s'agit d'opposer encore et toujours la vérité de la Raison. Pour regarder loin, la perspective adoptée n'en saute pas moins par-dessus les réalités et contingences historiques. Elle ne retient que des essences, telles l'État, la société, le pouvoir, l'ordre, bientôt mesurées aux valeurs absolues de la Justice, la Liberté, la Vérité. Qu'il s'agisse de la lutte des classes (un mot que les utopistes, significativement, n'utilisent pour ainsi dire jamais)⁵⁰, de la critique de l'État libéral, voire totalitaire, ou d'une alternative possible à l'ordre établi : le procédé reste le même, qui explique les désordres sociaux par la « fausse conscience », avant d'en appeler à la raison et aux valeurs susceptibles de fonder un ordre meilleur. « Je veux chercher s'il n'y a point une forme de gouvernement bonne par sa seule nature, fondée sur des principes sûrs, absolus, universels, indépendants des temps et des lieux »⁵¹.

1789, ou la révolution trahie

Lorsque l'utopie prend parti, c'est pour le tout. Dès lors, les contradictions mises en lumière sont ramenées à autant de malentendus, qu'une organisation sociale rationnelle permettrait d'éviter. Là où des intérêts économiques et des volontés politiques sont à l'œuvre, la pensée utopique ne veut voir, au pire, que des équivoques. Ainsi de l'« ordre bourgeois », assimilé à une impasse, à l'insu même de la bourgeoisie. D'où cet appel à la conscience morale, bientôt confondue avec l'intérêt général. Qu'elle soit sociale, politique ou économique, la

50 Cf. cependant Claude-Henri de Saint-Simon, *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, tome XV, pp. 26 sq., lequel divise « l'humanité en trois classes », celle des savants et des artistes aux « idées libérales », celle des « propriétaires », enfin celle des « non-propriétaires ».

51 Claude-Henri de Saint-Simon, *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, tome XVI, p. 182.

critique utopienne procède pour finir d'une opposition de principes : la liberté au lieu de l'État, l'association contre la concurrence, la Révolution plutôt que le chaos. Cette position de principe se reflète jusque dans les concepts abstraits mis en avant. Homme, Humanité, Peuple, Liberté, Justice, Révolution : autant de mots majuscules auxquels les utopistes mesurent le monde tel qu'il va, ou plutôt ne va pas. « La bourgeoisie croule avec les ontologies, les ontologies croulent avec elle »⁵². On peut en dire autant de l'utopie, dont la vision reflète en creux, tel un miroir inversé, l'idéologie dominante. En l'absence d'une critique détaillée, accordée à la réalité de son objet, l'utopie ne connaît d'autre alternative que le tout ou rien. L'ordre ou le désordre, donc. Ou le faux-ordre. Par un subtil renversement des termes, la réalité contraire à l'idéal se voit bientôt qualifiée de « monde à l'envers », tandis que se profile à l'arrière-plan l'ordre, réputé naturel, de la raison. « La société actuelle est véritablement le monde renversé »⁵³ ; « au lieu d'un ordre naturel, conçu selon la science et le travail, nous avons eu un ordre factice, à l'ombre duquel se sont développés des intérêts parasites, des mœurs anormales, des ambitions monstrueuses... En résumé, la société que devait créer la Révolution en 1789 n'existe pas : elle est à faire. Ce que nous avons eu depuis soixante ans n'est qu'un ordre factice, superficiel, couvrant à peine l'anarchie et la démoralisation la plus épouvantable »⁵⁴.

L'appel à l'esprit de la Révolution, au « mouvement si souvent méconnu et trahi de 1789 »⁵⁵, ne saurait surprendre. Car, aux yeux des socialistes de l'utopie, 1789 reste la référence majeure, une sorte de mythe politique par excellence. Le mot, cependant, prête à équivoque. Lorsque l'utopie parle de révolution, elle y voit moins un acte de rupture entre l'ancien et le nouveau, qu'un point culminant dans

52 Emmanuel Berl, *Mort de la morale bourgeoise*. Jean-Jacques Pauvert éditeur. Gallimard, Paris, 1929, p. 171.

53 Claude-Henri de Saint-Simon, *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, tome XX, p. 205.

54 Pierre-Joseph Proudhon, *Œuvres complètes*. Lacroix, Paris, 1868, tome X, p. 47.

55 Georges Bernanos, *Correspondance inédite* (1904-1948). Plon, Paris, 1983, p. 408.

l'histoire de l'humanité. Alors, nous assure Bernanos, la pensée de la tradition et la foi en l'homme allèrent intimement de pair, au point de donner corps à cette « magnifique expression d'espérance »⁵⁶. Pour être celle d'un monarchiste, cette vision ne s'inscrit pas moins dans la mouvance de l'historiographie utopique. À en croire cette dernière, la véritable rupture aurait eu lieu plus tard, en 1793. Jusque-là, la continuité historique fut de mise ; eût-elle été respectée que 1789 aurait marqué dans l'histoire « la révolution de tout un peuple, celle des pauvres et des riches, de la bourgeoisie et de la noblesse »⁵⁷. Au lieu de quoi, « l'entreprise manquée de 1789 »⁵⁸ vit la Convention dévoyer l'esprit même des Droits de l'Homme par la mise en place d'une nouvelle dictature. « La révolution française éclata, elle parut d'abord toute industrielle, mais elle perdit bientôt ce caractère, et tant d'efforts généreux, qui devaient produire la liberté, n'obtinrent que la tyrannie des Jacobins et le despotisme militaire »⁵⁹. Riche d'une autre expérience, Bernanos traduira ainsi le constat de Saint-Simon : « la révolution de 1793, la révolution de la bourgeoisie, la révolution capitaliste et nationaliste de 1793, qui devait trouver son accomplissement dans l'Empire napoléonien, a trahi la révolution de 89 comme Staline a trahi Lénine »⁶⁰.

Non point que les utopistes rejettent en bloc les mots d'ordre de la Révolution ; ils en invoquent du moins l'esprit, sinon la pratique. En tout, l'histoire actuelle contredit les principes mis en avant par les révolutionnaires, plus qu'elle n'en vérifie la teneur ou la portée idéologique. Mais l'équivoque, aussi têtue soit-elle, ne saurait suffire à mettre en doute la valeur d'un idéal, même dévoyé. Reste l'intention originelle, l'idée de départ. « La révolution de 1789 peut être reprise :

56 Georges Bernanos, *La vocation spirituelle de la France*. Plon, Paris, 1975, p. 175.

57 Georges Bernanos, *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, p. 193.

58 Georges Bernanos, *Le Chemin de la Croix-des-Âmes*, p. 215.

59 Claude-Henri de Saint-Simon, *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, tome XVIII, p. 133.

60 Georges Bernanos, *Le lendemain, c'est vous*. Plon, Paris, 1969, p. 231.

d'une manière ou d'une autre, elle le sera »⁶¹. Mais comment ? Forcément politique, l'utopie cesse de l'être là où commencent les intérêts de groupes ou de classes, les discours et les stratégies qui visent à la conquête du pouvoir. Guidée par l'intérêt général, la logique utopique contredit le point de vue particulier, de même qu'elle néglige les questions de détail. Selon le mot de Ernst Bloch, les utopistes n'aspirent rien moins qu'à une « harmonie du centre », soit à un point d'équilibre où le capital et le prolétariat, l'économie et le social se verraient idéalement réconciliés, sinon confondus⁶². On le voit, la politique comme forme du pouvoir au fond importe peu. Qu'ils plaident pour l'anarchie mutualiste, « ni monarchie, ni aristocratie, ni même démocratie — point d'autorité, point de gouvernement, même populaire : la Révolution est là »⁶³, ou qu'ils optent pour une monarchie dont l'existence « n'est point liée à un système politique actuel, à un système politique quelconque »⁶⁴, Proudhon, Saint-Simon ou Bernanos ne veulent envisager la question du régime politique que sous l'angle de l'humain. Pour viser à l'instauration d'un ordre conforme à la raison et à la vocation de l'homme, la politique ne saurait être que morale, ou elle ne sera pas.

La société anonyme

Aujourd'hui tout le monde est bourgeois.
Charles Péguy, *L'Argent*.

« Les idées dominantes sont à chaque époque celles de la classe dominante » ; par sa nature même, chaque classe cherche à « donner à ses idées la forme de l'universel et à les présenter comme les seules raisonnables et universellement valables »⁶⁵. Mais le monde moderne

61 Georges Bernanos, *Le lendemain, c'est vous*, p. 232.

62 Cf. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, tome II, pp. 666 sq.

63 Pierre-Joseph Proudhon, *Œuvres complètes*, tome X, p. 130.

64 Claude-Henri de Saint-Simon, *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, tome XXVII, p. 63.

65 Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, tome III, p. 47 (je traduis).

ne montre-t-il pas combien la pensée établie réussit à se parer de l'universel, au point de fonder la pensée unique ? Deux moments forts signent cette métamorphose de l'ordre bourgeois en une « société anonyme » (selon le mot de Roland Barthes) : la démocratie et les droits de l'homme ; mieux, la démocratie comme cadre adéquat d'une histoire ouverte, réputée être celle de l'homme. Idéologique, cette « naturalisation » de l'histoire se confond avec la dissolution de la bourgeoisie en tant que classe ou instance sociale. Jean-Paul Sartre évoque à ce propos le « faux suicide de la bourgeoisie »⁶⁶. Avec Barthes encore, on parlera d'une véritable « ex-nomination », par laquelle « le fait bourgeois s'absorbe dans un univers indistinct, dont l'habitant unique est l'Homme Éternel » : « la bourgeoisie se définit comme la classe sociale qui ne veut point être nommée [...] en un mot, elle peut s'exnommer sans frein, quand il n'y a plus qu'une seule et même nature humaine »⁶⁷. Ainsi, « l'homme est le même en haut, en bas, au milieu »⁶⁸.

« Aujourd'hui tout le monde est bourgeois », écrira, après Flaubert⁶⁹, pour sa part Péguy⁷⁰. Or, il s'agit ici de lire entre les lignes. Derrière le constat laconique, les mots disent moins le mépris élitaire que la démission historique d'une classe sociale autrefois chargée d'un projet à la fois politique, culturel et philosophique. « Tout le monde » rime ici avec personne, tant le nom et la chose ne renvoient à aucune entité précise. « Ce qu'on appelle aujourd'hui du nom de Bourgeoisie n'a aucune réalité sociale [...] car le bourgeois n'est rien »⁷¹ ; « comme institution elle a cessé d'exister dans l'ordre

66 Jean-Paul Sartre, *Mallarmé*. La lucidité et sa face d'ombre. Gallimard, Paris, 1986. p. 52.

67 Roland Barthes, *Mythologies*. Éditions du Seuil, Paris, 1957, p. 225 sq.

68 Honoré Balzac, *La Comédie humaine*, tome II, p. 937.

69 « 89 a démoli la royauté et la noblesse, 48 la bourgeoisie et 51 le peuple. Il n'y a plus rien, qu'une tourbe canaille et imbécile. Nous sommes tous enfoncés au même niveau dans une médiocrité commune » ; Gustave Flaubert, « lettre à Louise Colet », *Correspondance II* (1851-1858). Gallimard (La Pléiade), Paris, 1980, p. 179.

70 Charles Péguy, *Ceuvres en prose II* (1909-1914), p. 1101.

71 Georges Bernanos, *Essais et écrits de combat I*, p. 753.

politique et dans l'ordre social. À la place de ce mot, que personne n'entend plus, on a mis le capital, terme d'avare»⁷². Tout se passe donc comme si les socialistes de l'utopie reprochaient à la bourgeoisie ne n'être point à sa place, de vivre sur une réputation usurpée. « Le malheur et l'opprobre du monde moderne, qui s'affirme si drôlement matérialiste, c'est qu'il désincarne tout, qu'il recommence à rebours le mystère de l'incarnation. La bourgeoisie s'est désincarnée elle aussi, elle n'est plus guère qu'un esprit, elle sera peut-être demain une religion, et une religion sanglante »⁷³.

Pour idéaliste qu'elle soit, cette critique ne procède pas moins d'une logique certaine. En effet, avec la disparition de la bourgeoisie en tant que classe voire sa dissolution en une seule et unique masse informe, disparaît la perspective même d'une histoire voulue et maîtrisée. En somme, la question que posent les utopistes est la suivante : l'histoire actuelle a-t-elle un sujet, c'est-à-dire au fond une volonté qui en règle la direction ? La réponse, suggérée par la forme même de la question, est non. Loin d'en fixer le cours, la bourgeoisie subirait plutôt cette histoire dont elle se prétend par ailleurs la dépositaire. Un peu hâtivement, Drumont prophétise ainsi « la fin d'une société qui n'a plus aucun principe [...] qui ne vit plus que sur des formules »⁷⁴, tandis que Saint-Simon et Leroux déplorent « l'agonie morale dans laquelle se meurt la société actuelle »⁷⁵ : « anarchie de la Société, anarchie de chaque homme dans le fond de son cœur, voilà notre époque [...] La société est en poussière. Et il en sera ainsi tant qu'une foi commune n'éclairera pas les intelligences et ne remplira pas les cœurs »⁷⁶.

72 Pierre-Joseph Proudhon, *Œuvres complètes*, tome XX, p. 7.

73 Georges Bernanos, *Essais et écrits de combat* I, p. 673.

74 Édouard Drumont, *La Fin d'un monde*. Savine, Paris, s.d., p. 461.

75 Claude-Henri de Saint-Simon, *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, tome XXII, p. 50.

76 Pierre Leroux, *Œuvres*, tome I, pp. 9, 96.

« Il s'agit de décider si l'Histoire est l'histoire de l'homme, ou seulement l'histoire de la technique »⁷⁷. Précisons : de la technique comme une maîtrise illusoire de l'histoire. Du point de vue dominant (s'il existe, autrement que par défaut), la question ne se pose guère. Cette histoire, notre histoire, est humaine, pour autant qu'elle puisse l'être. Enfin, il n'en est point d'autre. Avec la révolution, les conditions politiques sont désormais réunies qui fixent le cadre de tout l'ordre à venir. D'où ce malentendu persistant entre le citoyen idéal, mais abstrait, de l'utopie et l'homme, appelons-le « réel », au principe du contrat social⁷⁸. Dans *La question juive*, Marx formule ainsi ce paradoxe : « En tant que membre de la société bourgeoise, l'homme est *apolitique*, mais il apparaît nécessairement comme l'homme *naturel* [...] Il passe enfin pour l'homme *véritable*, pour l'homme opposé au *citoyen*, car il est l'homme en sa plus *immédiate* existence physique et individuelle, tandis que l'homme *politique* n'est que l'homme abstrait, artificiel, l'homme en tant que personne *allégorique, morale*. L'homme réel n'est perçu que sous la forme de l'individu *égoïste*, l'homme vrai sous la forme du *citoyen abstrait* »⁷⁹. Tout le dilemme de l'utopie est là ! Pour son malheur, le citoyen se saurait être que l'homme à la fois « réel » et « vrai ». Il est l'homme conscient de sa vocation, de son risque moral, politique, ou tout simplement humain : moins donc l'expression politique d'une nature humaine réputée éternellement même, que le moyen et la volonté de construire une histoire à hauteur de l'homme. Contre sa réduction ou son abstraction politique, l'utopie envisage tout l'homme dans le citoyen, en l'homme tout le citoyen. Le problème est qu'elle s'appuie ce faisant sur les mêmes mots d'ordre (liberté, fraternité, etc.) qui légitiment par ailleurs la République ou la Démocratie. Certes, les utopistes aussi évoquent une condition ou, mieux, une vocation de l'Homme. Mais ils veulent croire que l'humanité n'en restera point là, qu'elle vaut et peut plus que ce qu'elle est. Entre la tradition et l'idéal, l'homme de l'utopie n'est pas achevé,

77 Georges Bernanos, *La Liberté pour quoi faire ?* Gallimard, Paris, 1953, p. 190.

78 Cf. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, tome I, p. 173.

79 Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, tome I, pp. 369-370 (je traduis).

ni donné une fois pour toutes ; projet historique, il porte en lui les risques et les défis de l'histoire, dont il incarne l'enjeu suprême.

Science sans conscience...

Alors viendra un siècle dogmatique par la science.
Ernest Renan, *L'Avenir de la Science*.

Chrétiens ou athées, les penseurs de l'utopie sont avant tout des philosophes. Inspiré des Lumières, leur idéal en matière de connaissance demeure celui du primat moral et de la totalité signifiante, susceptible de réunir les différentes régions du savoir et d'en éclairer toute la pertinence humaine. La démarche privilégie le constat, au détriment de l'analyse. C'est assez dire que, pour l'utopie, la critique du réel passe d'abord par le rappel des principes censés le fonder. En effet, et pour autant qu'ils précèdent ou vérifient la pratique, que sont la Justice, la Liberté, le Droit ou l'Ordre, sinon des postulats éthiques, religieux ou philosophiques ? Et ainsi de la méthode elle-même : l'heure, nous disent Proudhon et Leroux, est à une « domination de la raison »⁸⁰, laquelle exige « une nouvelle synthèse du savoir humain »⁸¹, à même de couvrir le champ entier de la pensée humaine et de réorganiser les savoirs particuliers au sein d'une philosophie générale. « La Philosophie est la science du tout, la science de la vie ; la Philosophie doit me dire ou chercher à me dire le principe, la loi et la destination de l'homme, de l'humanité, et de l'univers »⁸².

Saint-Simon, Lamennais, Leroux ou Proudhon, sinon Marx lui-même, sont-ils les derniers Encyclopédistes ? On peut le penser, à en juger par l'ambition qui est la leur. Ils sont du moins les seuls à poser encore dans son ensemble, au plan politique aussi bien que moral ou philosophique, la question de l'homme et de son histoire. Ce faisant,

80 Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, p. 73.

81 Pierre Leroux, *Ceuvres*, tome I, p. 95.

82 Pierre Leroux, *Ceuvres*, tome II, p. 29.

ils considèrent la société comme une « personne », qui n'est point, ainsi que l'écrit Marx, « la société des personnes qui la composent, puisqu'elle a ses propres lois »⁸³. De la philosophie constituée en morale, les utopistes entendent déduire les impératifs et les priorités d'une société authentiquement humaine ; ils mesurent en retour combien la réalité vient contredire l'idéal. Encyclopédique autant que spéculative et guidée en tout par le souci de l'homme, leur méthode retient de l'analyse des faits avant toute chose leur signification éthique ; elle n'est sans doute rien d'autre qu'une métaphysique appliquée au social. À tout prendre, l'utopie est bien une « politique transcendantale », puisqu'elle affiche encore ses références religieuses ou métaphysiques, tout en affirmant le primat de la philosophie. Elle est aussi une pensée de la totalité, laquelle aspire à réconcilier la science, la morale et l'histoire.

Or, la science ne vise point à changer le monde (ni même à l'interpréter, d'ailleurs), mais plutôt à en expliquer l'état et le fonctionnement. Quoique datée, et marquée par l'idéologie d'une époque, la formule de Renan conserve, aujourd'hui encore, toute son actualité : « ORGANISER SCIENTIFIQUEMENT L'HUMANITÉ, tel est donc le dernier mot de la science moderne »⁸⁴. La diction quasi saint-simonienne et l'enthousiasme presque ingénu du propos ne sauraient faire oublier l'essentiel : la perspective est ici résolument scientifique, sans rien d'utopique, dictée par le seul souci de la connaissance. Aucun impératif catégorique, aucune transcendance n'inspirent cette vision froide de l'humanité, dont le futur appartient désormais à la science. En effet, « notre siècle n'est pas métaphysique. Il s'inquiète peu de la discussion intrinsèque des questions [...] La science seule peut résoudre à l'homme les éternels problèmes dont sa nature exige impérieusement la solution [...] La science est donc une religion »⁸⁵.

83 Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, tome IV, p. 115 (je traduis).

84 Ernest Renan, *L'Avenir de la Science*. Calmann-Lévy, Paris, 1923, p. 37.

85 Ernest Renan, *L'Avenir de la Science*, pp. 107 sq., 271.

Historiquement, la science accomplit ainsi le chemin inverse, de la science comme utopie vers l'utopie de la science. Charles Péguy pense-t-il à Renan lorsqu'il écrit : « l'idée de derrière la tête de la science moderne, c'est de se substituer à la métaphysique », jusqu'à devenir elle-même « une nouvelle métaphysique, une nouvelle religion » ?⁸⁶ Il y a tout lieu de le penser, tant le XIX^e siècle et toute l'époque à venir sont par excellence l'âge de la science et de la technique. Pour Renan, Taine ou Zola, celles-ci marquent l'avènement de la modernité et, avec elle, la conscience nouvelle d'une humanité arrivée à son terme, enfin maîtresse d'elle-même. Une fois la question de l'être en société définitivement réglée, il ne saurait y avoir d'avenir que rythmé par la science et ses découvertes. Le futur sera scientifique, ou il ne sera pas. Ancien secrétaire privé de Saint-Simon, Auguste Comte, l'un des premiers, formule le programme de l'humanité à venir. Malgré son refus du parlementarisme républicain, le positivisme comtien incarne sans aucun doute une philosophie politique cohérente de l'« âge positif », la première en tout cas à ramener l'histoire humaine à l'immanence des lois cachées ou visibles qui en règlent l'évolution. Contre les « jongleurs métaphysiques » et autres « utopistes anarchiques », le positivisme entend penser le monde « tel qu'il est »⁸⁷, hors de toute assise spirituelle. Aussi le disciple saint-simonien neutralise-t-il la pensée du maître en un système formel ; il conserve la méthode, sinon le projet ; enfin, il substitue à la critique constructive du réel, la réalité déjà construite. Avec Comte, la science cesse d'être comme encore chez Saint-Simon ou Leroux au service d'une morale sociale, pour devenir à elle-même sa propre morale, sa religion partant. « La religion révélée touche à sa fin [...] La religion démontrée vient prendre sa place. Les sciences ont défait toute théologie ; mais transformée en une seule science, ou philosophie, elles refont une nouvelle base religieuse pour la société de l'avenir »⁸⁸.

86 Charles Péguy, *Œuvres en prose I* (1898-1908), p. 1073 ; *Péguy tel qu'on l'ignore*. (Textes choisis par Jean Bastaire). Gallimard, Paris, 1973, p. 245.

87 Auguste Comte, *Correspondance générale*. Vrin, Paris, 1982. tome V, pp. 73 et 76.

88 Émile Littré, cité in : Auguste Comte, *Correspondance générale*, tome V, p. XLIX.

Promesse d'un futur meilleur pour Saint-Simon, la science se confond donc chez Comte avec l'avenir même : elle *est* l'avenir. Véritable « Église de l'intelligence » (Bloch), le Catéchisme positiviste entend saisir en sa trinité révélée — « sociologie (comme dogme final), sociocratie (comme régime), sociolâtrie (comme culte) »⁸⁹ — la totalité du nouvel être social. Parlante et magique, la formule abolit toute distance entre le réel et sa refondation : aucune transcendance d'ordre moral ou religieux ne guide ici le projet philosophique. Pour Comte et ses nombreux épigones (Littré, Zola, Durkheim, et jusqu'au néoroyaliste Maurras)⁹⁰, l'âge positif semble acquis avec sa théorie. À la science, sinon à elle seule, de révéler les « lois naturelles éternelles »⁹¹ qui gouvernent l'histoire des hommes. Avec pour « but général » de « diriger la terminaison organique de la grande révolution occidentale »⁹². Ainsi posée, la question de l'homme ne pouvait susciter de réponse que « technique » ou scientifique, puisque, par définition, toute avancée de la connaissance signifie un plus pour l'humanité. Partant, la direction semble donnée une fois pour toutes, confondue avec le progrès.

Le Progrès, forcément

« L'humanité tend vers le parfait », écrit Renan en 1848 ; ou, mieux encore : « La religion de l'avenir sera le pur humanisme, c'est-à-dire le culte de tout ce qui est de l'homme »⁹³. Ce que l'utopie traduit ainsi : « Le culte de l'humanité substitue à cette Religion de l'Homme — dont la plus haute expression est le christianisme qui nous divinise — ce sacrifice de l'Homme à l'Humanité, de l'Humanité au Progrès, pour aboutir ridiculement au sacrifice du Progrès lui-même à

89 Auguste Comte, *Correspondance générale*, tome V, p. 49.

90 Cf. Charles Maurras, *La Démocratie religieuse*, p. 504 ; *Œuvres capitales*. Flammarion, Paris, 1954, p. 182.

91 Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*. Hermann. Paris, 1939 (réédition 1976), tome IV, p. 310.

92 Auguste Comte, *Correspondance générale*, tome V, p. 215.

93 Ernest Renan, *L'Avenir de la Science*, pp. 75, 101.

la dictature de l'Économique, forme bourgeoise de la Révolution »⁹⁴. Or, n'en déplaise à l'idée reçue, les utopistes, à commencer par More, Saint-Simon ou Leroux, récusent tous ensemble « ce mythe du Progrès nécessaire, inévitable, incontrôlable, de l'Évolution progressive assurant par elle-même le bonheur et la prospérité futures du genre humain »⁹⁵. Ils ne souscrivent pas non plus à l'idée d'une perfectibilité infinie de la raison : le feraient-ils que leur critique perdrait tout moyen, et toute crédibilité. En tant qu'idéal déjà, l'utopie s'oppose par principe au progrès « ouvert », en ce qu'il recouvre une *nécessité* de la science. En vain chercherait-t-on chez elle les envolées scientistes d'un Taine, Renan ou Zola, et les grands mots d'une science enfin libérée de tout soupçon idéologique. Comme l'écrira Bernanos plus tard, « vous vous en remettez aveuglément à une certaine Fatalité [...] cette fatalité moderne que vous appelez Progrès. Vous croyez au Progrès parce qu'au fond de vous-même, en dépit de vos rodomontades, vous ne croyez plus à l'homme »⁹⁶.

Au monde tel qu'il va (ou semble aller), les utopistes répondent encore par les grandes questions sur le sens de l'humanité et son avenir. Pour eux, le cercle est donc vicieux, qui entérine la réalité au fur et à mesure de son avènement, par avance et sans aucun recul critique. Sans doute existe-il deux manières de légitimer l'ordre établi, deux formes de conservatisme partant. L'une, classique, consiste à justifier le statu quo social au nom d'une logique supérieure, d'un équilibre enfin trouvé, antérieur à toute histoire possible. L'autre, moderne, choisie par Comte, Renan ou Zola, argumente ainsi : l'époque présente est certes historique, et donc relative, transitoire ; mais elle marque sans doute la première époque de l'histoire où l'humanité se découvre elle-même, notamment à travers la science. « Le grand progrès de la réflexion moderne a été de substituer la catégorie du devenir à la catégorie de l'être, la conception du relatif à la conception

94 Georges Bernanos, *Français, si vous saviez*. Gallimard, Paris, 1951, p. 223.

95 Georges Bernanos, *Correspondance inédite (1904-1948)*, p. 438.

96 Georges Bernanos, *Français, si vous saviez*, p. 136.

de l'absolu, le mouvement à l'immobilité »⁹⁷. Lors même que le progrès et la connaissance se voient ainsi d'avance identifiés à l'avenir, au point d'en incarner le principe moteur et la loi ultime, toute question sur les fins de l'histoire devient inutile, car spéculative. D'un pourquoi, celle-ci devient un comment, pour se confondre désormais avec le mouvement même de l'évolution historique.

Avec Renan, et plus encore chez Zola, l'histoire se suspend dans l'attente optimiste, car technique ou scientifique, de ce qui n'est pas encore. Repliée, et en quelque sorte indexée à elle-même, celle-ci fournit désormais le cadre — on dirait presque le décor — d'un futur dont les contenus et les étapes paraissent à jamais dictés par les progrès de la science. Ce n'est point dire que l'histoire ainsi coupée de son enjeu eschatologique, moral ou simplement humain, se confonde avec un perpétuel présent. Cependant, une nouvelle temporalité se met en place, à l'intérieur d'un contexte donné une fois pour toutes. Elle porte pour l'essentiel sur les relations et les procès qui tissent le réseau de la société moderne. Du moins dans sa définition scientifique, la modernité se reconnaît peut-être avant tout à ceci que l'analyse des rapports qui relient entre eux les êtres, les mots et les choses y remplace toute question sur le sens, a fortiori sur la fin de l'histoire. « La nature de notre esprit nous porte à chercher l'essence ou le *pourquoi* des choses. En cela, nous visons plus loin que le but qu'il nous est possible d'atteindre ; car l'expérience nous apprend bientôt que nous ne devons pas aller au-delà du *comment*, c'est-à-dire au-delà de la cause prochaine ou des conditions d'existence des phénomènes »⁹⁸. Paradoxe, ou illusion suprême ? Toujours est-il que la modernité apparaît comme la reproduction sans fin des relations qui la composent. Si bien que « le monde ainsi réifié apparaît comme le

97 Ernest Renan, *L'Avenir de la Science*, p. 182.

98 Claude Bernard, cité par Émile Zola, *Œuvres complètes*. Fasquelle, Paris, s.d., tome XXXII, p. 38.

seul monde possible, compréhensible et concevable »⁹⁹. « C'est le grand mécanisme initial et central du monde moderne. Le monde moderne opère un immense, un total déversement du présent. Une canalisation instantanée. Une mise instantanée dans l'histoire, dans la mémoire, dans l'habitude »¹⁰⁰.

À l'exemple du naturalisme expérimental, la science du social à compter du XIX^e siècle est « sociométrique » avant tout. Empruntées aux sciences physiques ou à la biologie, ses outils sont la causalité et l'analogie ; son idéal, l'autoproduction du mouvement : le moteur¹⁰¹. Parce qu'il construit son œuvre comme un moteur, afin de nous donner à voir l'énergie qui porte le destin individuel, Zola représente au mieux cet esprit nouveau de la science. Même vulgarisé pour les besoins du roman, son naturalisme reflète donc parfaitement l'intelligence du temps¹⁰². À l'inverse du positivisme, dont il reprend, pour l'affiner, la logique du classement, le discours zolien ne se veut point système, ni même philosophie. Affirmant la primauté du fait, il entend reproduire au plus près la réalité des êtres et des choses, jusqu'à se confondre avec ce mouvement même par lequel toute vie, celle des hommes comme celle des idées ou des machines, naît, se transforme ou disparaît, en une unique et incessante circulation. À la manière d'un immense moteur, tout ici devient travail : le monde, l'histoire et l'idéologie. Travail, c'est-à-dire mouvement, énergie, échange, plus-value et déperdition, entropie enfin. Tout devient, en effet. Mais le devenir ici apparaît aussi aléatoire qu'inévitable, sans but ni intention, tel un jeu ouvert du hasard et de la nécessité. « Une société qui se flatte de ne devoir absolument rien aux expériences du passé, s'organise pour suivre pas à pas la science dans ses perpétuelles transformations. La loi de ce monde sera la plus dure des lois biologiques, celle de la concurrence vitale. Il se condamne à détruire sans

99 György Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Luchterhand, Darmstadt, 1981, p. 208 (je traduis).

100 Charles Péguy, *Œuvres en prose II* (1909-1914), pp. 38, 293.

101 Cf. Michel Serres, *Feux et signaux de brume*. Zola. Grasset, Paris, 1975, p. 27.

102 Cf. Michel Serres, *Feux et signaux de brume*, pp. 69 et 78.

cesse sous peine de fixation, d'arrêt, c'est-à-dire de mort. D'ailleurs toute destruction est légitime, puisqu'elle ouvre la voie au progrès, coupe à l'humanité en marche le chemin de la retraite »¹⁰³.

Les savoirs modernes, comme l'économie, la biologie, la politique, la sociologie ou la psychologie, étudient l'homme ainsi qu'il naît, vit, pense ou travaille¹⁰⁴. Avec eux, le sujet s'efface ou s'annule dans les conditions qui le produisent. Société, individu, travail, pouvoir ou progrès, ce sont là autant de « quasi-transcendants » (Foucault), par lesquels les sciences du social expliquent l'homme et sa praxis : comme produit, échange, ou équilibre¹⁰⁵. L'homme, tel qu'il est déterminé par le capital génétique, symbolique ou autre, avant de se voir mesuré, expliqué, saisi enfin hors de tout a priori moral ou religieux en l'ensemble des raisons dont il se compose. Mais le déterminisme — le mot comme la chose — reste à définir. Il désigne une relation fermée, de cause à effet ; de même, une explication, une positivité. Or, plutôt que d'arrêter l'homme dans son action et sa pensée, la science le dissout en un réseau de déterminations sociales, psychologiques ou autres. Entre le hasard et la nécessité, l'être moderne est pluriel, autant que relatif ; il se confond pour finir avec le jeu de ses définitions concurrentes, sans espoir du dernier mot. « J'accepte tout l'homme, seulement je l'explique par la science », écrit Zola¹⁰⁶, à la suite de son maître et modèle Claude Bernard. Véritable manifeste littéraire de « notre âge scientifique », le roman expérimental se propose ainsi de montrer « la machine humaine en travail »¹⁰⁷. « Il substitue à l'étude de l'homme abstrait, de l'homme métaphysique, l'étude de l'homme naturel, soumis aux lois physico-chimiques et déterminé par les influences du milieu »¹⁰⁸. Mais que reste-t-il au sortir de l'expérience,

103 Georges Bernanos, *Essais et écrits de combat* I, p. 336.

104 Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses*. Gallimard, Paris, 1966, pp. 367 sq.

105 Cf. Joseph Gabel, *Idéologies*. Éditions Anthropos, Paris, 1974, 1978, tome 1, p. 54.

106 Émile Zola, *Œuvres complètes*, tome XXXII, p. 209.

107 Émile Zola, *Œuvres complètes*, tome XXXII, pp. 39, 182.

108 Émile Zola, *Œuvres complètes*, tome XXXII, p. 39.

sinon une forme vide, un personnage moyen tout entier suspendu à son destin romanesque ?

« Il était réservé au temps moderne que l'homme fût frappé dans sa condition même »¹⁰⁹. Mieux que tout autre, ce constat de Péguy traduit le souci de l'utopie face au scientisme triomphant. À la science moderne, telle que Zola l'incarne encore à la fin du XIX^e siècle, il est moins reproché l'obsession de la « quantité mathématique pure » que l'explication « sociométrique »¹¹⁰, dite « réaliste », de l'homme par les conditions qui le déterminent. L'objectivité scientifique n'est ici que l'autre nom d'une instrumentalisation tacite du social, d'une idéologie d'autant plus pernicieuse qu'elle passe sous silence ses propres présupposés. « Les réalistes classent les hommes en espèces, genres et ordres [...] Ayant défini l'homme, ils raisonnent de l'humanité comme un naturaliste raisonnerait d'une espèce animale quelconque »¹¹¹. Or, l'homme de l'utopie est assurément autre, ou plus, que cette « humanité moyenne », issue du nombre et de la statistique. Son existence, comme son histoire, tient du risque. Elle est « une aventure, comme la vie même »¹¹².

Pour Zola, cependant, l'aventure est le futur tout entier placé sous le signe de la science et de ses avancées. Avant toute chose, l'avenir de l'homme sera scientifique, c'est-à-dire ouvert à tout ce qui est connaissance et progrès. À cet optimisme dont l'histoire entre temps n'a cessé de montrer la naïveté, l'utopie oppose encore le risque et la vocation de l'homme, comme l'ultime, sinon l'unique mesure d'une histoire véritablement « humaine ». Certes, « l'homme n'est point achevé »¹¹³. Pour l'utopie, il l'est cependant dans la mesure où celle-ci postule une sorte de noyau dur, et comme une raison humaine première et

109 Charles Péguy, *Œuvres en prose II* (1909-1914), p. 1128.

110 Péguy *tel qu'on l'ignore*, p. 157.

111 Georges Bernanos, *Essais et écrits de combat I*, pp. 714, 407.

112 Georges Bernanos, *Essais et écrits de combat I*, p. 714.

113 Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, tome I, p. 224.

immuable. Confondue avec son enjeu même, cette vocation de l'homme ne manquera pas d'apparaître comme l'expression d'une métaphysique. En ce qu'elle étudie le donné ou le possible, sans se soucier jamais du sens, la science moderne revendique pour elle la preuve statistique du fait dûment vérifiable (voire falsifiable), tout le reste procédant de l'hypothèse morale ou philosophique. C'est dire qu'une morale ou une philosophie générale, telle que l'utopie aimerait la voir au fondement de l'histoire humaine, n'est guère possible. Parce que d'essence plurielle, la modernité détruit toute pensée d'ensemble, à la fois en théorie, dans la science ou son idéologie, et en pratique, dans la démocratie.

Au nom de la République

L'État moderne, expression politique du naturalisme.
Georges Bernanos, *Les Enfants humiliés*

Par définition ouverte, la pensée de la science nécessite un cadre politico-juridique adéquat : la république ou, mieux encore, la démocratie. En effet, loin de représenter seulement une idéologie particulière, la démocratie désigne, du moins dans l'idéal, l'ensemble de toutes les positions idéologiques possibles, présentes ou futures. Politiquement parlant, elle incarne le lieu de la pensée plurielle, forcément relative, et la garantie de son libre exercice. Le lien entre la science et la république est donc avant tout de principe. Pour Renan, Littré, Zola, Durkheim ou Bourgeois, la science ne saurait être neutre que dans la mesure où la république fournit à la fois le terrain et la raison de son épanouissement. En ce sens déjà, ils sont républicains et hommes de science. « La république existe aujourd'hui par la force d'une formule scientifique », écrit Zola, dans *Le roman expérimental* ; elle « ne peut vivre qu'à la condition d'être le gouvernement des supériorités intellectuelles, la formule scientifique de la société moderne »¹¹⁴.

114 Émile Zola, *Œuvres complètes*, tome XXXII, pp. 89 et 314.

Avec les Idéologues, le positivisme comtien et, au plus tard, chez Littré et Durkheim, la République s'institue en objet commun de la morale et de la science ; elle devient « la forme, le terrain, le régime, l'idéal et la réalité de la science »¹¹⁵, tout comme la science devient la morale, la mystique, dirait Péguy, de la république triomphante¹¹⁶. Malgré son antirépublicanisme déclaré¹¹⁷, Comte le premier formule ce lien nouveau entre la science et la politique, avant d'en dégager une véritable pédagogie de la connaissance et de l'action. Selon le fondateur de la sociologie, l'éducation au savoir est la condition sine qua non de l'instauration d'une humanité positive ; elle sera donc la morale, et comme la religion du nouvel âge¹¹⁸. Inspirées de Durkheim ou Lévy-Bruhl¹¹⁹, les réformes de Jules Ferry pour une école gratuite, laïque et obligatoire visent précisément à l'enseignement d'une éthique républicaine, susceptible de concilier l'ordre et le progrès¹²⁰. « Vous avez mis les peuples au collège pour leur bien, évidemment », écrit à ce propos Bernanos ; « et sur le tableau noir, en lettres moulées, vous écrivez la liste interminable des Supériorités sociales, politiques, religieuses et militaires... Hommes d'ordre — oh ! que ce mot m'éceure — hommes d'ordre, hommes dignes, prétentieux, sots, vous avez laissé détruire le foyer de la Patrie, la vieille maison [...] et fiers de vos connaissances juridiques, économiques, moralistes, hygiéniques et théologiques, vous l'avez reconstruite sur des plans nouveaux, rationnels. Hé bien, on s'embête ferme dans vos collèges ! On prend

115 Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France*. Gallimard, Paris, 1982, p. 209.

116 Cf. Jean-Pierre Azéma, Michel Winock, *La troisième République*. Calmann-Lévy. Paris, 1976, pp. 122 et 186.

117 Tout en refusant le régime parlementaire, Comte en appelle à une « dictature républicaine », seule capable selon lui de mettre fin à l'anarchie politique. Quoiqu'il en soit, son influence auprès des pères fondateurs de la troisième République reste grande. Cf. Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France*, pp. 187 et 193.

118 Cf. Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France*, p. 190.

119 Cf. Jean Cazeneuve, *Lévy-Bruhl*. Presses Universitaires de France, Paris, 1963, pp. 63 sq.

120 Cf. Jean-Pierre Azéma, Michel Winock, *La troisième République*, p. 166.

des vacances de temps en temps ! Les révolutions sont nos vacances »¹²¹.

À la fois avec et contre Comte, le sociologue Émile Durkheim tente de définir la république comme l'expression politique idéale du savoir. De cette nouvelle synthèse des sciences humaines découlera la morale de l'ordre républicain. L'équation retenue a tout d'un cercle vertueux, proche de la tautologie. Elle n'est pas sans rappeler la figure hégélienne du chiasme : est bon et juste tout ce qui est vrai ; à l'inverse, tout ce qui est vrai ne peut être que bon et juste. Devenue l'idéologie quasi officielle de la troisième République¹²², la sociologie durkheimienne s'apparente à une « métapolitique », en ce sens qu'elle s'emploie à retrouver, au-delà même de leur relativité historique, les lois immanentes et immuables au fondement de l'ordre social. En phase avec la science de son temps (elle reste encore, pour une large part, celle de notre temps), Durkheim décompose le jeu social en autant de relations quantifiables et vérifiables entre les agents sociaux que sont les individus et les groupes. Décrété a posteriori, pour faire barrage au socialisme d'inspiration marxiste, le principe de solidarité qu'il met en avant apparaît comme le résultat d'un raisonnement mathématique. Formelle, voire fonctionnelle, cette solidarité ne ressemble cependant en rien à cette communauté organique, constituée en l'histoire, dont rêvent les penseurs de l'utopie. Peu importe donc l'interprétation politique à laquelle elle donne lieu : conservatrice ou plutôt libérale¹²³, la sociologie de Durkheim tient son importance première de ce qu'elle unit en un système « quasi métaphysique »¹²⁴ de pensée et d'action, les sciences humaines au fait républicain. Au-delà de l'épistémologie qui la porte, elle propose ainsi une politique à même de fonder durablement une pratique sociale et historique.

121 Georges Bernanos, *Essais et écrits de combat* I, pp. 695 sq.

122 Cf. Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France*, p. 489.

123 Cf. Zeev Sternhell, *La droite révolutionnaire. 1885-1914*. Éditions du Seuil, Paris, 1978, p. 21.

124 Charles Péguy, *Œuvres en prose* II (1909-1914), p. 1258.

C'est dire aussi l'importance nouvelle, proprement fondatrice, de la science politique pour la république. « Science des possibles »¹²⁵, la politique est non seulement la science de la démocratie ; elle est, plus substantiellement la république enfin comprise, reconnue et mise en pratique. De tous les adjectifs qui désignent en propre la modernité, à savoir le relatif, le pluriel, l'ouvert, elle opère la synthèse, pour ainsi dire par homologie : tandis que la politique recherche les formes possibles ou nouvelles de l'être en société, la république (ou la démocratie) recouvre l'ensemble de toutes les relations sociales réelles ou potentielles, advenues ou à venir. Avec une extrême clairvoyance, Marx écrit ainsi que la république n'est que la forme politique passagère, car sans cesse renouvelée, de la société bourgeoise¹²⁶. Et l'histoire de la république française montre à l'envi qu'elle n'est devenue ce qu'elle est, à savoir « une idéologie, un ensemble d'idées et de convictions enfin capables de rassembler la nation autour de son héritage »¹²⁷, qu'une fois trouvée sa formule politique définitive.

Née de l'histoire, la république achève de se constituer en théorie et pratique, lors même qu'elle accède à sa vérité, à sa conscience politique. Ce faisant, elle se hisse en quelque sorte par-dessus l'histoire, dont elle peut prétendre incarner le vérité même. Car elle est la raison enfin comprise et traduite par la politique. D'où sa légitimité, et sa capacité à inclure toutes les formes à venir de l'évolution historique. « La République contient en puissance tout le possible, elle est, si l'on veut, la fin de l'histoire :... elle est un devenir permanent »¹²⁸. Expression de la modernité, la république (ou la démocratie) incarne au

125 Georges Bernanos, *Essais et écrits de combat* I, p. 856.

126 Cf. Karl Marx, Friedrich Engels, *Ausgewählte Werke*. Verlag Progress, Moskau, 1971, p. 106.

127 François Furet, « Allons enfants », *Le Nouvel Observateur*, N° 945 (1982), p. 83. Jusque-là, nous rappelle l'historien Claude Nicolet, la république française s'avance « masquée et multiple », d'abord impériale, puis conservatrice, libérale et sociale enfin ; elle reste néanmoins « une République projetée, toujours en gestation, toujours attaquée et toujours recommencée » ; *L'idée républicaine en France*, p. 30.

128 Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France*, p. 134.

mieux la réalité foncièrement aléatoire d'une histoire ouverte, en perpétuelle gestation, dont la science seule livrera, s'il existe, le fin mot. Elle n'est autre que la politique, lorsqu'elle prend conscience de sa propre relativité : une politique minimale donc, car limitée avant tout à une pratique du monde tel qu'il est, hors de toute finalité morale. « Notre républicanisme n'est toujours, comme le vieux jacobinisme, qu'une humeur bourgeoise, sans principe et sans plan, qui veut et ne veut pas »¹²⁹ ; « La société moderne n'a aucun plan, ne propose aucun but déterminé, sinon celui de durer le plus longtemps possible »¹³⁰.

Le monde à l'envers

« On me donne le nom d'Ordre et je ne mérite que celui de Compromis »¹³¹. Vue de l'utopie, la république apparaît en sa pratique politique comme le règne des partis et des idéologies ; idéologiquement floue, elle n'est autre que la légitimation des projets politiques rivaux qui, tant bien que mal, la font vivre. Conservateurs doctrinaires ou libéraux, républicains du centre ou des extrêmes, socialistes réformateurs ou radicaux, et jusqu'aux royalistes légitimistes ou orléanistes : par-delà leur diversité même, tous ces mouvements et courants politiques contribuent à leur manière à maintenir le statu quo idéologique. « Conservateur en apparence, opportuniste en fait, révolutionnaire d'origine, il /le régime/ n'ose avouer ce qu'il est ; la meilleure part de son idéologie reste secrète »¹³². C'est pourquoi les utopistes dans leur quasi totalité ne sont ni républicains ni démocrates¹³³, ni même des hommes politiques, au sens moderne du terme.

129 Pierre-Joseph Proudhon, *Œuvres complètes*, tome X, p. 173.

130 Georges Bernanos, cité par Jean-Louis Maxence, « La France contre les Robots ? », *Les Nouvelles Littéraires*, n° 2655, p. 19.

131 Georges Bernanos, *Essais et écrits de combat I*, p. 831.

132 Georges Bernanos, *Essais et écrits de combat I*, p. 140.

133 « Je n'ai jamais été démocrate », déclare Bernanos (COR (2), 423), tandis que Saint-Simon (SI (1), 210) et Leroux (I, 24, 201) fustigent la démocratie comme « tromperie », « illusion » ou « mensonge ».

Car ils entendent ou prétendent être au-dessus des partis ; leur idéal reste l'unité, sinon la totalité. Récusant le point de vue particulier ou partisan, la recherche d'une alternative radicale au présent empêche toute forme d'adhésion à l'ordre donné, et donc toute stratégie politique, fût-elle réformiste ou révolutionnaire (dans le sens classique, voire marxiste du mot) : « Nous n'allons tout de même pas nous casser la figure pour savoir de quel régime, république, dictature ou monarchie, lequel est le plus capable de sauver une société dont nous ne souhaitons nullement le salut »¹³⁴.

Or, rien n'est plus contraire à l'esprit de réforme que l'utopie. « La loi utopique n'est pas une autre loi, mais l'autre de la loi et dans son organisation la plus rigoureuse, son envers, son négatif »¹³⁵. Pour se tenir hors du jeu politique (mais non de ses enjeux), les utopistes sont bien des « centristes radicaux », ou des « extrémistes du milieu » (si le mot fait sens) : à la fois partout et nulle part, inclassables, voire introuvables. De l'ancien, ils entendent faire du neuf, sans heurts ni bouleversement, et sans même (re)faire le chemin de l'histoire. Ainsi, ils tiennent compte de la société réelle, dans l'attente, moins d'un renversement ou d'un recommencement, que d'une refondation complète, ici et maintenant ; surtout, ils situent leur critique de l'ordre établi à l'intérieur de ce dernier, avec l'ambition de remettre sur ses pieds un monde qui marche sur la tête ; enfin, ils recherchent l'unité des contraires par le biais d'une synthèse générale, susceptible de contenir ou de neutraliser, sans les supprimer, les intérêts particuliers. Quoique marginale, et malgré son point de vue essentiellement morale, l'utopie véhicule une dénonciation forte du système capitaliste. Même hypothéquées par l'idéologie, les questions qu'elle pose (sans toujours, il est vrai, apporter de réponses) touchent tour à tour au social, à la science, à l'éthique et à la politique ; elles s'inscrivent

134 Georges Bernanos, *Correspondance inédite* (1934-1948), p. 82.

135 Louis Marin, *Utopiques, jeux d'espace*. Éditions de Minuit, Paris, 1973. p. 113.
Cf. aussi Roger Mucchielli, *Le Mythe de la Cité idéale*. Presses Universitaires de France, Paris, 1960, p. 91.

dans une critique d'ensemble, à la fois de principe et sans appel, de la société ou, mieux, du monde moderne.

Nombreuses sont les analyses d'ordre économique chez Saint-Simon, Proudhon, Bernanos ou Péguy. Car, au fond, nous assure l'utopie, le monde moderne n'est que l'autre face « du régime inhumain de l'économie libérale » ; il recouvre une « anarchie morale, mentale et sociale »¹³⁶, où la concurrence entre tous fonde un état de guerre permanent. « Le monde et le régime moderne est le règne de l'argent [...] L'argent est au centre du monde moderne. Il y est partout. Et au centre et partout il est le maître »¹³⁷. Dérèglement des marchés, surproduction, exploitation : « la Bourgeoisie vit en grande partie sur la plus monstrueuse, sur la plus brutale, sur la plus sanglante expropriation que le monde ait jamais contemplée »¹³⁸. Pour autant, la critique de l'ordre établi n'en reste pas, il s'en faut, à la seule énumération de ses contradictions ou déficiences en matière d'économie ou de social. Générale autant que radicale, la dénonciation du monde moderne s'accomplit pour finir sur le mode de l'antithèse ; elle procède à coups d'oppositions plutôt que par l'analyse détaillée des faits ou des rapports sociaux qui le constituent en propre. Nous l'avons dit, pour les penseurs de l'utopie, l'histoire moderne est sans sujet véritable, et donc sans raisons qui puissent en expliquer les défaillances et déficits. Aussi n'ont-ils d'autre choix que de rejeter en bloc l'ordre établi. Faute d'un projet d'ensemble cohérent, ce dernier apparaît comme un ordre « arbitraire », « factice »¹³⁹, comme une véritable « contre-civilisation »¹⁴⁰, selon le mot même de Georges Bernanos. « La Société moderne n'est pas viable »¹⁴¹ ; elle représente « une sorte de phénomène pathologique dans l'histoire de l'humanité » et,

136 Georges Bernanos, *Essais et écrits de combat* I, pp. 397 et 674.

137 Charles Péguy, *Œuvres en prose* II (1909-1914), p. 180, 1503.

138 Edouard Drumont, *La Fin d'un monde*, p. 3.

139 Cf. Claude-Henri de Saint-Simon, *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, tome XIX, p. 25 ; Pierre-Joseph Proudhon, *Œuvres complètes*, tome X, p. 94.

140 Georges Bernanos, *Français, si vous saviez*, p. 184.

141 Georges Bernanos, *La vocation spirituelle de la France*, p. 18.

pour finir, « une sorte d'ordre inhumain, qui dépasse la mesure de l'homme »¹⁴². C'est dire que le problème n'est pas seulement social ou politique, mais bien structurel : l'ordre dit établi n'est en fait que le désordre institué ; « non point en effet un désordre apparent, un trouble de fécondité qui recouvre un ordre à venir, mais un réel désordre d'impuissance et de stérilité... un monstrueux dérèglement »¹⁴³.

« Notre seul espoir est dans la réaction spontanée de l'instinct et de la nature de l'homme contre un ordre inhumain »¹⁴⁴. Contre une possible perfectibilité de l'histoire, telle que la pose par principe le réformisme, l'utopie opte pour l'hypothèse extrême : à défaut d'une vision d'ensemble ou d'une volonté générale dûment identifiables, l'histoire actuelle se verrait livrée à elle-même, c'est-à-dire au statu quo ou au chaos. Radical autant qu'abstrait, le constat tient en tout du paradoxe. En ce qu'elle la prend de haut, l'utopie ferme pour ainsi dire l'histoire, lors même qu'elle en refuse l'arbitraire. Sa position est donc on ne peut plus idéaliste. Reprochant au monde moderne son absence de projet et de principes, les utopistes concluent à un non-lieu de l'histoire. Faute d'en être l'agent, la bourgeoisie ne ferait plus que subir le système par elle mis en place, et dont plus rien ne laisse à penser qu'il soit l'œuvre d'un sujet ou la matérialisation d'un quelconque projet.

Actualité

Une utopie, c'est ce qui reste quand tout le reste a échoué
Bertrand Poirot-Delpech, « Vie contre survie ».

Destruction de l'environnement, manipulation génétique, hyper-productivité, course au profit, perte du lien social¹⁴⁵, etc. : aller vite,

142 Georges Bernanos, *La Liberté pour quoi faire ?*, p. 105 ; *Essais et écrits de combat I*, p. 636.

143 Charles Péguy, *Œuvres en prose II* (1909-1914), pp. 8, 1532.

144 Georges Bernanos, *Le lendemain, c'est vous*, p. 151.

145 Cf. à ce propos les ouvrages récents de Robert D. Putnam, *Bowling Alone*. The Collapse and Revival of American Community. Simon & Schuster, New York, 2000, et

mais aller où ? Après les échecs patents et les excès multiples du soi-disant rationalisme (capitaliste ou autre), nous mesurons aujourd'hui à quel point le progrès indéfini, cette illusion des temps modernes, a ses (dé)raisons que la raison souvent ignore. Sur ce point, du moins, l'utopie aura vu juste : l'histoire en ses dérives et délires n'est pas cette marche triomphale vers quelque âge d'or, ni même, à aucun de ses moments, l'enjeu réputé dialectique des détours censés y mener. En cette époque de rationalité outrancière mais aussi de désarroi débridé, les interrogations ne manquent pas, qui nécessiteraient plus que jamais le recul de l'utopie. Or, par un de ces paradoxes dont l'histoire se nourrit, celle-ci n'a jamais été aussi lointaine, aussi inactuelle qu'aujourd'hui.

Mais l'utopie n'est pas morte. Ou alors le mot n'a pas de sens. L'histoire nous montre à l'envi que les hommes ne peuvent faire longtemps l'impasse à la transcendance. Ce serait bien la première fois. Les lendemains désenchantés appellent toujours une nouvelle croyance, une nouvelle espérance, une nouvelle utopie. C'est presque une affaire de vie ou de mort : que peut l'homme, si son histoire ne connaît d'autre raison que la course éperdue au profit ? Lorsque le futur reste désespérément vide, et les visions absentes, d'autres idéologies et succédanés viennent les remplacer, moins nobles ou plus cyniques. Encore faut-il distinguer avec Edgar Morin entre la « bonne utopie », qui fait le pari d'un monde un peu moins absurde, et la « mauvaise utopie », en tant qu'elle aspire à l'idéal fou, souvent meurtrier, du « meilleur des mondes »¹⁴⁶, communiste, libéral ou autre, d'ailleurs. Au bénéfique du doute, plus que par ses réponses, l'utopie pourrait prendre la forme d'une « seconde modernité » (Ulrich Beck), en posant qu'il n'est pas d'avenir véritable sans une refonte radicale du présent. Travail, écologie, droits de l'Homme ou de la nature, etc. : quelles que soient les formes et les priorités de ce « contre-présent »

de Noam Chomsky, *Profit over People*. Neoliberalismus und globale Weltordnung. Europa Verlag, Hamburg / Wien, 2000.

146 Cf. Daniel Mermet, « Là-bas, si j'y suis », *France Inter*, 12.12.95.

(« Gegen-wart »), elles relèvent encore et toujours des mêmes questions : celles du lien social, de l'être ensemble des hommes, et des valeurs qui le fondent durablement.

« Nous sommes des vaincus, autant qu'on l'a peut-être été jamais », écrit Péguy, d'une formule que signeraient sans réserve les utopistes avant et après lui ; « nous sommes extrêmement mal situés », car « nous avons contre nous le monde même que nous voulons refaire »¹⁴⁷. Si elle existe, l'actualité de l'utopie est bien là : dans cette exigence de vérité et d'implication, fruit de l'échec ou du désespoir surmonté. Paradoxe ? En effet. Et cette réflexion aurait pu s'ouvrir par ce qui en forme la conclusion. Si l'utopie, historiquement parlant, ne se confond pas avec la modernité, elle la précède souvent. Pour une raison qui, après coup, semble évidente : on ne saurait faire le tour du monde (moderne) par habitude ou commodité, sans du moins envisager la possibilité de son rejet. C'est dire que la conscience utopique ne se vit que sur le mode du quand même, une fois assimilées ses impasses et ses contradictions. Il y a de l'urgence dans l'utopie, une urgence d'autant plus grande qu'elle s'appuie au fond sur un pari, rien moins. Ainsi, être actuel, au sens où Saint-Simon, Leroux, Péguy ou Bernanos le furent, et le sont encore, c'est assumer le paradoxe d'une politique certes haute, mais impuissante ; avec cependant l'ambition de faire face, et de faire pour le mieux. Or l'utopie, qu'est-elle d'autre finalement, sinon un malgré tout ?

Université de Kiel

147 Charles Péguy, *Œuvres en prose* II (1909-1914), pp. 53, 508 ; *Œuvres en prose* I (1898-1908), p. 1298.

Michelet, Leroux 1834 : face à la question sociale

Jean-François DURAND

Tout au long de son œuvre, de *L'Histoire de France* à *La Sorcière* et à *L'Histoire du XIX^e siècle*, Michelet s'est posé le problème des périodes historiques, dans leur continuité et leur rupture. S'il a mis l'accent sur la tradition, sur les grands rythmes lents qui donnent à une civilisation son visage singulier, il s'est aussi interrogé sur les forces, souvent souterraines et secrètes, qui travaillent à des bouleversements profonds. Lorsqu'elles apparaissent au grand jour, c'est que le monde a déjà changé de face. Il en va ainsi des aventures de la liberté et de l'individualité, dont on peut suivre le cours clandestin des grandes hérésies médiévales jusqu'à la parousie révolutionnaire de 1789. Mais on peut dire que les forces de l'argent, dans leurs métamorphoses multiples, depuis leur forme archaïque, celle du *thesaurus* médiéval, jusqu'au triomphe moderne de la marchandise et du commerce, écrivent une même épopée tumultueuse, dont le sens véritable ne se délivre que sur la longue durée du temps historique.

Dans sa leçon du Collège de France du 27 avril 1843, consacrée au problème du « machinisme moderne », qui ne cessera de le hanter jusqu'aux dernières œuvres, Michelet propose une date symbolique, 1834, qui permet de marquer un point de rupture, un changement d'époque, que trois ans plus tard, *Le Peuple* analysera dans sa portée la plus profonde. Michelet constate un divorce, nouveau, inquiétant, en partie mystérieux entre l'accroissement de la production matérielle et la stagnation, voire la régression, de la créativité intellectuelle. Autrement dit, la belle synthèse des Lumières, qui voyait grandir d'un même mouvement la civilisation matérielle et spirituelle est peut-être en train de se défaire sous nos yeux, comme si des forces centrifuges, mal connues, opéraient un lent travail de destruction, de dissolution. La grande idée moderne de la perfectibilité, chère à son contemporain Pierre Leroux, qui en fit l'un des axes de sa doctrine, serait-elle déjà caduque, ne résisterait-elle pas à l'entropie du social, à ce que, bien plus tard, l'on appellera le malaise dans la civilisation (Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*) ? L'actualité la plus immédiate, la plus contemporaine, attise cette sourde inquiétude, qui ne cessera de croître dans l'œuvre de Michelet jusqu'aux constatations désespérées de la Préface de *L'Histoire du XIX^e siècle* (1872-1875), après la défaite de la France face à la Prusse. À cette date, la fatalité semble l'avoir définitivement emporté sur la liberté, prenant à rebours tous les rêves du romantisme libéral. E. Quinet se livrera au même constat dans *L'Esprit nouveau* (1874), et diagnostiquera l'envahissement d'un esprit nihiliste, qui scelle la rupture définitive des liens de l'individu et de la Cité. L'individualité libre est en fait attaquée de toutes parts, par l'État moderne, certes, mais surtout de l'intérieur, du plus profond du Sujet lui-même. Des philosophies nouvelles dissolvent le Moi et le déstabilisent, et n'en font plus que l'instrument de forces anonymes, désirs, pulsions, qui se jouent de lui comme fétu de paille. Mais si l'intérieur est attaqué, la *respublica* elle-même est de plus en plus la proie de forces dissolvantes, l'argent, la marchandise, la puissance exponentielle des intérêts matériels, de telle façon que la très ancienne question sociale, plus que jamais irrésolue, deviendra le catalyseur de

toutes les inquiétudes nées dans la société moderne. Inquiétude face à l'injustice, certes, mais aussi, plus profondément, constat de la faiblesse du lien social, de l'inexactitude des théories du contrat, de la dissolution de l'idée même de patrie. Si celle-ci, comme l'écrit Michelet en 1846 dans *Le Peuple*, est le « foyer neutre et désintéressé », le divorce social conduit tout observateur lucide à constater que ce foyer n'existe pas, ou n'existe plus. Le monde moderne, en ce sens, est caractérisé par l'essentiel désaccord entre le fait et le droit, l'idéologie proclamée et la réalité sociale. Dans l'article *Égalité* de *L'Encyclopédie nouvelle* (1838), Pierre Leroux, après Enfantin et Bazard et avant Jaurès et Péguy parlera de la « grande ironie » des temps modernes, qui finit par faire planer le doute sur toutes les philosophies du lien social et de la Cité.

Ainsi, la leçon de 1843, sans aborder frontalement la question sociale, met l'accent sur ce que l'on appellerait aujourd'hui un dysfonctionnement grave qui, dans les temps modernes, n'est que le symptôme d'une crise plus générale : « ... depuis 1834, au milieu d'un immense accroissement de production matérielle, la production intellectuelle a considérablement diminué d'importance. Ce fait, moins remarqué ici, l'est parfaitement de nos contrefacteurs étrangers qui se plaignent de n'avoir presque rien à contrefaire. De 1824 à 1834, la France les a richement alimentés. Elle a produit dans cette période les monuments littéraires qui font sa gloire devant l'Europe ; et non seulement des monuments isolés, mais de grands ensembles d'ouvrages, des cycles d'histoires, de drames, de romans etc. Dans les dix années suivantes, on a imprimé tout autant et davantage, mais peu d'ouvrages importants. Les livres même de quelque étendue ont paru d'abord découpés, en articles, en feuilletons ; feuilletons ingénieux, découpures brillantes, mais peu de pensées d'ensemble, peu de grandes compositions » (Cours au Collège de France, tome I, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1995, p. 605). Ce texte ne fait que constater l'impossibilité des modernes à parvenir à la synthèse. Mais leur dispersion, leur propension au *kitch*, au montage intellectuel, au bricolage, n'est que la conséquence de la division sociale du travail, de

l'émiettement de l'homme moderne, selon une analyse que Marx partage alors avec les saint-simoniens et quelques prophètes romantiques nostalgiques de l'unité et d'une image plus généreuse, plus exigeante de l'homme créateur. Comment les modernes pourraient-ils *composer* encore, pour reprendre le terme même de Michelet, alors qu'ils sont intérieurement dissociés, dressés les uns contre les autres par la concurrence, et de plus en plus transformés en moyens, dans une société qui de plus en plus leur échappe. C'est sur ce même constat que s'appuiera l'analyse marxiste de l'aliénation, elle aussi consciente de la « grande ironie ».

1834. Pour bien comprendre toute la portée de cette date dans la vision michelettiste de l'histoire, il faut se souvenir des pages du *Journal* consacrées au voyage que fit alors Michelet en Angleterre, en Écosse et en Irlande. Madame Michelet les avait publiées, mais dans une version remaniée et réécrite, dans *Sur les chemins de l'Europe* en 1893. L'édition du texte original du *Journal*, par Paul Viallaneix (Gallimard, tome I, 1959), en a restitué la formulation initiale. Paul Viallaneix nous rappelle, dans les notes de son édition (pp. 746 sq.), que Michelet entreprit ce voyage pour voir de plus près le pays ennemi du sien, avant d'écrire les passages de l'*Histoire de France* consacrés à la guerre de Cent ans. Ces passages font suite au Livre V de l'*Histoire de France*, qui, à travers le portrait de la France nouvelle née du règne de Philippe le Bel, s'efforçaient de décrire le « système moderne » (*Le Moyen Âge*, Robert Laffont, Collection Bouquins, 1981, p. 403) instauré par les légistes. Or, ce système était déjà ironique : « *Ce qui irrite le plus contre ce système moderne, contre le France, son premier représentant, c'est sa contradiction perpétuelle, sa duplicité d'instinct, l'hypocrisie naïve, si je puis dire, avec laquelle il va attestant tour à tour et alternant ses deux principes, romain et féodal* » (pp. 403-404). Michelet constate que la France de Philippe le Bel est en train de vivre une mutation essentielle, due à un nouveau rapport à l'argent, à un renforcement de la centralisation, et à une nouvelle conception de l'efficacité politique. Le règne des légistes, « *ces âmes de plomb et de fer* » (p. 407), est déjà moderne, par

leur souci de rentabilité, leur réalisme, leur « horrible froideur » (p. 407), leur indifférence à l'honneur chrétien et médiéval, leur idolâtrie de l'écrit. Les légistes incarnent l'alliance de l'argent et de l'« immense machine du gouvernement royal qui substitue son mouvement compliqué aux mille mouvements naturels et simples du gouvernement féodal » (p. 407). Or, cette machine, l'« argent seul peut lui donner l'impulsion » (*Ibid.*), et non pas dans un but de consommation somptuaire, comme aux temps de la monarchie féodale, mais tout simplement pour rendre les rouages de l'État plus implacables, plus puissants. L'argent est ainsi mis au service du gouvernement, et c'est l'idée même de gouvernement qui est nouvelle. Elle sera appelée à façonner le nouveau visage de l'Europe, en détruisant l'ancienne alliance du pouvoir et du Sacré, en dissolvant les liens de la structure féodale : « L'époque où nous sommes parvenus doit être considérée comme l'avènement de l'or. C'est le dieu du monde nouveau où nous entrons. Philippe le Bel, à peine monté sur le trône, exclut les prêtres de ses conseils pour y faire entrer les banquiers » (p. 430). Dans des passages que ne désavoueraient pas les historiens modernes, Michelet expose la nouvelle alliance qui s'est nouée, à partir des forces qui désormais vont orienter l'histoire du monde, non plus forces de la mystique, ou de l'Idée, mais forces matérielles, au service d'une conception de plus en plus désacralisée de la puissance. À l'horizon se profile le Prince machiavélien, virtuose d'un pouvoir sans autre finalité que son propre accroissement : « La création soudaine d'un gouvernement, au commencement du XIV^e siècle, crée un besoin subit, infini de l'argent et de l'or » (p. 430). Au fond, le siècle de Philippe le Bel découvre « cette grande idée moderne : l'homme sait créer la richesse » (p. 431). Le monde moderne est déjà tout entier dans cette vision nouvelle, qui consiste à fluidifier, liquéfier l'or dormant, à mettre le trésor en circulation, à transformer l'or en monnaie, en marchandise mobile et échangeable, qui ira irriguer la société entière, jusque dans ses provinces les plus reculées. Mais le prix à payer sera très lourd. C'est tout le « génie symbolique du Moyen Âge » (p. 462) qui s'effondrera, et avec lui les liens non monnayables de la terre et du ciel, l'univers fascinant des analogies et des correspondances, et les mille

formes du Sacré : « *Cet événement n'est qu'un épisode de la guerre éternelle que soutiennent l'un contre l'autre l'esprit et la lettre, la poésie et la prose (...). Le glaive spirituel était émoussé. Un âge prosaïque et froid commençait qui n'en sentait plus le tranchant* » (pp. 462-463). Michel Estève, dans son beau livre sur Georges Bernanos (*Bernanos*, Hachette, 1981, pp. 255 sq.) a montré à quelle profondeur cette vision michelettiste de l'histoire a pu influencer les écrivains du vingtième siècle, et tout d'abord Péguy, et a pu les armer contre les tyrannies sans cesse renaissantes.

En août 1834, lorsqu'il s'embarque pour Douvres, Michelet ne pouvait pas ne pas avoir encore à l'esprit ces analyses saisissantes, d'autant plus que l'Angleterre moderne allait lui offrir le spectacle de changements au moins aussi profonds que ceux du quatorzième siècle. C'était une occasion unique, alors, d'observer sur le vif une transformation sociale de grande ampleur, qui elle aussi avait été préparée depuis longtemps par des évolutions moléculaires, imperceptibles, mais secrètement cumulatives, et qui allaient apparaître au grand jour en modifiant « soudainement » le paysage social. Michelet professait depuis janvier 1834 des cours à la Sorbonne dont Paul Viallaneix rappelle fort justement dans son édition la tonalité anglophobe. Mais cette anglophobie, encore avivée par l'intention d'aborder bientôt dans *l'Histoire de France* les différents épisodes de la vie de la Pucelle d'Orléans, trouvera dans le *Journal* de 1834 une raison plus sérieuse de s'exprimer. Michelet comprend dès les premiers jours de son voyage que la révolution industrielle déjà très avancée en Angleterre aura des conséquences incalculables pour l'avenir de l'Humanité. Nous sommes en fait devant un changement de perspective historique comparable à celui que l'historien a, il y a quelques années, associé au nom de Philippe le Bel. Michelet découvre, dès sa première journée passée à Londres, un visage inédit de la misère : celui d'une misère moderne, liée aux grands espaces urbains et à la manufacture, à l'exode rural et à l'acculturation : « *Nulle part la misère ne m'a semblé plus triste qu'ici, sur cette route couverte d'admirables équipages, en vue de*

cette Tamise, chargée de riches vaisseaux. Émigration, mendicité, abatement moral, dégradation ; tout cela bien plus profond qu'en France » (Journal, tome I, Gallimard, 1959, p. 123). Mais au-delà de l'anecdote, l'historien cherche à découvrir des lois, des tendances générales, bref, une historicité, capables de saisir la signification profonde de l'événement. De même que la montée en puissance des légistes, à la fin du XIII^e siècle, ne prenait sa signification véritable qu'à la lumière d'une révolution des mentalités, elle-même liée à un lent processus de monétarisation de la société médiévale, l'Angleterre de 1834 n'est au fond que le théâtre, visible, grossi, spectaculaire, des forces nouvelles qui travaillent la matière même de la vieille Europe. Ces forces sont celles de la marchandise et du commerce au long cours. L'industrialisation donne un visage plus net, plus immédiatement déchiffrable, à ces tendances lourdes des sociétés européennes, depuis le XIV^e siècle. Les allusions du *Journal* à l'esclavage, à ces « une ou deux pauvres négresses » croisées sur la route de la Tamise, ou encore l'esquisse rapide d'un « gros créole, l'air dur, défendant l'esclavage » (pp. 123,124), nous rappellent opportunément que le commerce triangulaire fut à l'origine de l'enrichissement exponentiel de l'Occident, permit la croissance des grandes villes portuaires, comme Bordeaux, Liverpool, Londres et Bristol. L'historien anglais Basil Davidson peut affirmer, sans trop d'audace, dans son étude de 1961 *Black Mother Africa : The years of Trial*, après avoir constaté que si, en 1701, les exportations britanniques de tissu atteignaient 23 000 livres, elles dépassaient les 5 millions et demi de livres en 1800 : « L'industrialisation était née, et c'était la traite d'Afrique occidentale avec toutes ses ramifications qui présidait à cet événement » (traduction française, *Mère Afrique*, Paris, PUF, 1965, p. 66). Le *Journal* présente de nombreuses traces de ces modifications révolutionnaires du paysage social et économique. Mais Michelet va plus loin, en faisant de l'Angleterre la préfiguration, l'anticipation de l'Europe, voire du monde futur. La question sociale, alors, prend une nouvelle dimension, plus profonde, plus grave, que celle du paupérisme telle que la pensée européenne l'avait envisagé déjà depuis longtemps : « Bentham, Malthus, Martin sont l'expression de l'Angleterre. L'intérêt, la

foule, l'étouffement de la population. L'Angleterre étouffe. Le riche dit au pauvre (par Malthus) : N'engendre plus » (p. 123). On peut aisément reconnaître dans ces remarques des échos du Livre V de *l'Histoire de France*, qui voyait dans l'or une figure mythique de l'Anti-Christ, « *or meurtrier, antidivin* » (p. 432) écrit Michelet : c'est donc par une logique implacable que l'on interdit aux pauvres d'enfanter, en s'attaquant ainsi aux racines mêmes de la vie. Michelet multiplie les remarques qui tendent en mettre valeur la modernité de l'Angleterre, et le caractère inouï, inédit, en ce sens exemplaire, du modèle social qu'elle incarne. La Tamise lui apparaît « *dans sa grandeur, avec ses vaisseaux à vapeur, ses frégates* » (p. 124), qui agrandissent l'Angleterre à la dimension du monde, font pressentir l'existence d'une économie-monde qui rend obsolètes les anciens cadres, trop étriqués, de la nation ou de la Cité-État : « *Enfin le parc de Greenwich, les bruyères où campent les gypsies, et l'immense Southwark. Spectacle inouï, inattendu, malgré tout ce qu'on m'avait dit. Vue tout absorbante. La révélation immédiate de l'industrie du plus industriel, du plus riche des peuples...* » (*Ibid.*). Le vocabulaire même de l'historien traduit son saisissement, le sentiment d'assister à de l'événement historique dans sa forme la plus pure. Reste à comprendre le sens profond de cette nouveauté, à l'expliquer, à imaginer l'avenir qu'elle prépare. Cet avenir, Michelet l'imagine avec une précision remarquable pour l'époque. Il entrevoit tout d'abord l'émergence d'un nouveau style industriel, qui va remodeler le paysage urbain, mais aussi les campagnes, l'habitat, l'architecture. L'industrie modifie le rapport traditionnel au temps, substitue définitivement le temps du marchand et de l'entrepreneur au temps contemplatif du clerc ou du poète. La dépendance de la ville et des campagnes va d'autre part s'accroître, jusqu'à transformer les « *belles prairies* », les « *funny hills* » en « *manufacture de viande* » (p. 131). Mais d'autres traits annoncent la mondialisation des économies, l'interdépendance des peuples dans le commerce et l'échange. Michelet résume en quelques mots la logique de l'expansion anglaise : « *Cette forte alimentation les a rendus toujours plus avides et entreprenants, les a menés en France, aux Indes, pour piller, leur a donné cette froide énergie*

d'entreprise » (p. 131). À Liverpool, Michelet s'extasiera devant l'immensité des docks, la grande amplitude des échanges commerciaux, qui contraint l'historien à changer ses instruments de mesure : « *Nombre innombrable de bateaux à vapeur ; plusieurs partent devant nous. Nous suivons l'immense quai devant le Prince's Dock, et revenons par l'intérieur : tonneaux scellés, vaisseaux pour Lima, pour Calcutta, etc. En face, des magasins gigantesques à huit étages, qui ont, à chaque étage, une porte au milieu de leurs croisées pour recevoir plus aisément les tonneaux, ballots, etc. qui y sont hissés* » (p. 153). Michelet résumera son impression d'ensemble en une formule lapidaire : « *L'Angleterre comme concentration excessive* » (*Ibid.*). Cette concentration est non seulement celle des capitaux et des hommes, mais aussi celle des savoir-faire et des techniques, où culminent de longs siècles d'une accumulation continue de compétences et de travail. L'architecture, à Londres et Édimbourg, voit l'apparition d'un nouveau style, qui trouvera en Martin son maître d'œuvre. Le « grandiose », désormais, ne s'élève plus en hauteur, comme l'aspiration à une transcendance. Il s'étale horizontalement, et exprime ainsi un profond désir de conquête géographique, de main mise commerciale sur les routes et les mers du monde : « *...ces constructions sans fin produisent l'effet du grandiose moins par la hauteur que par l'étendue, la continuité, la répétition des mêmes parties. Rues immenses, innombrables colonnades, croissants de Londres ; squares immenses (exemple : à Édimbourg), magasins des docks à Londres et à Liverpool, tout cela est réuni, systématisé, idéalisé par Martin* » (p. 155). L'anglophobie qui entache les analyses ne doit pas masquer l'exacte saisie des forces, des rationalités économiques profondes, qui conduira Michelet à conclure, en 1846 dans *Le Peuple*, à la complète imbrication des économies modernes, à l'interdépendance des classes elles-mêmes, dans une grande machine sociale qui prendra de plus en plus l'allure (anonyme et implacable) de l'antique fatalité. De telles analyses marquent le point de rupture entre le XVIII^e siècle français, profondément libéral, dans le sens exact de ce mot, et le nouveau siècle qui commence, siècle de la machine, de l'industrie lourde, de la reproduction en série des objets, et, plus grave, de la sérialisation des

hommes eux-mêmes, sous le « *flot niveleur* » (p. 133) des économies marchandes. Dans un intéressant passage de son *Journal*, Michelet reproduit, à l'état brut, les paroles d'un ouvrier qui proteste contre son assujettissement à la machine : « *Qu'on exige de moi seize, dix-sept heures de travail, mais au moins qu'elle me laisse une heure pour aller manger avec ma femme et mes enfants. Alors je redeviendrai un homme. Aujourd'hui je ne suis plus qu'une chose* » (p. 126). Dans un remarquable commentaire, Michelet constatera que ce n'est même plus le fabriquant qui est le moteur réel de la machine, car lui même est prisonnier de la concurrence, de cette « *force fatale qui augmente chaque jour* » (*Ibid.*). Ainsi se renforce partout, inexorablement, la « *grande roue industrielle* » qui broie les hommes sous elle. Mais il y a plus : la logique économique va s'imposer désormais à celle des cultures et des nations et la question sociale se doublera d'un risque massif d'acculturation, comme l'observe Michelet en Irlande : « *Triste dégradation que celle d'un peuple qui perd sa langue...* » (p. 137). Mais les vieilles langues poétiques et rurales peuvent-elles résister face à la logique et l'efficacité d'une langue pratique, spécifiante, analytique, qui permet de compter, mesurer, échanger aux quatre coins de la planète ? Michelet est sensible, dans ce voyage, à la « *misère morale* » (p. 136) qui n'est pas autre chose que le signe visible de la dépossession des univers symboliques, comparable à celle qu'analyseront Jacques Berque et Frantz Fanon au XX^e siècle. À Belfast, Michelet comprend d'autre part que la question sociale, dans sa forme la plus moderne (exclusion dans un monde qui s'enrichit, perte des identités anciennes, mécanisation) s'exporte en même temps que les économies marchandes : « *La sublime grandeur de Belfast suggère deux réflexions : 1) L'Angleterre a envahi récemment l'Irlande par un moyen plus sûr que celui des armes, c'est-à-dire en lui faisant part dans les bénéfices et les chances de son industrie (...). 2) Le bon marché de la main d'œuvre a mené l'industrie d'Angleterre en Écosse et ensuite en Irlande. Les capitalistes sont trop peu patriotes pour se tenir dans les Iles Britanniques. Dès que la main d'œuvre haussera en Irlande, ils coloniseront de leurs manufactures la France et d'autres pays continentaux* » (pp. 140-141). Ainsi, au cœur du mouvement historique moderne, il y

a une logique d'expansion qui conduira Michelet à affirmer, quelques années plus tard dans un de ses cours du Collège de France, que le monde moderne n'a plus de centre, que le centre en est partout (9 mai 1844, dans *Cours*, p. 689). L'espoir de Michelet sera toutefois que la France puisse continuer à en être le centre moral, comme ultime point fixe d'orientation dans un univers livré partout à la logique économique. Dans cette vision, plus nuancée qu'on ne l'a dit parfois, il est évident que la culture française a beaucoup à dire sur la question sociale en elle-même, et par conséquent sur les finalités et les buts de l'humanité.

Michelet avait posé le problème dans toute sa profondeur dès les premières pages de son *Journal d'Angleterre*. Il rapporte une conversation à Londres avec Monsieur de Talleyrand, alors ambassadeur du roi Louis-Philippe, et parfait représentant de cette bourgeoisie orléaniste que fustigeront à la même époque Stendhal et tous les héritiers malheureux de la révolution française. Selon Talleyrand, l'Angleterre est l'« idéal du monde » (p. 125), et cela suppose que la question sociale ne soit plus considérée comme fondamentale, car ce qui prime, c'est la rationalité marchande, autrement dit le triomphe et l'accroissement de ces fameux « intérêts matériels » contre lesquels se dressait, à la même époque, l'élite intellectuelle de la nation française. Michelet rapporte ces propos cyniques de l'Ambassadeur : « Rien ne remue. L'inégalité ne choque pas ici ; elle est dans les mœurs. Le cadet veut que l'aîné ait tout. Il n'y a ici, d'autre misérable que les Irlandais ; leur abatement tient uniquement à l'usage du genièvre... Les grandes processions des ouvriers, les associations, etc., n'ont rien de sérieux » (*Ibid.*). Talleyrand semble d'ailleurs admettre comme allant de soi le partage des tâches entre une Angleterre industrielle, productrice de fer et de métaux, et une France agricole, donc, traduit Michelet dans son compte-rendu, plus limitée, plus bornée et plus dépendante. On voit le dilemme de la France, menacée d'acculturation si elle s'industrialise, et de dépendance économique si elle se confine dans sa vocation agricole.

À la même époque, très exactement le 12 octobre 1834, Pierre Leroux publiait dans *Le National*, un important article sur l'Économie politique anglaise, repris en janvier 1835 dans le tome 61 de la *Revue Encyclopédique*. Pierre Leroux, certes, avait réfléchi depuis longtemps, avec ses amis saint-simoniens, sur la « grande ironie » de temps modernes, sur le paupérisme et la dilution du lien social qu'il entraîne. Un article de la *Revue Encyclopédique* daté de janvier 1832 (« De la tendance nouvelle des idées ») avait posé avec une clarté exemplaire le problème de la question sociale dans ses rapports avec le politique. Leroux y réagissait, comme Michelet à la même époque, contre la tendance contemporaine à séparer et dissocier les problèmes, mais constatait que la pensée française, dans ses secteurs les plus éclairés, s'efforçait au contraire de saisir leur liaison et leur interdépendance. Mais avant cet effort de synthèse, redevable pour l'essentiel au courant saint-simonien, « *l'industrie était une chose, la politique une autre. Le peuple vivait, travaillait ; souffrait, mourait : qu'avait à faire à cela la politique ? On ne se doutait pas que cela la regardât. Le problème social n'était pas posé* ». Michelet ne constatera que dix ans plus tard « *le morcellement, la division, l'amour du fragmentaire* » que, dans son article de 1832, P. Leroux rendait responsables des impasses de la politique moderne. Dans le même article, Pierre Leroux affirmait que l'on ne peut dissocier la politique et la science sociale tout entière, pas plus que l'on ne peut fonder une science économique en dehors de toute problématique politique. En 1944 Karl Polanyi ne dira pas autre chose dans son livre de synthèse *La Grande Transformation* : « La découverte la plus marquante de la recherche historique et anthropologique récente est que les relations sociales de l'homme englobent en règle générale son économie » (Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, 1983, pp. 74-75). Pierre Leroux avait pressenti cet enchevêtrement, contre la rationalité monétariste abstraite de l'économie politique anglaise de son temps. Ces quelques exemples nous permettent de comprendre par ailleurs l'arrière-plan idéologique et historique de la problématique marxiste de l'économie politique. Mais en 1832, la réflexion de P. Leroux s'inscrivait dans la perspective plus vaste d'une « *rénovation*

de la connaissance humaine » rendue possible par l'alliance philosophique de la France et de l'Allemagne : il ne s'agissait rien moins que de réaliser historiquement le programme des Lumières, de faire entrer la philosophie (celle de Kant, Turgot, Condorcet, Saint-Simon), dans la réalité effective des formes historiques, en tenant compte de la nouvelle réalité industrielle des nations avancées de l'Europe. Programme ambitieux, optimiste, volontariste, auquel ne pourra jamais adhérer pleinement Michelet, beaucoup plus sensible, quant à lui, aux forces centrifuges, aux ruses de la violence, au déchaînement des intérêts matériels (*L'Histoire de France* et *L'Histoire de la Révolution française* font toute leur part au tragique collectif et individuel, à la face d'ombre des Lumières, et aux multiples formes de l'échec et de l'entropie).

Mais les deux écrivains s'accordent pour refuser d'aligner la France sur le modèle libéral anglais, qui fait de la spécialisation, de la fragmentation même de l'espace social et politique la condition sine qua non du plein déploiement de la rationalité économique. Il faut relire dans cette perspective l'article du *National* de 1834, qui, avec autant de force que le fera Michelet douze ans plus tard dans *Le Peuple*, marque la différence entre deux conceptions de la société. Leroux y affirme une fois de plus que la théorie économique anglaise veut « *inventer un ordre d'arguments uniquement puisés dans les phénomènes économiques eux-mêmes, indépendamment de toutes les considérations tirées de la justice, de l'équité, de la morale, de la charité, de l'égalité politique, ou d'un idéal de société toujours controversable* » (Aux philosophes, aux artistes, aux politiques, Éditions Payot, 1994, p. 258). Dans cet ordre d'idée, Leroux constate que la France a beaucoup mieux que l'Angleterre, l'Allemagne ou les États-Unis, posé le problème des justes rapports entre l'économique, le politique et le social. L'Économie politique anglaise, écrit-il, a été importée sous la Restauration, et elle est, par son « *culte de l'individualisme et de la concurrence* », la « *négarion même de nos principes d'unité et d'égalité* » (pp. 259, 258). Les arguments que lui oppose Pierre Leroux seront par la suite souvent repris, et dans un contexte philosophique différent. Il reproche

d'abord aux disciples de Smith d'avoir pris pour « constants » et « immuables » des « phénomènes passagers », d'avoir à partir de là analysé tous les phénomènes économiques, du passé et du présent, à l'aune du libéralisme anglais, très précisément celui que Michelet a pu observer dans toutes ses conséquences au cours de son voyage d'août 1834. Cette extrapolation audacieuse tend à déhistoriciser l'économie libérale, à mettre entre parenthèses les conditions mêmes de son apparition et de son développement, à l'hypostasier comme la forme accomplie et indépassable de la vie économique elle-même. Michelet, on s'en souvient, débusquait jusqu'au cœur du XIII^e siècle féodal la forme encore archaïque de la marchandise, et montrait comment, à travers des métamorphoses nombreuses, elle allait conquérir le monde. De plus, Pierre Leroux se livre, comme Michelet, à une critique sans concession du malthusianisme : « *En effet, si la production aujourd'hui est uniquement réglée par la consommation des riches, alors tout ce que l'École Anglaise a dit sur la limite de la production se trouve absurde pour toute autre hypothèse que le présent actuel* » (Aux philosophes, p. 266). Réhabiliter le politique, dans sa dimension la plus noble et la plus exigeante, dans la défense de l'espace commun du vivre ensemble, deviendra alors la vocation particulière de la France : « *La France est trop avancée dans la carrière politique, elle est trop imprégnée des idées de sa sublime Révolution, pour que les grêles et stériles principes de l'économisme anglais y prospèrent* » (Ibid. p. 267). Leroux martèlera ces thèses dans de nombreux articles, qu'il est bien sûr impossible de tous analyser. Nous retiendrons entre autres *De l'individualisme et du socialisme*, publié dans la livraison de la *Revue Encyclopédique* d'avril 1834. Les premières pages sont remarquables par la violence du diagnostic social, par la richesse de l'amplification rhétorique. Leroux, comme Michelet dans le Chapitre V de *l'Histoire de France*, constate le triomphe universel de l'argent, l'atomisation du tissu social, le primat débridé des intérêts matériels. Il est vrai que Leroux réagit passionnément à une émeute de la misère, celle des canuts lyonnais, le 9 avril 1834, qui entraîna, après sa répression, un soulèvement à Paris, le 13 avril. Ce soulèvement fit plusieurs victimes, rue Transnonain, et

mobilisa l'opposition républicaine. Leroux constate que les massacres modernes sont plus répugnants encore que ceux des guerres de religion, car désormais ils ne sont dictés que par la défense apeurée des intérêts matériels (*De l'Égalité*, Éditions Slatkine, 1996, p. 42). La violence se déchaîne à froid, sans l'alibi du Sacré. Et Leroux, comme Michelet un mois plus tard, démasque les forces historiques à l'œuvre dans l'événement, dévoile la portée profonde et universelle de l'événement. Leroux constate, dans des pages qui annoncent le Péguy des *Situations* et des grands textes polémiques, que plus rien désormais ne s'oppose aux intérêts matériels, plus rien ne les contient et ne les bride : « *Autrefois il y avait la noblesse, il y avait le clergé : la noblesse avait pour maxime de ne pas s'occuper du lucre ; le clergé condamnait l'usure, et regardait comme une condition inférieure la condition des marchands. Il existait bien alors des hommes ne connaissant d'autre morale que leur intérêt égoïste, et d'autre raison des choses que les calculs de leur barème ; mais ils ne donnaient pas le ton et ne faisaient pas la loi à la société, ils n'en étaient pas les arbitres et les législateurs (...). Aujourd'hui ces hommes jouent le premier rôle ; la société même n'a pas d'autre loi, d'autre principe, d'autre base ni d'autre but, que la satisfaction de leur négoce* » (*De l'égalité*, pp. 44-45). Dans sa généralité et sa force démonstrative, ce texte rejoint et confirme les grandes analyses michelettiste de la même époque, et s'inscrit dans une très riche tradition de la pensée française, dont les échos se feront entendre jusque dans les *Écrits de combat* de Georges Bernanos. Qu'on se souvienne, en cette année du cinquantième anniversaire de la mort de l'auteur des *Grands Cimetières*, des pages exaspérées de *Nous autres français*, sur « *la plus dégoûtante création du monde moderne —l'homme réaliste—, c'est-à-dire la créature singulière, jadis si rare, en qui nous voyons rassemblés les vices de l'aventurier, la prudence et l'avarice du bourgeois, le cynisme et l'hypocrisie* » (Cité par Gaëtan Picon, Bernanos *l'impatiente joie*, Hachette, 1997, p. 139. 1^{re} édition 1948).

En 1834, au moment où ils écrivaient ces textes, Michelet et Leroux n'en étaient qu'au début de leur réflexion sur la question sociale. Celle-ci hantera *Le Peuple* (1846) et les pages fiévreuses de *De l'Égalité*

(1838). Il est évident que le voyage de 1834 a changé le regard que Michelet portait sur le monde contemporain. Dans *Le Peuple*, le chapitre 3 de la deuxième partie (« De l'association ») témoignait d'une interrogation d'autant plus angoissée que Michelet, contrairement à Leroux, n'envisage pas une réponse « socialiste » à la question sociale. Dans une note polémique contre Fourier, au début de ce chapitre, Michelet affirme : « *Je suis l'homme de l'histoire et de la tradition* ». Cette remarque conclut un long passage dans lequel Michelet exalte les « *anciennes associations de la France* », gardiennes du collectif, petites républiques qui peuvent devenir le terreau de la « grande association », la patrie. Mais ces associations et ces fraternités, à l'image de celles des pêcheurs de Normandie, ne résisteront pas à l'économie nouvelle découverte par Michelet en Angleterre : « *Les associations du filet n'existeront bientôt plus que dans l'histoire ; elles sont déjà remplacées, sur plusieurs points de la côte, par ce qui remplace tout... par la banque et par l'usure* » (De l'égalité, p. 211). Même disparition lente des « *très anciennes communautés agricoles du Morvan, de Berri, de Picardie* » (*Le Peuple*, Flammarion, 1974, p. 212). Michelet constate lucidement que « *toutes les forces de la société semblent tournées contre l'instinct social* » (p. 214), sans toutefois identifier ces forces qu'il a pourtant vues à l'œuvre en Angleterre (la comparaison esquissée dans le même chapitre entre Cherbourg et Portsmouth est révélatrice de la présence souterraine du modèle anglais). C'est de manière significative que Michelet oppose, par la suite, le « désavantage industriel » de la France à sa « supériorité sociale ». C'est cette supériorité sociale que *Le Peuple* s'efforce de vanter contre le modèle anglo-saxon (voir surtout le chapitre 5 de la troisième partie, p. 224). La politique *républicaine* trouve ici son point d'ancrage le plus ferme : sur cette question précise, la communauté de pensée de Michelet et Leroux est entière. Ils divergent toutefois sur le problème des nations. Leroux a une vision européenne de la question sociale, dont il entrevoit la solution dans la libre association des peuples d'Europe, alors que pour Michelet, il faut « *maintenir le monde harmoniquement divisé* » (p. 219), distinguer l'union et l'unité (p. 220), garder à chaque peuple sa vocation

particulière. Leroux, à l'évidence, ne souscrirait pas à cette affirmation de Michelet : « *L'Allemagne et l'Angleterre, comme race, comme langue et comme instinct, sont étrangères à la grande tradition du monde, romano-chrétienne et démocratique* » (*Le Peuple*, p. 230). Michelet prend soin de préciser, certes, que ces deux pays prennent « quelque chose » de cette tradition, mais « indirectement », « gauchement » (*Ibid.*). Dans une perspective bien différente, la conclusion de *De l'Égalité* exalte, en des pages étonnantes, l'« *immense généralisation* » des temps modernes (p. 342), et l'homme nouveau, devenu « *partie du grand tout* » et prêt à se fondre dans le grand océan de l'humanité (*Ibid.*). Michelet ne partage pas cette vision de l'avenir possible de l'Europe et des nations. Il condamnera dans *Le Peuple* la « confusion », l'« aveugle mélange » (p. 223), qui sont le vœu secret de l'« *indifférente, dissolvante nature* » (p. 219). L'idéalisme des humanitaires peut donc conduire à une sorte de « naturalisation » du politique, à une confusion entre les ordres du réel. Le monisme philosophique qui le sous-tend peut d'autre part constituer une grave menace pour la liberté, menace par indifférenciation, si l'on veut, et d'autant plus dangereuse qu'elle avance masquée, sous le discours de la fraternité universelle. Cette critique n'est pas nouvelle. Dans une note de son *Introduction à l'Histoire universelle*, Michelet, dès 1830, s'en prend aux saint-simoniens, aux apôtres d'une « *pacification prochaine* », dont le but ultime est au fond de vouloir « *matérialiser l'esprit* » (*Œuvres complètes*, tome II, Flammarion, 1972, p. 259). Michelet remarquera aussi que, de toutes les nations d'Europe, la France est la moins faite pour ce « *panthéisme industriel* », contrairement à l'Allemagne, plus prompte à renoncer à la « personnalité ». Péguy, lorsqu'il rompra avec les socialistes officiels de son temps, le fera dans la plus pure tradition michelettiste, et il le fera entre autres sur la question nationale. Pour Péguy comme pour Michelet, le rôle de la nation est précisément de singulariser, de distinguer, de « circonscrire ». La différenciation de l'espace politique est la condition ontologique même de l'altérité : il n'y a de fraternité qu'à deux, ou à plusieurs, dans la conjugaison des différences harmoniques. La vie des peuples et des nations, en ce sens, présente de

frappantes analogies avec les existences individuelles : elle s'épanouit en une sorte de croissance en hauteur, bien loin d'aspirer à se fondre, comme un fleuve fatigué, dans le même océan (*De l'Égalité*, p. 343). Cette différence de tonalité, entre les œuvres de Leroux et de Michelet ne sera, me semble-t-il, jamais surmontée. Elle marque entre les deux penseurs une très sensible divergence que l'on retrouve jusque dans les débats d'idées les plus contemporains.

Université Paul-Valéry, Montpellier III

Politique, social et religieux chez George Sand : « l'autre tradition » (1844-1848)

Gérard CHALAYE

« La *Déclaration des droits*, monument immortel de science politique, si l'on considère les difficultés de l'œuvre et sa date, n'a qu'une faible valeur relative, si on y cherche la solution du problème social dont la tentative a produit la Révolution. »

George Sand, *La Politique et le socialisme*¹ (1844)

Dans *L'Éclaireur de l'Indre* du 15 au 29 novembre 1844, George Sand a publié son premier article se présentant comme une réflexion essentiellement et directement politique² sur les relations entre *La Politique et le socialisme*. Il s'agit d'« une série de pauvres réflexions qui me sont venues il y a quelque temps, après avoir causé avec un homme

1 George Sand, *La Politique et le socialisme*, in *Politique et polémiques (1843-1850)*, présenté par Michelle Perrot, collection Acteurs de l'histoire, Imprimerie nationale éditions, Paris, 1997, p. 172

2 Et non pas insérée dans un cadre fictif, romanesque, épistolaire...

politique, M. Garnier-Pagès »³ avait-elle déclaré à l'époque. Ces « pauvres réflexions » politiques, sociales et religieuses, considérées comme la vulgarisation de la pensée de son maître Pierre Leroux, antérieures aux événements de 48, 51, 70..., à l'influence du marxisme et à tous les séismes du XX^e siècle, ont rarement été prises au sérieux et sont, à vrai dire, aujourd'hui, à peu près complètement oubliées.

  une date où l'interrogation politique est réévaluée, après avoir longtemps été occultée par l'économique et le social, la relecture de ces notes nous laisse, pourtant, un étrange sentiment d'actualité brûlante tant, nous semble-t-il, les problèmes posés par l'auteur sont, aujourd'hui, les nôtres. Placée à une époque charnière de la problématique politique et sociale (1844), durant ces quatre années qui ont forgé la conscience politique moderne, George Sand s'interroge sur un certain nombre de questions cruciales déjà posées par Hobbes ou par Rousseau et qui sont au centre des œuvres de Marx, Tocqueville, Carl Schmitt, Julien Freund, Hannah Arendt, François Furet, Claude Lefort, Régis Debray... C'est cette modernité que nous voudrions mettre ici en valeur à travers l'état de la question entre 1844 et 1848 et ses prolongements actuels.

I. Politique

L'auteur cherche d'abord à définir « la politique » ce qui s'avère d'autant plus complexe qu'elle ne la distingue pas « du politique » (le « mot politique ») : « Si vous ouvrez le dictionnaire de Boiste, vous trouverez au mot *Politique* vingt acceptions différentes. Les auteurs cités ne sont nullement d'accord. Selon les uns, c'est l'art de tromper les hommes ; selon les autres, c'est l'art de les rendre heureux »⁴, écrite en évoquant réciproquement La Boétie, Machiavel, Hobbes, Platon, More, Campanella, Rousseau et bien sûr son maître Leroux.

3 Cité par Michelle Perrot, in George Sand, *Politique et polémiques* (1843-1850), présenté par Michelle Perrot, collection Acteurs de l'histoire, Imprimerie nationale  ditions, Paris, 1997, p. 163.

4 George Sand, *La Politique et le socialisme*, p. 164.

Elle cite un certain nombre de théoriciens parmi les plus connus depuis le XVII^e siècle : « Dumarsais veut que ce soit par l'expérience, Locke veut que ce soit par le bon sens qu'on les gouverne. Mably proclame que la politique, c'est la morale des nations entre elles ; Vauvengues établit que ce sont leurs intérêts réciproques. »⁵.

Le plus intéressant est que George Sand, prenant un point de vue pragmatique et semblant séparer complètement cette notion de toute valeur morale, en conclut « que ce mot, par lui-même, n'exprime qu'un acte de la volonté humaine et *n'implique pas l'idée du bien ou du mal*. Sa véritable et antique signification, *art de gouverner*, réduit la politique à un fait assez brutal. L'esclavage antique, les tortures de l'Inquisition, l'exil en Sibérie, le knout, la traite des noirs, le mont Saint-Michel, ont fait et font encore partie de l'art de gouverner les hommes »⁶. L'auteur va encore plus loin malgré la confusion qui règne entre faits sociaux et politiques : la politique n'est plus, chez elle, que l'expression d'un rapport de forces qui nous situe dans la tradition de Hobbes et de Machiavel. Dès l'origine, ce domaine est entaché de violence, de ruse, de commandement hiérarchique, de tyrannie, de despotisme, d'injustice et d'inégalité, même, nous semble-t-il, en ce qui concerne les hommes politiques républicains car, écrit-elle, « j'aurais voulu que, dans un temps où l'art de gouverner est basé sur des doctrines repoussantes, ceux qui ne gouvernent pas eussent pu inventer par leur action un doux nom et qui donnât de meilleures garanties pour l'avenir »⁷.

L'essence du politique serait donc fondée par la violence originelle et c'est le mot même qu'il faudrait changer pour désigner l'art de gouverner sans injustice. Changer le mot ne serait d'ailleurs pas changer la chose puisque « les politiques (*y compris républicains*) s'attachent spécialement au fait de la lutte, sans s'inquiéter suffisamment du but qu'ils veulent atteindre »⁸. Ce faisant, George Sand réintroduit

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*, p. 165.

7 *Ibid.*, p. 165.

8 George Sand, *La Politique et le socialisme*, p. 164.

subrepticement dans son discours le jugement moral qu'elle prétendait éliminer : le politique est, malgré tout, connoté négativement bien loin de toute conception réaliste dans la lignée de Machiavel et de Hobbes.

Julien Freund, au contraire, écrira, de manière complètement détachée, que « toute politique implique nécessairement un commandement et une obéissance. Une pareille proposition risque, sans doute, de choquer tous ceux qui rêvent de la politique idéale, du gouvernement le meilleur et de la société la plus juste et la plus harmonieuse. C'est avec horreur qu'ils repousseront l'idée que l'inimitié est un pré-supposé du politique »⁹.

George Sand semble également percevoir que cette réalité se situerait, *par essence*, au-delà « du bien et du mal » et serait « une simple croyance que nous aurions héritée des Grecs aux yeux desquels l'activité politique constituerait l'activité suprême. En effet, la politique vise l'homme globalement puisqu'elle possède la prérogative exceptionnelle de la violence physique légitime. Elle détient le droit de vie et de mort »¹⁰. Ces constatations avaient d'ailleurs déjà été faites par Carl Schmitt pour qui le politique est avant tout puissance car « il est impossible d'exprimer une volonté réellement politique si d'avance on renonce à utiliser les moyens normaux de la politique, à savoir la puissance, la contrainte et, dans les cas exceptionnels, la violence »¹¹. Mais contrairement à ce que Schmitt exposera, ce que Sand passe sous silence, c'est qu'il ne peut y avoir « puissance » que s'il y a protection et que celui qui accepte la « puissance » n'aurait pas le droit de refuser l'obéissance. La violence peut être la conséquence légale de ce pré-supposé puisque « le fait est que, dès qu'une situation culmine dans un conflit extrême, l'opposition entre ami et ennemi apparaît immédiatement et même les autres formes d'opposition acceptent sa loi.

9 Julien Freund, *L'Essence du politique*, thèse pour le Doctorat ès Lettres, Université de Paris, Faculté des lettres et sciences humaines, éditions Sirey, Paris, 1965, p. 1.

10 *Ibid.*, p. 19.

11 Julien Freund, préface à Carl Schmitt, *La Notion de politique*, collection *liberté de l'esprit*, Calmann-Lévy, Paris, 1972, p. 14.

Somme toute, le critère du politique, c'est la possibilité pour une opposition quelconque d'évoluer vers un conflit extrême mettant aux prises des ennemis »¹².

Il s'agit bien là, malgré tout, d'une conception « pessimiste » du politique (réalisme pascalien ?) car « le pessimisme de théoriciens de la politique tels que Machiavel, Hobbes et souvent aussi Fichte se réduit au vrai à postuler la réalité ou la possibilité effective d'une discrimination ami-ennemi »¹³. Le théoricien le plus lucide de ce point de vue est bien Hobbes car « ces conclusions simples d'une réflexion politique sont chez Hobbes plus nettes que chez tous les autres et sans nulle concession, et il n'a cessé de souligner que le règne du droit n'est jamais que le règne de ceux qui établissent et qui appliquent les normes du droit, que le règne d'un ordre supérieur est vaine phraséologie s'il ne signifie pas, au niveau du politique, que certains hommes, au nom de cet ordre supérieur, prétendent dominer d'autres hommes d'un ordre inférieur »¹⁴.

Au-delà de Hobbes, George Sand aurait pu être, d'une certaine façon, d'accord avec Marx : la présence de républicains dans les structures politiques de l'État (superstructures) ne suffit pas à changer les structures sociales. Son maître Leroux ne pensait-il pas que sans solidarité sociale, c'est l'individualisme et donc le droit du plus fort qui l'emportent ? L'écrivain déclare à propos des hommes politiques qu'elle connaît qu'« il leur semble qu'en conquérant et en faisant conquérir à un plus grand nombre d'individus des droits de citoyen, en donnant de l'extension au vote électoral, en appelant les masses peu à peu et régulièrement à se gouverner, ils auront fait tout ce qui est permis au courage, au talent, au patriotisme d'accomplir dans le temps où nous vivons »¹⁵. C'est d'ailleurs, selon Leroux, le nœud gordien de la Révolution Française, que sans fraternité et solidarité,

12 *Ibid.*, p. 23.

13 Carl Schmitt, *La Notion de politique*, collection *liberté de l'esprit*, Calmann-Lévy, Paris, 1972, p. 111.

14 *Ibid.*, p. 114.

15 George Sand, *La Politique et le socialisme*, p. 166.

les droits et libertés politiques individualistes conquises en 89 plongent les citoyens dans l'inégalité et détruisent finalement la citoyenneté en réduisant la société en poussière.

La dimension sociale manque à ces républicains qui « ne se préoccupent pas assez de l'état moral et intellectuel de ces masses qu'ils veulent affranchir ; ils songent à les faire agir plutôt qu'à les éclairer. Ils pensent que l'intelligence, la moralité, le dévouement viendront tout d'un coup, illuminer les consciences, le jour où l'exercice de leur droit relèvera les hommes à leurs propres yeux ! »¹⁶. C'est l'idéologie du « coup de force » de Blanqui et Barbès ou celle du « contrôle de l'appareil d'État » car « en d'autres termes, les politiques comptent sur un miracle sans savoir et sans même se demander quel sera ce miracle. Une foi généreuse mais aveugle les enivre. Hommes d'action, leur devise ingénue et brave est celle-ci : agissons toujours, nous verrons après »¹⁷. Reste que ces stratégies de prise de pouvoir politique, même guidées par les intentions les plus généreuses, ne changent rien à la situation sociale du peuple puisque « ce raisonnement, si c'en est un, cette ardeur héroïque mais dangereuse les ont conduits à fermer les yeux sur les besoins réels de l'humanité, sur la nécessité d'une doctrine sociale et d'une religion politique pour l'avenir »¹⁸.

II. Hobbes et Rousseau

La théorie du *Contrat social* de Rousseau comme fondation du social semble être, pour notre auteur, l'exacte antithèse de celle de la « puissance » chez Hobbes comme fondation du politique. Mais par un invisible glissement conceptuel du politique au social, Rousseau paraît réintroduire, pour Leroux et sa disciple, la possibilité de construire une société harmonieuse, juste et solidaire. Hobbes et Rousseau deviennent donc l'incarnation de deux conceptions opposées des liens qui existent entre les hommes.

16 *Ibid.*, p. 167.

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

La critique de Hobbes est radicale chez l'écrivain qui déclare que « les matérialistes comprennent singulièrement l'état de nature chez l'homme ; ils veulent que cet état soit le même chez l'homme et chez l'animal. Le loup dévore sa proie, disent-ils ; le vautour surprend et déchire le passereau ; partout le plus fort fait la loi au plus faible. Ils vont même jusqu'à nous assimiler aux choses inanimées. Ils disent que l'ouragan brise le chêne, que le flot ronge la base du rocher, et de là ils concluent que l'homme fort doit opprimer l'homme faible, que l'homme habile doit tromper l'homme simple, que cela a toujours été et sera toujours »¹⁹.

Sand refuse donc violemment « l'état de nature » de Hobbes et l'identification du biologique et du culturel car « disent-ils, l'état de la nature, c'est la force aveugle, c'est le hasard cruel, c'est la fatalité sourde et muette. L'égalité est un rêve contre lequel la nature proteste. Ils sont à plaindre ceux qui raisonnent ainsi, et qui ne sentent pas que l'homme est autre chose que matière. Une pareille doctrine permet tous les crimes, autorise toutes les tyrannies »²⁰. L'auteur semble ici, comme le fera Clastres, s'appuyer sur la culture pour combattre la nature mais son « état de nature » ressemble singulièrement à celui de Rousseau car dès que l'homme « rencontre son semblable, il s'associe à lui pour conjurer, par la réunion de leurs forces et de leurs intelligences, les forces ennemies de la nature, pour partager les fruits de cette association, et pour chercher le secret de Dieu et la loi de la nature. Voilà l'aurore des sociétés, et il ne peut y en avoir d'autre »²¹. De toute évidence, c'est Hobbes qui est ici rejeté : « Faire naître la première société d'un premier combat est un rêve sinistre qui ne répond pas à la nature de l'homme. Le combat, le partage, l'oppression, l'inégalité n'ont pu être que le résultat d'une première civilisation déjà

19 George Sand, *Socialisme*, in *Politique et polémiques* (1843-1850), présenté par Michelle Perrot, collection Acteurs de l'histoire, Imprimerie nationale éditions, Paris, 1997, p. 312.

20 *Ibid.*

21 *Ibid.*, p. 313.

assez avancée pour être corrompue. L'homme primitif eût péri, s'il eût commencé par tuer celui-là qui, seul, pouvait lui conserver la vie »²².

Mais si l'influence de Rousseau est déterminante, Sand ne se prive pas également de faire la critique de ce maître. Elle ne croit pas du tout à « l'état de nature ». Les hommes sont des animaux sociaux et politiques *par essence* mais « la philosophie du XVIII^e siècle, admirable sous tant de rapports, incomplète et superficielle à tant d'autres égards, procédait du préjugé d'un état de nature. Les utopies de Jean-Jacques Rousseau sur cet état de bonheur et d'innocence, ses aspirations romanesques vers la forêt primitive, avaient pénétré beaucoup d'esprits. Les âmes sensibles, comme on disait alors, détournaient comme lui leurs regards de cette société infâme où elles vivaient pour se forger un idéal de félicité à jamais perdue, à jamais regrettable »²³. Ce n'est donc pas seulement « l'état de nature » de Hobbes qui est rejeté mais aussi celui de Rousseau puisque « l'homme n'a pas été créé, dans les fins divines, pour vivre seul, encore moins pour vivre en lutte avec ses semblables. Le temps où il a pu exister sans notion d'association n'a dû être qu'un âge d'enfance et de nullité, où l'on peut dire que la création de son être n'était pas achevée, et qu'il ne différait des animaux que par le germe de perfectibilité caché et endormi dans son sein »²⁴.

L'état de nature n'est donc que l'état biologique car « il n'y a point eu d'âge d'or dans la forêt primitive de Rousseau, si l'homme n'y vivait pas dans une solidarité complète avec ses frères. L'homme n'est ni bon ni méchant dans les conditions de l'isolement, il n'existe pas à l'état d'homme. Si le premier contact avec ses semblables a créé la lutte, elle lui a du moins enseigné la notion du bien et du mal. L'état de nature, tel qu'on l'entendait au XVIII^e siècle, est donc un état de barbarie, et, dans cette condition, l'homme n'a ni droits ni devoirs »²⁵. L'homme est ou bien un animal (« *lupus* ») ou bien un sujet culturel et

22 *Ibid.*

23 George Sand, *La Politique et le socialisme*, p. 174.

24 *Ibid.*, p. 176.

25 *Ibid.*

dans les deux cas, il n'y a pas de place pour l'état de nature puisque « dans l'état de nature, l'homme, si on le suppose jeté seul et vagabond sur la terre, est encore un homme »²⁶. Pour être juste, il faut dire que Hobbes et Rousseau n'ont pas cru au pacte social sinon de manière symbolique ou métaphorique²⁷. Il faut aussi préciser que, contrairement à ce qu'on croit le plus souvent, Rousseau ne prétend pas fonder le politique mais la société²⁸.

Cette inexistence de l'état de nature sera confirmée par Freund pour qui il n'y a pas la nature avant la culture, la société et la politique. En effet la société « existe et l'homme y vit de la même manière qu'il vit dans la nature et qu'il a une nature. Il est dans la nature de l'homme de vivre en société et de l'organiser politiquement. Il importe donc de donner la signification la plus pleine à la phrase d'Aristote : l'homme est un être politique, naturellement fait pour vivre en société »²⁹. Si l'homme est un animal naturellement social et politique, « nous pouvons dire qu'il n'a pas existé d'état social apolitique qui aurait précédé historiquement l'état politique ni non plus d'état asocial qui aurait précédé l'existence de l'homme en société. Autrement dit, il n'y a pas eu d'abord l'homme, puis la société, puis la politique, mais tout était donné en même temps et originairement »³⁰. Comme le dit Sand, dans l'état de nature, l'homme est déjà un homme complet : « l'homme était tout l'homme dès le départ »³¹ et « c'est en ce sens donc qu'il faut comprendre que l'homme est naturellement fait pour vivre en une société politique »³². En effet « les notions de paix, d'assistance mutuelle ou respectivement de guerre sont des

26 George Sand, *Socialisme*, in *Politique et polémiques (1843-1850)*, présenté par Michelle Perrot, collection Acteurs de l'histoire, Imprimerie nationale éditions, Paris, 1997, p. 312.

27 Julien Freund, *L'Essence du politique*, thèse pour le Doctorat ès Lettres, Université de Paris, Faculté des lettres et sciences humaines, éditions Sirey, Paris, 1965, p. 55

28 *Ibid.*, p. 56.

29 Julien Freund, *L'Essence du politique*, thèse pour le Doctorat ès Lettres, Université de Paris, Faculté des lettres et sciences humaines, éditions Sirey, Paris, 1965, p. 24.

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*, p. 25.

32 *Ibid.*

concepts à contenu social et politique, même lorsqu'on les utilise pour désigner un prétendu état présocial de l'homme »³³.

Finalement ce n'est pas dans « l'état de nature » que Sand et Leroux, fondent le social et le politique mais dans un point d'ancrage ontologique, providentiel, pour tout dire religieux : « L'égalité est donc une institution divine, antérieure à tous les contrats rédigés par les hommes. Il n'y a pas de contrats qui puissent lier les générations à un pacte antireligieux, antihumain. Le peuple est souverain, parce que tous les hommes ont un droit égal à la souveraineté, et tous les actes de cette souveraineté nouvellement reconnue et proclamée sont légitimes devant Dieu et devant les hommes, quand même ils ne datent que d'une heure »³⁴. Chez Sand, le social et le politique sont donc, avant tout, religieux.

III. « Critique de la raison politique »³⁵

Julien Freund s'élève, avec violence, contre l'idée que, face à un social autrefois harmonieux, le politique serait *par essence* une aliénation. Il reprend, pour le critiquer, le schéma selon lequel « la politique a fait irruption dans cette unité en la brisant, sous l'effet de l'aliénation économique et en devenant elle-même une aliénation »³⁶. Dans cette optique, le social serait une guérison, une réparation, une solution pour le politique car « précisément le socialisme est le remède qui permettra de dépolitiser la société en provoquant le dépérissement de l'État »³⁷.

Sur une position exactement inverse, George Sand, contre Hobbes et même Rousseau, rejetait, selon le schéma évoqué à l'instant, le politique au profit du social. Dans cette optique, le politique serait une

33 *Ibid.*, p. 29.

34 *Ibid.*, p. 316.

35 Régis Debray, *Critique de la raison politique*, Bibliothèque des idées, nrf, éditions Gallimard, Paris, 1981.

36 Julien Freund, *L'Essence du politique*, thèse pour le Doctorat ès Lettres, Université de Paris, Faculté des lettres et sciences humaines, éditions Sirey, Paris, 1965, p. 33.

37 *Ibid.*

réalité que l'on pourrait simplement constater sous la forme de rapports de force mais « dès que l'on oppose société et nature à la manière des théories du contrat, on est logiquement amené à faire du politique une altération ou une aliénation de la nature humaine. Par le passage de l'état de nature à l'état civil ou politique, l'homme serait devenu autre, il se serait, en quelque sorte, dénaturé suivant l'expression de Rousseau »³⁸. La politique serait ainsi le signe de la perversion, de la dégradation et de la déchéance de l'homme : « C'est une très vieille idée que de chercher l'origine du politique dans une dépravation ou une corruption de la nature humaine »³⁹ mais « toutefois, c'est Marx qui a élevé cette opinion à la dignité d'une doctrine philosophique, grâce à sa théorie de l'aliénation »⁴⁰.

Cette aliénation serait visible dans la dialectique inéluctable du commandement et de l'obéissance qui « divise d'une manière spécifique et absolue, du point de vue conceptuel, l'univers humain en deux catégories d'hommes : d'un côté ceux qui obéissent et de l'autre ceux qui commandent »⁴¹. Rappelons cependant que nous pourrions nous situer au-delà de la morale car « de la même manière que n'importe quelle action se laisse envisager comme moralement bonne ou mauvaise, n'importe quelle relation politique se laisse considérer sous l'angle du commandement et de l'obéissance »⁴². La « puissance » se présenterait seulement comme une force naturelle (corrompue ?) que la culture et l'histoire auraient pour tâche de contrôler.

Cette conception du politique pourrait être, d'ailleurs, simple constatation technique sans jugement de valeur « et si nous prenons la nature humaine, telle qu'elle est, pour élaborer la théorie du politique, il semble qu'il y ait peu de chances que dans un avenir indéterminé, on assistera à une disparition progressive du commandement au profit d'une sociabilité supérieure »⁴³ car « la violence est au cœur du

38 Julien Freund, *op. cit.*, p. 60.

39 *Ibid.*, p. 64.

40 *Ibid.*, p. 65.

41 *Ibid.*, p. 95.

42 *Ibid.*

43 *Ibid.*, p. 113.

politique et il semble exclu qu'il puisse se débarrasser, avec le temps, de ce *péché originel* »⁴⁴. L'ordre politique est donc hiérarchique par nature et cette nature ne peut être transformée par aucun changement de régime même révolutionnaire⁴⁵. Aucune illusion ne reste cependant possible car « s'il y a une essence qui a pour base la puissance, soit sous la forme de la force soit sous celle de la violence, c'est bien celle du politique »⁴⁶.

La Révolution Française est, selon Leroux et Sand, la victoire de la « raison politique » sur la scène publique sous la forme de la célèbre devise républicaine « Liberté, égalité, fraternité ». 89 et 93 introduiraient en deux étapes, la raison politique moderne dans l'histoire sous la forme de la violence. Mais tout le propos de l'auteur est d'en faire la critique et de montrer les insuffisances des hommes politiques républicains sur le plan de la justice *sociale* en 1844. En effet « dans leur impatience, ces derniers croient et affirment que trois mots immortels, consacrés par la Révolution et inaugurés comme frontispice à nos institutions, suffisent à tout expliquer, à tout résumer : Liberté, égalité, fraternité ! À quoi *les socialistes* répondent, non sans raison, que toute formule est vaine, tant sublime soit-elle, si elle n'est l'expression d'une doctrine établie, acceptée et pratiquée, au moins dans les mœurs de la nation. Or nous sommes encore si loin de l'acceptation et de la pratique de cette doctrine, la doctrine elle-même est si peu formulée, que l'on n'oserait en discuter l'esprit et les conséquences aujourd'hui, sans s'exposer à subir les rigueurs d'une loi qui interdit l'examen du mieux, et permet à peine la critique du mal »⁴⁷.

Le défaut de la violence politique est donc son inefficacité sociale comme le disent les socialistes aux républicains : « Vous comptez sur un miracle, le miracle ne se fera pas si vous ne le préparez, et vous n'y songez nullement. Le triomphe de la force, l'excitation de l'enthousiasme, de la bravoure et de la colère, les bonnes intentions, même

44 *Ibid.*, p. 189.

45 *Ibid.*, p. 277.

46 *Ibid.*, p. 303.

47 George Sand, *La Politique et le socialisme*, p. 168.

quand elles sont vagues et enveloppées de nuages, ne suffisent pas pour faire descendre du ciel la connaissance divine »⁴⁸. La violence politique produit même le contraire de l'effet recherché et se retourne contre ses intentions ainsi que l'histoire le prouve à plusieurs reprises. Sand s'exclame en s'adressant aux républicains : « La connaissance divine, c'est la révélation de cette doctrine de liberté, d'égalité et de fraternité que vous-mêmes ne sauriez formuler sans blesser des intérêts, sans froisser des libertés individuelles, et peut-être sans enfreindre des devoirs de fraternité humaine. Vous en avez pour exemple la miraculeuse révolution de juillet, faite par le peuple, et dont le peuple n'a pas su profiter »⁴⁹.

Les résultats sont catastrophiques et « le miracle de la force n'a pas produit le miracle de la lumière. Le problème social n'a pas été résolu. La bourgeoisie, triomphante par le peuple, n'a pas su appeler le peuple à jouir de la victoire. L'enivrement du succès et du pouvoir n'a pas fait jaillir des entrailles de la bourgeoisie cette vertu éclairée, cet amour de l'égalité, ce besoin d'institutions populaires que l'ébranlement d'une grande commotion politique doit produire selon vous »⁵⁰. Finalement, comme le dit George Sand, « le peuple n'est pas politique, voilà ce qu'il faut reconnaître, et ce dont il ne faut point s'étonner. L'éducation politique est le résultat de l'action politique. Cette action est si nouvelle chez le peuple, qu'il est impossible d'exiger de lui la prévoyance, le calcul, le jugement des hommes et des choses, en un mot toute cette science des faits qui constitue la *raison politique*. Le peuple tend au socialisme, dont le point de départ est le sentiment de son droit et de ses besoins »⁵¹. De là à dire que le peuple refuse la sphère du politique, il n'y a qu'un pas...

Ce refus est aussi celui de Sand : « La politique, proprement dite, je la déteste, écrit-elle à Hortense Allart ; et à Edmond Plauchut : Moi

48 *Ibid.*

49 *Ibid.*

50 *Ibid.*

51 George Sand, *À Propos de l'élection de Louis Bonaparte à la Présidence de la république*, in *Politique et polémiques (1843-1850)*, présenté par Michelle Perrot, collection Acteurs de l'histoire, Imprimerie nationale éditions, Paris, 1997, p. 562.

j'avoue que je déteste ce qu'on appelle aujourd'hui la politique, c'est-à-dire cet art maladroît, peu sincère et toujours déjoué dans ses calculs par la fatalité ou la providence, de substituer à la logique et à la vérité, des prévisions, des ressources, des transactions, la raison d'État des monarchies, en un mot. Lorsque la politique cesse d'être un combat pour le socialisme —autre nom pour la justice *sociale*—, lorsqu'elle n'est plus qu'expédients, qu'elle se réduit à cette politique proprement dite que Sand souligne dans ses lettres, alors mieux vaut faire autre chose. En 1848, elle écrit à Jérôme-Pierre Gilland, un de ces poètes ouvriers dont elle a tant soutenu l'effort : Vous savez que je n'ai pas de passions politiques dans le sens étroit du terme »⁵².

L'idée prônée par Hobbes, selon laquelle le contrat social et politique serait construit sur la violence naturelle et serait donc une tentative de la dépasser, est violemment critiquée par Sand qui n'y voit que son remplacement par la violence du Léviathan. Pierre Clastres va encore plus loin sur ce plan en affirmant qu'il n'y a pas de saut culturel dans le pouvoir politique coercitif et que ce dernier est du biologique et donc de la nature transportés dans le domaine de la culture et de l'histoire. Le refus du pouvoir chez certains « primitifs » serait donc résistance de la culture contre la nature ! et « pour le dire en d'autres termes, c'est la culture elle-même, comme différence majeure de la nature, qui s'investit totalement dans le refus de ce pouvoir. Et n'est-ce point précisément dans son rapport à la nature que la culture manifeste un désaveu d'une égale profondeur ? Cette identité dans le refus nous mène à découvrir, dans ces sociétés, une identification du pouvoir et de la nature »⁵³.

Le pouvoir politique que critique George Sand serait donc le résultat d'une véritable catastrophe anthropologique : « La marque primordiale de cette division, son lieu privilégié de déploiement, c'est le fait

52 Michelle Perrot, présentation de George Sand, *Politique et polémiques (1843-1850)*, présenté par Michelle Perrot, collection Acteurs de l'histoire, Imprimerie nationale éditions, Paris, 1997, p. 44.

53 Pierre Clastres, *La Société contre l'État*, Collection critique, les éditions de minuit, Paris, 1974, p. 40.

massif, irréductible, peut-être irréversible, d'un pouvoir détaché de la société globale en ce que quelques membres seulement le détiennent, d'un pouvoir qui, séparé de la société, s'exerce sur elle et, au besoin, contre elle »⁵⁴. Ainsi « la société primitive sait, par nature, que la violence est l'essence du pouvoir »⁵⁵. Reste, bien sûr, la grande énigme : « Qu'est-ce qui a fait que l'État a cessé d'être impossible ? »⁵⁶. Telle est l'antique question posée déjà par La Boétie : le refus du pouvoir ne serait-il pas le refus de l'un ? En effet, écrit Clastres, « nous croyons pouvoir déceler, sous l'équation métaphysique qui égale le mal à l'Un, une autre équation plus secrète, et d'ordre politique, qui dit que l'Un, c'est l'État. Le prophétisme Tupi-Guarani, c'est la tentative héroïque d'une société primitive pour abolir le malheur dans le refus radical de l'Un comme essence universelle de l'État »⁵⁷. Clastres peut donc conclure que « l'histoire des peuples sans histoire, c'est l'histoire de leur lutte contre l'État »⁵⁸.

IV. Les droits et les devoirs du citoyen

La séparation entre politiques et socialistes provient, selon Leroux et Sand, du foyer obscur de la Révolution Française car « vers la fin de la monarchie du siècle dernier, on les vit s'agiter dans le sein de l'assemblée constituante. Leurs débats ne furent pas troublés d'abord par l'amertume et l'ironie ; mais nous allons montrer comme quoi ils ne purent s'entendre sur le fond des idées »⁵⁹. Tout le débat se situe autour de la *déclaration des droits de l'homme* et « il y a un grand enseignement à tirer de ces discussions qui précédèrent la fameuse *déclaration des droits de l'homme*, sur laquelle sont fondées encore les plus importantes de nos institutions »⁶⁰. Dans l'article de Sand, on retrouve

54 *Ibid.*, p. 134.

55 *Ibid.*, p. 136.

56 *Ibid.*, p. 175.

57 *Ibid.*, p. 185.

58 *Ibid.*, p. 186.

59 George Sand, *La Politique et le socialisme*, p. 171.

60 *Ibid.*, p. 171.

« sa critique de l'universalisme abstrait de la *déclaration des droits de l'homme*, saluée néanmoins comme un monument immortel de science politique, celle de l'individualisme, l'erreur du siècle, la nécessité de la solidarité qui doit corriger la barbarie de l'état de nature »⁶¹.

L'abandon du social par le politique aurait été accompli par l'Assemblée Constituante pendant la Révolution Française. L'assemblée aurait, en fait, sacrifié l'égalité, le social et donc la fraternité au profit de la liberté politique et finalement de l'individualisme bourgeois mis en valeur par Tocqueville. En effet « l'assemblée recula effrayée devant une tâche qu'elle avait cru facile au début, alors que ses politiques disaient comme ceux d'aujourd'hui : rien de plus simple que de réduire la doctrine sociale à un petit nombre de principes »⁶². Le résultat de cet échec fut donc la proclamation abstraite et bourgeoise *des droits de l'homme*. Comme le dit Sand, « nous avons essayé d'expliquer comment et pourquoi les politiques et les socialistes de cette Assemblée Constituante, qui nous a transmis l'esprit et presque la lettre de ses institutions, n'aboutirent qu'à une sorte de compromis mensonger où tous les droits furent attribués, par le fait, à une classe de citoyens, tandis que tous les devoirs furent imposés aux masses qui forment la nation »⁶³.

C'est ainsi que « ces diverses opinions transigèrent pour formuler l'étrange paradoxe d'un droit de nature proclamé, mais aussitôt restreint par l'énonciation d'un devoir social opposé directement au droit naturel. Ceux qui résumaient cavalièrement le droit et le devoir de l'homme par l'instinct de la conservation de son être, mettaient cependant la bride et le veto à chaque instinct conservateur de l'être, en aidant avec habileté à consacrer l'esclavage et la misère de ce peuple qu'on prétendait affranchir »⁶⁴. Les *droits de l'homme* ne seraient que le droit formel des riches et des pauvres de rester ce qu'ils sont, sans

61 Michelle Perrot, présentation de George Sand, *La Politique et le socialisme* in *Politique et polémiques* (1843-1850), collection Acteurs de l'histoire, Imprimerie nationale éditions, Paris, 1997, p. 163.

62 George Sand, *La Politique et le socialisme*, p. 173.

63 *Ibid.*, p. 177.

64 *Ibid.*, p. 175.

nulle solidarité, et le devoir ne serait ici que la limitation d'un droit : « Il résulta de cette fausse doctrine de l'individualisme, que la déclaration porta uniquement sur les droits de ceux qui possèdent et sur les devoirs de ceux qui ne possèdent pas »⁶⁵.

L'auteur tente d'expliquer l'échec des députés de l'Assemblée Constituante en déclarant qu'« ils réussirent à fonder le droit du tiers état à exercer le pouvoir ; mais quant à fonder le droit humain dans la société, ils écrivirent sur le sable »⁶⁶. La constitution politique ne servirait qu'à masquer l'injustice sociale puisqu'« ils élevèrent leur ordre au rang de caste privilégiée ; mais les droits de tous ils ne purent les établir, ils ne les connurent pas. C'est qu'ils partaient, ainsi que nous l'avons dit, d'une idée fausse. Partisans de la priorité des devoirs partisans de la priorité des droits, tous étaient imbus de l'erreur du siècle, l'individualisme »⁶⁷. La priorité apparente des droits sur les devoirs provient d'ailleurs, selon Sand, du mythe rousseauiste de l'innocence naturelle puisque « la philosophie du XVIII^e siècle procédait du préjugé d'un état de nature, où l'homme ne vivant point en société n'aurait eu que des droits et point de devoirs. Ceux-là regardaient la société comme un mal, et contraints de la subir, ils disaient : l'homme isolé est naturellement bon. Il a tous les droits et ne peut en abuser »⁶⁸. Mais face à l'individualisme, seul le devoir de solidarité aurait pu donner leur efficacité aux *droits de l'homme*.

Ce devoir de solidarité aurait constitué une véritable « praxis » mais « en vain les métaphysiciens et les esprits religieux de l'assemblée voulaient-ils éclairer la discussion en plaçant les devoirs au-dessus des droits, même en proclamant cette vérité incontestable que tout droit est le résultat d'un devoir. Ils en concluaient que la *déclaration des devoirs* devait précéder celle des droits. C'était toute une religion à faire, toute une doctrine à formuler »⁶⁹. Sand réclame

65 *Ibid.*

66 *Ibid.*, p. 173.

67 *Ibid.*

68 *Ibid.*, p. 174.

69 *Ibid.*, p. 173.

d'ailleurs une nouvelle *déclaration des droits de l'homme* appropriée aux besoins de l'époque. D'où la question cruciale de Claude Lefort : « Les *droits de l'homme* n'ont-ils servi qu'à déguiser les rapports qui s'étaient établis dans la société bourgeoise, ou bien ont-ils rendu possible, voire suscité des revendications, des luttes qui ont contribué à l'essor de la démocratie ? »⁷⁰. La solution serait, pour Sand, un équilibre parfait entre droits et devoirs : « En admettant que l'homme est solidaire de l'homme, on ne peut plus avoir d'autre pensée que celle de détruire l'horrible inégalité du fait social ; et dès lors les droits et les devoirs sont identiques. La déclaration des uns ne doit suivre ni précéder celle des autres »⁷¹.

Les *droits de l'homme* seraient formels et inefficaces car ils serviraient seulement à recouvrir et à justifier l'individualisme qui domine la société depuis la Révolution Française selon Leroux ou Tocqueville. Comme le dit Sand, « il résulta de cette fausse doctrine de l'individualisme, que la *déclaration* porta uniquement sur les droits de ceux qui possèdent et sur les devoirs de ceux qui ne possèdent pas »⁷². Seule la solidarité sociale, pour ne pas dire le socialisme, peut corriger la barbarie de l'état de nature car « la grande erreur qui présida à la formulation des *droits de l'homme* ne porta pas seulement, comme l'ont pensé des esprits éminents, sur une mauvaise et fausse distinction des droits et des devoirs, mais sur l'absence totale de la notion de solidarité entre les hommes »⁷³.

Or c'est la fraternité qui a été laissée de côté par la Constituante puisque « Les ecclésiastiques les plus éclairés et les plus vertueux, comme les métaphysiciens les plus abstraits, comme les disciples de Jean-Jacques, de Montesquieu et de Voltaire, comme les athées enfin, car il y en avait aussi dans l'assemblée, avaient perdu le sens de cette notion de solidarité que la philosophie chrétienne avait admirable-

70 Claude Lefort, *Essais sur le politique (XIX^e-XX^e siècles)*, collection Esprit, Seuil, Paris, 1986, p. 32.

71 George Sand, *La Politique et le socialisme*, p. 176.

72 George Sand, *La Politique et le socialisme*, p. 175.

73 *Ibid.*, p. 172.

ment présentée jadis sous le nom de solidarité. La Révolution adopta donc ce mot de fraternité sans le comprendre »⁷⁴. Encore une fois, la solidarité réelle, seule, peut donner un sens concret à la politique et aux *droits de l'homme* car « si les esprits eussent été imbus de cette vérité que l'homme est né solidaire de l'humanité tout entière, ils eussent été préparés à concevoir et à formuler le plan d'une société plus juste et plus humaine ; la solution du problème de l'égalité ne fût pas restée à l'état d'énigme »⁷⁵.

V. Social et socialisme

Suivant les nécessités de sa démonstration, l'auteur essaye de démarquer la définition du *socialisme* de celle de la *politique*. Elle écrit : « Quant au mot socialisme, il est de fabrique nouvelle, et nous ne le trouvons pas dans nos dictionnaires classiques (1844). Quel est son véritable sens ? Est-ce l'art de fonder les sociétés, ou la science des doctrines sur lesquelles les sociétés s'établissent ? Dans le premier cas, c'est la même chose que la politique ; dans le second, le mot *socialisme* peut impliquer l'idée d'admiration ou de mépris tout aussi bien que celui de *politique* »⁷⁶. Selon la deuxième définition, le point de vue de George Sand sur le *socialisme* est donc beaucoup plus positif que celui qu'elle a sur la *politique* car, dit-elle, « les socialistes s'attachent spécialement à l'idée abstraite de la justice et de la vérité, sans s'occuper suffisamment, peut-être, de la lutte actuelle, qu'il ne faudrait sans doute pas abandonner. Il leur semble que faire conquérir des droits aux masses n'est pas le plus pressé, mais qu'il s'agirait, avant tout, d'éclairer ces masses sur leurs devoirs. Travail plus complexe, plus profond et plus difficile que ne le pensent les politiques »⁷⁷. De l'abstraction des *Droits de l'homme* nous passons aux *devoirs* des masses, c'est-à-dire à une véritable « praxis » sociale au sens marxiste du terme.

74 *Ibid.*, p. 173.

75 *Ibid.*, p. 175.

76 George Sand, *La Politique et le socialisme*, p. 165.

77 *Ibid.*, p. 167.

L'apport du socialisme est, en effet, la prise en compte de l'autonomie du domaine social dans lequel il faut agir pour créer enfin la justice et la solidarité. L'écrivain s'exclame que le miracle de l'égalité ne se fera pas sans cela en ajoutant : « Le miracle ne se ferait pas davantage, si d'avance le pouvoir et la nation ne sont préparés à reconnaître ce qui est la base de la religion sociale. Faut-il vous montrer combien nous en sommes loin ? »⁷⁸. Car tel est bien le problème de l'égalité théorique sans solidarité et Sand fait la critique des libertés formelles au sens marxiste du terme : « Faut-il vous montrer le peuple disant au pouvoir : Du travail ou la mort ! et le pouvoir répondant qu'il n'assure du travail à personne ? La bourgeoisie accaparant avec fureur la richesse, ruinant la nation par le monopole des capitaux et des grandes industries ? La petite propriété se dévorant elle-même par le morcellement, la concurrence et l'individualisme ? Le prolétariat succombant sous l'excès du travail, la chert  des denrées de consommation et l'insuffisance des salaires ? La mendicité, devenue une plaie publique, réprimée et non assistée ? »⁷⁹. Sous les *droits de l'homme*, il n'y a que des rapports d'exploitation.

Leroux et Sand pensent que la seule manière de détruire cette barbarie est la solidarité sociale car « en admettant que l'homme est solidaire de l'homme (*contrairement à ce que dit Hobbes*), on ne peut plus avoir d'autre pensée que celle de détruire *l'horrible inégalité du fait social* ; et d s lors les droits et les devoirs sont identiques. La déclaration des uns ne doit ni suivre ni précéder celle des autres »⁸⁰.   travers une praxis sociale, les *droits de l'homme* deviennent des droits réels et d s lors droits et devoirs se superposent puisque « donner et recevoir, jouir et travailler, produire et consommer, servir et commander, demander et accorder, aimer et être aimé, respecter et inspirer le respect, sont des actes simultanés de la vie individuelle et générale qui n'admettent ni division ni distinction dans la formule m taphy-

78 *Ibid.*, p. 168.

79 *Ibid.*

80 *Ibid.*, p. 176.

sique »⁸¹. L'auteur prône donc une revalorisation du social par rapport au politique en s'écriant : « Que les politiques ne disent donc plus que la philosophie, ou ce qu'ils appellent socialisme est une pierre d'achoppement pour les paresseux et les timides. Nos pères ne repoussaient pas la recherche d'une vérité sociale ; ils ne l'ont pas trouvée ; mais pour l'avoir seulement désirée, ils ont eu au moins la grandeur et la force »⁸².

Il s'agit là de la solution qui tend à opposer radicalement société et politique « au nom d'un système qui en principe, serait appelé un jour à dépouiller la société de la perversité politique »⁸³. Mais Sand ne fait ici que constater simplement un phénomène de son époque car, comme le fait remarquer Paule Petitier, au XIX^e siècle, « la réflexion sur les attributions de la politique va jusqu'à la remise en cause de sa primauté dans l'organisation des affaires humaines. L'idée que le social la domine et la détermine est, en effet, présente chez de nombreux penseurs. Une partie des socialistes se détourne donc des questions politiques, préférant se concentrer sur la résolution des problèmes sociaux. Pour Saint-Simon, une société rationnellement organisée ignorerait la politique. Celle-ci n'est nécessaire que lorsqu'il faut maintenir par la contrainte un état social injuste et artificiel »⁸⁴.

C'est donc bien autour des années 1840 que « commence à s'imposer l'idée que les questions essentielles ne sont plus politiques, mais sociales. La révolution de 1789 a accompli une transformation politique qui est globalement entrée dans les mœurs, l'histoire attend désormais une transformation sociale. Le débat politique n'est que superficiel, il oppose des partis qui se disputent le pouvoir, mais qui représentent tous la même classe, il habille des conflits d'intérêts entre différents groupes de cette classe, il occulte peut-être même les problèmes sociaux auxquels il ne veut pas apporter de réponse. Les

81 *Ibid.*

82 *Ibid.*, p. 177.

83 Julien Freund, *op. cit.*, p. 9.

84 Paule Petitier, *Littérature et idées politiques au XIX^e siècle 1800-1870*, Nathan, Paris, 1996, p. 12.

énergies, détournées de ce faux débat politique, doivent donc se réinvestir dans la « question sociale » (expression qui devient alors omniprésente). Des romanciers convertis au socialisme préconisent ce nécessaire changement de point de vue »⁸⁵. Ainsi « dans cette perspective, la littérature devient le lieu même du politique, le seul espace où s'élabore une politique authentique, qui met au premier plan le règlement des problèmes sociaux, la réorganisation de la société »⁸⁶.

VI. « Critique de la raison sociale »

Si en 1844, Sand constate avec une acuité, qui vaut bien celle de Marx, la montée du social par rapport au politique, à peu près un siècle plus tard et à la sortie des expériences totalitaires, Hannah Arendt, reprenant appui sur Aristote et la pensée grecque, ne fera que lui donner raison mais pour déplorer le fait. Elle écrit que « le domaine du social, après des siècles d'évolution est enfin arrivé au point de recouvrir et de régir uniformément tous les membres d'une société donnée. Mais en toutes circonstances la société égalise : la victoire de l'égalité dans le monde moderne n'est que la reconnaissance juridique et politique du fait que la société a conquis le domaine public, et que les distinctions, les différences sont devenues affaires privées propres à l'individu »⁸⁷.

Là où Leroux et sa disciple espéraient la victoire de l'égalité dans la solidarité et la liberté, Arendt, tout comme Tocqueville, ne voit plus que victoire de l'égalité dans l'individualisme ou le totalitarisme. En effet « c'est le même conformisme, supposant que les hommes n'agissent pas les uns avec les autres mais qu'ils ont entre eux un certain comportement, que l'on trouve à la base de la science moderne de l'économie, née en même temps que la société et devenue avec son

85 *Ibid.*, p. 39.

86 *Ibid.*, p. 40.

87 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Agora Pocket, Calmann-Lévy, Paris, 1961, p. 80.

outil principal, la statistique, la science sociale par excellence »⁸⁸. L'autonomie du social par rapport au politique, catastrophe anthropologique moderne, est donc, pour Arendt à l'origine de « l'horreur économique » car « l'économie ne put prendre un caractère scientifique que lorsque les hommes furent devenus des êtres sociaux et suivirent unanimement certaines normes de comportement, ceux qui échappaient à la règle pouvant passer pour asociaux ou pour anormaux »⁸⁹. Tel est l'horizon que, à la différence de Tocqueville et d'Arendt, Sand n'envisageait pas encore puisque « l'avènement des sciences du comportement signale clairement le dernier stade de cette évolution, quand la société de masse a dévoré toutes les couches de la nation et que le comportement social est devenu la norme de tous les domaines de l'existence. Depuis l'épanouissement de la société, depuis l'admission de l'économie familiale et des activités ménagères dans le domaine public, une tendance irrésistible à tout envahir, à dévorer les sphères anciennes du politique et du privé comme la plus récente, celle de l'intimité, a été l'une des caractéristiques dominantes de ce nouveau domaine »⁹⁰. Contrairement à ce que pensait Sand, loin d'être une libération, l'envahissement du domaine social ne serait que la marque d'un nouvel esclavage et « cette croissance constante, dont on peut observer l'accélération non moins constante sur trois siècles au moins, tire son énergie du fait que, par la société, c'est le processus vital lui-même qui, sous une forme ou sous une autre, a pénétré le domaine public »⁹¹. Prenant le contre-pied de Sand, Arendt déclare que « ce que nous avons appelé l'avènement du social coïncida historiquement avec la transformation en intérêt public de ce qui était autrefois une affaire individuelle concernant la propriété privée »⁹².

Freund va dans le même sens en indiquant que contrairement à l'économique et au politique, le social n'est pas une essence : « *La*

88 *Ibid.*

89 *Ibid.*

90 *Ibid.*, p. 85.

91 *Ibid.*

92 *Ibid.*, p. 109.

dialectique entre le politique et l'économique par exemple donne naissance à ce que l'on est convenu d'appeler la question sociale. Celle-ci parce qu'elle a sa source dans la dialectique entre deux essences n'est donc pas elle-même une essence. Autrement dit, la question sociale prend un autre aspect selon les rapports que l'on établit entre politique et économie, étant bien entendu que, pour prendre l'exemple de doctrines actuelles, le libéralisme et le socialisme ne sont pas des doctrines économiques mais des doctrines sociales qui essaient également, de manière différente, d'accommoder politique et économie. Plus exactement ce sont deux méthodes qui essaient de régler les rapports de l'économie et du politique en fonction de la même doctrine économique, à savoir le capitalisme »⁹³.

Il faut dire que Sand, elle-même, reconnaît que, comme la politique, le socialisme s'est, jusqu'à ce jour (1844), soldé par un échec. Elle écrit : « Les socialistes avaient malheureusement raison, mais leur voix n'ayant pas été entendue, leurs exhortations ne produisant que dépit, impatience et raillerie chez les politiques, les socialistes se sont égarés pour la plupart. Les uns sont tombés dans un découragement inerte, ainsi qu'il arrive aux intelligences méconnues, aux âmes tendres froissées, aux dévouements isolés. On ne sait pas combien de grandes convictions se sont flétries, combien de forces précieuses se sont brisées dans ces combats déplorables. D'autres, conseillés par l'ambition, ou égarés par une vaine science, n'ont pas voulu mourir ou n'ont pas su attendre. Ils se sont rattachés maladroitement, quoique avec ruse, à la politique »⁹⁴. Sand fait, en fait, la critique du socialisme utopique que Marx fait aussi de son côté. En effet « l'aristocratie saint-simonienne s'est donnée, quelques-uns disent vendue au pouvoir. Les fouriéristes ont essayé de signer un traité de paix et de constituer et de constituer une petite société à part, qui ne manque pas de talent et qui transige au nom d'une idée matérielle avec les intérêts et les passions de la richesse, promettant plus qu'elle ne peut tenir et berçant

93 Julien Freund, *L'Essence du politique*, thèse pour le Doctorat ès Lettres, Université de Paris, Faculté des lettres et sciences humaines, éditions Sirey, Paris, 1965, p. 99.

94 George Sand, *La Politique et le socialisme*, p. 169.

quelques adeptes de bonne foi d'une espérance d'organisation chimérique »⁹⁵.

Coupés du réel et marginalisés, les socialistes utopiques sombrent dans le délire. De la même façon, en dressant le tableau des « sectes » socialistes de son temps, l'écrivain fait un constat d'échec : « Dans le peuple, où les idées socialistes avaient pénétré plus avant, diverses sectes se sont formées, tendantes au communisme, les unes par le babouvisme républicain, les autres par un catholicisme arrangé, plusieurs par des idées très pures mais sans profondeur, un très petit nombre par des utopies sauvages empreintes à la fois de grandeur et de grossièreté, de vertu et de crime. Bref, le socialisme ne s'est pas plus organisé que la politique »⁹⁶. Dans ce tableau, il est facile de situer les disciples de Babeuf, de Blanqui, de Buchez, tous désavoués pour leurs erreurs et leur inefficacité.

VII. Politique et/ou socialisme

Malgré (ou à cause des ?) les contradictions que nous venons d'évoquer et de manière très réaliste, la démarche sandienne vise à maintenir les deux termes ensemble et à analyser leurs relations. L'auteur, revenant sur les difficultés de définition et ne voulant pas séparer « les mots et les choses », écrit qu'« il serait à désirer que de bonnes définitions vinsent régler l'emploi de ces deux mots. Par eux-mêmes ils n'offriraient pas le sens d'une distinction bien déterminée à qui ne connaîtrait pas un peu l'état des esprits en France à l'heure qu'il est »⁹⁷ (1844).

Si les mots trahissent, ils servent, malgré tout, à désigner deux réalités différentes, deux familles d'esprits bien séparées car « il est certain que ces mots de *politique* et de *socialisme* servent aujourd'hui, même dans le sein de l'opposition nationale, à qualifier deux opinions fort distinctes. L'erreur est donc dans les mots, mais le fait existe. Les

95 *Ibid.*

96 *Ibid.*

97 *Ibid.*, p. 164.

prétendus socialistes et les prétendus politiques ne sentent pas, ne voient pas et ne comprennent pas de même le mode d'action qui doit tendre au salut de tous »⁹⁸. Mais malgré leur opposition, ces notions, selon George Sand, ne peuvent être pensées qu'ensemble car politiques et socialistes « ne se disputent pas seulement sur des mots, comme quelques-uns le prétendent dans une vue de conciliation ; ils ne doivent ni se quereller ni se ha ir, il est vrai ; mais ils ont besoin de beaucoup s'expliquer avant de s'entendre, et le temps n'est peut-être pas venu où ils peuvent marcher d'accord »⁹⁹.

C'est à ce stade de sa réflexion que notre auteur peut enfin donner deux définitions liées : « *Nous convenons d'appeler politique une action toute matérielle exercée sur la société pour modifier et améliorer ses institutions ; socialisme une action toute scientifique exercée sur les hommes pour les disposer à réformer les institutions sociales* »¹⁰⁰. Les deux courants semblent d'ailleurs historiquement implantés depuis la Révolution Française puisque « la querelle des socialistes et des politiques n'est pas nouvelle. Toujours, sous d'autres noms vingt fois changés, ces deux types de méditation et d'activité se sont partagés l'action historique du progrès. Tous deux ont été nécessaires ; mais le grand mal, c'est qu'ils n'aient pu être utiles en même temps, et dans le même but »¹⁰¹.

George Sand considère en 1844 que les politiques dominent sur les socialistes car « il y a beaucoup plus de politiques que de socialistes dans la classe moyenne aujourd'hui ; on peut dire même que l'esprit de réalisation et d'application est dans le génie du peuple français. La majorité parlementaire serait donc aux politiques »¹⁰². La division entre les deux camps est d'ailleurs tranchée sur de nombreux points : « Politiques progressistes, voteriez-vous en masse le suffrage universel ? Dirai-je que je répondrais sur tous les points du vote des

98 *Ibid.*, p. 166.

99 *Ibid.*, p. 166.

100 *Ibid.*

101 *Ibid.*, p. 170.

102 *Ibid.*, p. 178.

socialistes ? Non, à moins que le peuple ne fût véritablement représenté dans ce concile »¹⁰³. Autant dire que c'est la conception même de la représentation qui pose problème.

Ce qui rassemble les deux clans est finalement un constat d'échec réciproque car, s'interroge l'auteur, « pourquoi faut-il que nous soyons ainsi éternellement partagés en deux races également orgueilleuses, également impuissantes, en ce sens qu'elles prétendent tout résoudre sans le secours l'une de l'autre ? »¹⁰⁴. Il faut d'ailleurs dire que c'est le refus des deux camps de se rapprocher et de travailler ensemble qui explique cet échec car « nous voyons d'un côté des sectes prétendues socialistes pactiser avec le pouvoir, flatter l'égoïsme en lui promettant de légitimer la satisfaction de ses mauvais instincts, accepter le mal en un mot, à la condition qu'on laissera le champ libre à leurs vaines spéculations économiques »¹⁰⁵. Les politiques ne sont pas mieux jugés mais c'est surtout l'esprit de division qui semble ici condamné puisque « de l'autre côté, nous voyons une opposition prétendue libérale s'attribuer le monopole du salut public, rejeter, sans examen, toute philosophie, et s'amuser à une tactique puérile moyennant laquelle on prétend s'emparer du pouvoir un jour ou l'autre »¹⁰⁶.

Politiques et socialistes sont finalement renvoyés dos à dos car « ce divorce entre l'action et la pensée appartient à l'enfance. Il est bien temps que nous rougissions de nous entendre qualifier de socialistes et de politiques »¹⁰⁷. C'est finalement la dichotomie entre les deux tendances qu'il est nécessaire de dépasser puisque, dit George Sand, « nous disions, dans un premier chapitre, qu'il faudrait encore bien du temps et des discussions aux politiques et aux socialistes pour arriver à s'entendre ; nous persistons dans cette crainte. Mais nous disions aussi que le problème qui les divise n'était pas sans solution, et nous espérons que nous ne nous sommes pas trompés. Laissons les

103 *Ibid.*, p. 178.

104 *Ibid.*, p. 180.

105 *Ibid.*

106 *Ibid.*

107 *Ibid.*, p. 181.

politiques et les socialistes dans leurs camps respectifs et tournons nos regards vers le problème »¹⁰⁸.

La séparation entre les deux notions est d'ailleurs sévèrement critiquée par Freund qui déclare, comme George Sand, que « la rupture fictive ou du moins la séparation théorique entre société et politique a été préparée par la philosophie du XVIII^e siècle. Elle constitue la base du libéralisme aussi bien du socialisme et de la presque totalité des philosophies ou sociologies politiques contemporaines. La rupture théorique entre société et politique ne pouvait que susciter des problèmes analogues à ceux que nous avons traités précédemment à propos du concept de société : Y a-t-il une société politique dès l'origine ou encore la société a-t-elle été chronologiquement antérieure à l'apparition des relations politiques ? Aucune philosophie n'a mis autant l'accent sur ce double aspect de l'opposition entre société et politique »¹⁰⁹.

En effet « il semble que la conception marxiste et aussi toutes les autres qui séparent société et politique font d'une hypothèse philosophique une réalité historique. L'objectif commun au libéralisme et au socialisme est de clôturer la politique afin de laisser libre champ aux réformes sociales spontanées »¹¹⁰. Cette fausse séparation aurait donc pour but, le plus souvent, et contrairement à ce que pensait George Sand, de valoriser artificiellement le social par rapport au politique¹¹¹. Contrairement à l'économique et au politique, le social serait bon par nature dans cette optique alors que « le politique est intrinsèque à la société »¹¹². Aucune séparation n'est possible et « que nous fassions du politique un accident ou une essence ou une habitude, il est immédiatement présent et comme immanent à la société »¹¹³. Les tenants de la séparation entre les deux réalités ont généralement des tendances

108 *Ibid.*, p. 183.

109 Julien Freund, *L'Essence du politique*, thèse pour le Doctorat ès Lettres, Université de Paris, Faculté des lettres et sciences humaines, éditions Sirey, Paris, 1965, p. 33.

110 *Ibid.*, p. 34.

111 *Ibid.*

112 *Ibid.*

113 *Ibid.*, p. 35.

anarchisantes¹¹⁴. Nous en revenons toujours au mythe rousseauiste de l'innocence naturelle de la société¹¹⁵.

Mais si politique et social ne peuvent être séparés, ils ne sont pas pour autant identifiables contrairement à ce que pensaient certains socialistes. Les deux domaines sont bien distincts l'un de l'autre mais ils se recouvrent partiellement car « bien que la société soit politique par elle-même, on ne saurait en tirer la conclusion que tout le social est de nature politique. Politique et société ne sont pas des concepts coextensifs, contrairement à ce que prétendent certaines doctrines qui préconisent la politisation de tout le social »¹¹⁶. Tout le social n'est pas politique et tout le politique n'est pas social. Ainsi « c'est en ce sens qu'il faut comprendre l'idée que la société est immédiatement politique : la relation politique est par nature une relation sociale, mais elle n'est qu'une relation sociale spécifique parmi d'autres »¹¹⁷ et « il existe cependant des aires d'activité qui échappent à la politique »¹¹⁸.

VIII. Le religieux

Sand aurait-elle compté la religion parmi ces « aires » ? Rien n'est moins sûr car c'est le religieux seul qui semble souder véritablement le politique et le social ! Le plus étonnant n'est-il pas que l'analyse moderne de la montée du social face au politique débouche, chez Sand, de manière apparemment archaïque —et contrairement à Marx ou à Tocqueville—, sur une revalorisation du religieux ? L'assemblée constituante n'aurait-elle pas dû constituer, selon elle, un véritable concile ? Les termes religieux qu'elle emploie pour décrire cette assemblée ne trompent d'ailleurs pas car, dit-elle, « plusieurs métaphysiciens d'une certaine force, dans la discussion des principes de la société, se faisaient religieusement écouter. Quelques membres du

114 *Ibid.*, p. 346.

115 *Ibid.*

116 *Ibid.*, p. 36.

117 *Ibid.*, p. 37.

118 *Ibid.*, p. 96.

haut clergé trouvaient par instants, dans les inspirations du vrai christianisme, des aperçus de philosophie plus profonds que ceux de Voltaire et de Rousseau lui-même. Mirabeau s'efforçait d'écarter la métaphysique de la discussion, et, dans ses motifs d'exclusion, il montrait une capacité métaphysique. Enfin, ce qu'il y avait de plus solide et de plus instruit dans l'assemblée était pénétré de la nécessité d'une science philosophique et d'une religion socialiste »¹¹⁹.

Le social ne peut être que religieux et le politique se transforme ainsi en religion. En effet, s'exclame l'auteur, « dans, un siècle comme le nôtre, il est encore des hommes d'action qui n'ont pas examiné les questions vitales de l'humanité, qui n'ont pas essayé de comprendre son histoire *religieuse et politique*, qui ne savent pas que c'est la *même chose*, qui n'ont pas cherché les principes immortels de la vie des sociétés, qui ne savent et ne veulent rien savoir de ce que pourrait être la philosophie, c'est-à-dire *la politique et la religion de l'avenir* ! »¹²⁰.

L'identification entre religion et politique ne fait aucun doute lorsqu'elle ajoute : « des hommes qui aspirent à l'influence dans le présent, au pouvoir un peu plus tard, et qui n'ont rien à enseigner au peuple sur la cause première de l'activité humaine, sur le principe divin, sur ce que nos ancêtres, les révolutionnaires du Moyen Age, appelaient, dans leur langage naïf et clair, l'avancement de la loi de Dieu ! »¹²¹. Le dépassement du clivage entre le politique et le social se ferait ainsi dans le religieux ! Et l'écrivain conclut : « Est-il croyable qu'il y ait encore des hommes qui haussent les épaules quand on leur demande s'ils ont une religion, s'ils pensent que nous, peuple, nous soyons d'humeur à nous en passer, s'ils songent à en formuler pour nous les premiers éléments »¹²². Le politique serait ainsi, comme le pense Régis Debray, l'expression d'un désir religieux anthropologiquement indéracinable, une constante biologique, en quelque sorte.

119 George Sand, *La Politique et le socialisme*, p. 171.

120 *Ibid.*, p. 182.

121 *Ibid.*, p. 182.

122 *Ibid.*

En effet « le peuple comprend où est le mal, car il demande à la politique une religion sociale, et au socialisme une organisation politique. On l'a vu trop longtemps indifférent à la politique non pas seulement parce que la politique lui est interdite par la loi, mais encore parce que la politique a mal répondu à ses aspirations spiritualistes. On l'a vu trop souvent se jeter aveuglément sur le socialisme, en dévorer les aliments mal préparés, aimant mieux se tromper que d'être trompé, aimant mieux souffrir et rêver que de ne pas aimer et pratiquer au nom d'une foi quelconque. En plusieurs endroits, il aime mieux retourner à ce vieux culte catholique qu'il a renversé que de rester dans l'athéisme, parce que le vôtre lui a appris à détester le sien »¹²³. De là à dire que le socialisme est une religion de substitution, il n'y a qu'un pas. La véritable source du pouvoir ne devrait pas se trouver, selon Sand, dans la puissance mais en Dieu : « Il faut vous répondre au nom du peuple, il faut vous dire où le peuple puise son droit de souveraineté, quelle puissance supérieure à lui et à vous le lui concède et veille sur lui pour le lui conserver malgré vous. La source de ce droit est en Dieu, qui a créé les hommes parfaitement égaux, et qui les conserve tels, en dépit des erreurs des sociétés et de la longue consécration d'un abominable système d'inégalité »¹²⁴.

Nous constatons à quel point notions politiques et religieuses sont ici imbriquées même si le substrat de ce socialisme reste bien le christianisme : « La morale évangélique est éternellement vraie ; elle a été vraie avant que le christianisme l'eût formulée et répandue dans le monde. Elle est encore vraie ; elle préside à tous les grands actes de la vie des peuples, à toutes les révolutions qui ont le progrès pour but. C'est vraiment la doctrine de l'égalité. La véritable loi de nature, la véritable loi divine, c'est donc l'égalité »¹²⁵. La religion éternelle est bien un socialisme éternel car « il est impossible de rien comprendre,

123 *Ibid.*, p. 183.

124 George Sand, *Socialisme*, in *Politique et polémiques (1843-1850)*, présenté par Michelle Perrot, collection Acteurs de l'histoire, Imprimerie nationale éditions, Paris, 1997, p. 311.

125 *Ibid.*, p. 312.

et il serait permis de ne rien accepter dans ce qui se passe sur la terre, si on niait Dieu, source et foyer de la vérité absolue. Dieu, de quelque façon que la croyance humaine le conçoive, a donc une définition admissible et intelligible pour tous les hommes, la vérité. Il a une puissance que nous n'avons pas besoin de nier pour nous sentir libres et souverains sur la terre, cette puissance s'appelle, chez lui, la loi divine, chez nous, le droit. Il a une action qui seconde la nôtre et que la nôtre proclame ; cette action s'appelle, chez lui, la Providence, chez nous le devoir »¹²⁶. *Les devoirs de l'homme et du citoyen* sont donc religieux : « Nous croyons en nous-mêmes, parce que nous croyons en Dieu qui nous a inondés tout à coup d'un vaste flot de sa lumière infinie »¹²⁷.

Michelle Perrot confirme que, selon Sand, social et politique « devront s'appuyer sur une révolution morale : celle des esprits et des c eurs, d'essence religieuse. Ce qui nous rend toujours si ardents à une révolution morale dans l'humanité, c'est le sentiment religieux et philosophique de l'égalité »¹²⁸. Sand « croit à un processus révolutionnaire qui consiste à favoriser l'instinct divin des peuples, dépositaires sacrés du vouloir de Dieu. La voix du peuple est la voix de Dieu, dit Leroux »¹²⁹.

Claude Lefort constate, lui aussi, la dimension religieuse que les romantiques français donnent à la Révolution Française et donc la sacralisation du politique lorsqu'il écrit : « Le sens religieux de cette rupture hante les esprits quel que soit le jugement formulé — qu'on cherche les signes d'une restauration du catholicisme, ceux d'une rénovation du christianisme dans le catholicisme ou le protestantisme, ceux de son accomplissement dans la vie politique et sociale, hors du cadre ancien des  glises, ou bien, enfin, ceux de sa destruction entière et de la naissance d'une foi nouvelle. Pour n'évoquer que le cas de la France, disons qu'à un p le le légitimiste De Maistre, à l'autre le socia-

126 *Ibid.*, p. 319.

127 *Ibid.*, p. 321.

128 Michelle Perrot, présentation de George Sand, *Politique et polémiques (1843-1850)*, collection Acteurs de l'histoire, Imprimerie nationale  ditions, Paris, 1997, p. 18.

129 *Ibid.*, p. 18.

liste Leroux, et entre les deux des penseurs aussi singuliers que Balanche, Chateaubriand, Michelet ou Quinet parlent une même langue : à la fois politique, philosophique et religieuse »¹³⁰.

Régis Debray met également en valeur la persistance du religieux dans le politique qui provient, selon lui d'un substrat anthropologique invariant et immémorial de l'humanité : « On sait en effet que champ religieux et champ politique sont à l'origine superposés. Ils n'ont acquis que tardivement, dans l'histoire des sociétés, leur spécificité et leur autonomie, au terme d'un travail long, historiquement contingent et nullement irréversible de division sociale du travail d'organisation sociale »¹³¹. Le plus intéressant est donc peut-être, chez Sand, cette intuition qu'à l'origine du politique, il y a du religieux et comme le confirme Debray, « ce qu'on prenait pour le début de la fin du politique n'était que la fin du début, c'est-à-dire le recommencement religieux du politique »¹³².

Ce que Sand entrevoit, c'est que le secret de l'inégalité, de l'injustice et de l'oppression ne se trouve pas dans le politique mais dans son substrat religieux : « Le secret des faits humains n'est donc pas à chercher dans l'économie politique, non plus que dans une nouvelle économie du politique, pour la simple raison que ce secret est théologique parce qu'inhumain. C'est une situation assez déplaisante à vivre, mais assez comique à observer que celle-ci : Dieu n'existe pas, mais nous sommes politiquement condamnés à une existence collective d'essence théologique ; et à nous faire théologiens pour comprendre quelque chose à notre vie politique immédiate »¹³³. Le principe sandien serait que la clé du politique se trouve dans le religieux et Debray va même jusqu'à retrouver la vieille notion de religion naturelle qui persisterait sous forme politique car « la religion naturelle est

130 Claude Lefort, *Essais sur le politique XIX^e-XX^e siècles*, collection Esprit, Seuil, Paris, 1986, p. 252.

131 Régis Debray, *Critique de la raison politique*, Bibliothèque des idées, nrf, éditions Gallimard, Paris, 1981, p. 255.

132 *Ibid.*, p. 260.

133 *Ibid.*, p. 263.

la forme élémentaire que revêt la conservation de l'énergie dans une totalité sociale »¹³⁴.

Mais Sand croit que l'abolition de l'injustice politique se situe dans le champ religieux contrairement à Clastres ou à Debray qui pensent que le politique, surtout sous une forme sacralisée, n'est que la persistance de la violence biologique dans la société et la culture. Le politique serait de la nature dans la culture et dans l'histoire et Debray ne peut que confirmer ce que dit, d'autre part, George Sand, à savoir que « la théorie socialiste ne peut prendre corps qu'en devenant quelque chose comme une religion »¹³⁵.

IX. République sociale/socialisme républicain/religion socialiste

Sand tente de lier le politique et le social car, dit-elle, « il y a là des tendances avouées, mieux que cela, proclamées, vers l'action commune et indivisible de la synthèse et de l'analyse, de la science sociale et de la science politique. Ce sont des hommes déjà illustrés par la politique socialiste qui font avec nous, pour l'instruction du peuple, une guerre ouverte   l'exclusivisme grossier de la politique. Que Dieu éclaire et bénisse leurs efforts ! »¹³⁶. Il serait même impossible de se dire républicain sans se dire communiste comme elle l'écrit dans sa *Revue politique et morale de la semaine* : « Nous acceptons le titre de communistes comme une justice que vous nous rendez, qui nous est due et dont nous sommes fiers ; car, à ce titre, nous nous regardons comme républicains, et, si vous décidez vous-mêmes, par votre conduite politique, qu'on ne peut pas être républicain sans être communiste, nous ne reculerons pas devant ce titre dangereux et cher qui désigne notre tête aux balles de vos bourgeois armés »¹³⁷.

134 *Ibid.*, p. 302.

135 *Ibid.*, p. 361.

136 George Sand, *La Politique et le socialisme*, p. 184.

137 George Sand, *Revue politique et morale de la semaine*, in *Politique et polémiques (1843-1850)*, présenté par Michelle Perrot, collection Acteurs de l'histoire, Imprimerie nationale  ditions, Paris, 1997, p. 446.

Le socialisme républicain doit fonder, en fait, une république sociale et « il y a longtemps que nous sommes d'accord sur ce point, que le socialisme ne peut se passer de la politique et que la politique ne peut se passer du socialisme. Penser autrement, c'est vouloir séparer le corps et l'âme, la volonté et l'action. Pour avoir été politique et non socialiste, la république modérée est arrivée à mécontenter le peuple. Pour être socialiste et non politique, le peuple arrive à compromettre par un choix imprudent le principe même de sa souveraineté. Mais un peu de patience. Dans peu de temps, le peuple sera socialiste et politique, et il faudra bien que la République soit à son tour l'un et l'autre »¹³⁸.

Politique et social sont deux réalités que l'on ne peut séparer et « ce serait dire un lieu commun, grâce au Ciel, que de déclarer notre révolution non pas seulement politique, mais sociale. Le socialisme est le but, la république est le moyen, telle est la devise des esprits les plus avancés et en même temps les plus sages. La réforme sociale, tel est donc l'exercice du devoir du citoyen »¹³⁹. Le politique n'est donc plus, chez Sand, que le moyen du social. Julien Freund semble faire le même lien entre les deux domaines mais sa hiérarchie des valeurs est, en réalité, inverse. Il dit, au contraire, que le social n'est pas une essence car il est simplement à l'intersection du politique et de l'économique. Pour Freund, social et politique ne se situent certes pas au même niveau mais le politique ne saurait être au service du social : il est sa propre fin même s'il travaille *sur et avec* le social. En effet, écrit-il, « bien que l'homme soit politique parce qu'il est un être social, politique et société ne se situent pas sur un même plan, c'est-à-dire leur rapport à l'homme est différent. Le politique est une essence et comme tel il donne lieu à une activité spécifique indéfinie : la société

138 George Sand, *À Propos de l'élection de Louis Bonaparte à la Présidence de la république*, in *Politique et polémiques* (1843-1850), présenté par Michelle Perrot, collection Acteurs de l'histoire, Imprimerie nationale éditions, Paris, 1997, p. 562.

139 George Sand, *Socialisme*, in *Politique et polémiques* (1843-1850), présenté par Michelle Perrot, collection Acteurs de l'histoire, Imprimerie nationale éditions, Paris, 1997, p. 322.

au contraire est une condition existentielle qui impose à l'homme, comme tout milieu, une limitation et une finitude »¹⁴⁰.

Le social est seulement la condition du politique et non pas son but : « Vivre en société signifie donc du point de vue politique qu'il incombe à l'homme de l'organiser et de la réorganiser sans cesse en fonction de l'évolution de l'humanité déterminée par le développement discordant des diverses activités humaines. En d'autres termes, si le politique est originairement consubstantiel à la société en tant qu'essence, la politique en tant qu'activité indéfinie et concrète est *seconde* par rapport à la société. Celle-ci est la matière sur laquelle celle-là travaille de sorte que la société, parce qu'elle est un fait de nature, ne se comprend historiquement que par l'intermédiaire des diverses essences et activités qui la  onnent et lui donnent une signification humaine »¹⁴¹.

Le politique ne vient donc pas *avant mais après* le social car il agit *sur* lui et le transforme : il ne crée pas du social et « en ce sens la société est la donnée de la politique. Cela s'entend de deux manières. D'abord dans le sens général que nous venons d'indiquer : elle est la matière à laquelle l'activité politique donne une forme. Ensuite en un sens particulier : toute théorie politique, qu'elle soit platonicienne, machiavelienne ou marxiste part de l'état historiquement donné de la société pour s'élever soit à une vue plus générale du politique soit pour trouver les motifs de transformer la société. De même, toute action politique concrète d'un homme politique consiste à préserver ou à modifier l'état de la société qui lui est historiquement donné et à laquelle il appartient »¹⁴².

Le social n'est donc pas le but mais le moyen du politique car « la société, avons-nous dit, est par elle-même politique. Les rapports entre politique et société sont donc intrinsèques, c'est-à-dire les relations politiques ne sont pas venues se plaquer après coup et de

140 Julien Freund, *L'Essence du politique*, thèse pour le Doctorat  s Lettres, Université de Paris, Faculté des lettres et sciences humaines,  ditions Sirey, Paris, 1965, p. 28.

141 *Ibid.*

142 *Ibid.*, p. 26.

l'extérieur sur les relations sociales au cours de l'évolution de l'humanité. Le politique est au cœur du social. Il s'ensuit que le politique, comme domination de l'homme sur l'homme, reste identique à lui-même à travers le temps »¹⁴³. C'est d'ailleurs la primauté du social sur le politique qui est remise en question par Hannah Arendt qui déclare que « dans le monde moderne, le domaine social et le domaine politique sont beaucoup moins distincts »¹⁴⁴.

Ainsi les difficultés restent nombreuses. Le grand absent de la réflexion sandienne est l'économique qui, contrairement au social, est une *essence*. Mais l'intérêt de cette réflexion, c'est qu'au-delà des difficultés que nous venons d'évoquer et sans en rejeter aucune, elle tente, parfois maladroitement mais avec une grande lucidité pour l'époque, de réfléchir sur le « paradoxe politique » et social, pour reprendre les mots de Paul Ricœur. George Sand, de manière pragmatique, à la manière de son maître Leroux, veut maintenir les deux termes *Politique* et *Social* ensemble sans sacrifier l'un des deux. Elle essaye ainsi de définir une politique sociale afin de fonder une république socialiste ou un socialisme républicain.

Ce faisant, contre la tradition de Hobbes et avec Rousseau, Montesquieu, Hannah Arendt ou Paul Ricœur, elle se situe dans « l'autre tradition » qui ne définit pas seulement le politique en termes de domination car « la domination, c'est une interprétation falsifiée et falsifiante du pouvoir, entendu comme pouvoir de contraindre, comme pouvoir de l'homme sur l'homme »¹⁴⁵. Sand aurait pu se ranger du côté d'Arendt qui « évoque d'abord, dans un certain courant parmi les penseurs de la révolution américaine, puis française, l'idée que la tâche de la révolution est de substituer la volonté du peuple à la domination de l'homme sur l'homme, de mettre fin à la domination par l'exercice de la volonté du peuple. Mais les véritables repères historiques d'Arendt sont les irruptions modernes de pouvoir populaire,

143 *Ibid.*, p. 32.

144 Anna Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Agora Pocket, Calmann-Lévy, Paris, 1961, p. 71.

145 Paul Ricœur, *Lectures 1, Autour du politique*, Essais, Points, Seuil, Paris, 1991, p. 23.

illustrées par les conseils ouvriers, les vrais soviets, par l'insurrection de Budapest, par le Printemps de Prague et par les multiples mouvements de résistance à une occupation étrangère. Voilà *l'autre tradition* »¹⁴⁶.

IUT de Lannion-Rennes II

146 *Ibid.*, p. 24.

Pierre Leroux, Hugo et Jaurès devant le mythe de la barricade sanglante

Bruno VIARD

Le 5 juin 1832, apparut soudain au milieu de la foule qui escortait le convoi funèbre du général Lamarque un cavalier noir portant un drapeau rouge orné de ces mots « La liberté ou la mort ». « C'était le spectre de la première République, commente Alexandre Dumas, c'était 93 évoqué tout sanglant de la place de la Révolution ; c'était le 10 août ; c'étaient les 2 et 3 septembre ; c'était le 21 janvier »¹. Louis Blanc ajoute : « L'indignation fut grande, surtout chez les républicains dont cette apparition effrayante tendait à calomnier les doctrines. [...] Craignant [...] que le parti qui poussait au mouvement ne fût celui d'un jacobinisme sanguinaire, beaucoup de citoyens ne songèrent plus qu'à s'armer contre l'insurrection. Le drapeau rouge avait produit son

1 Alexandre Dumas, *Histoire de la vie politique et privée sous Louis-Philippe*, Dufour et Mulat, 1852, vol. 2 (cité par Robert Sayre et Michael Lowy, *L'insurrection des Misérables. Romantisme et révolution*, Minard, 1992).

effet. [...] Dès ce moment les républicains durent renoncer à l'espoir d'entraîner sur leurs pas le gros de la bourgeoisie »².

Tony Judt n'est pas équitable envers Louis Blanc, même s'il dit une chose essentielle, quand il écrit : « Ce n'est qu'entre Pol Pot et la célébration du bicentenaire de la Révolution française que l'idée prit racine que la terreur révolutionnaire pouvait être un objet d'étude plutôt que d'admiration. [...] Ainsi fut enterré un trope littéraire et politique qui, de Buonarrotti à Sartre, n'avait jamais quitté la littérature française, repris en un savant déchant par cinq générations d'historiens, de Louis Blanc à Michel Vovelle »³.

La barricade du cloître Saint Merry (ou Méry ou Merri) fut la première du XIX^e siècle et le mur de Berlin la dernière du XX^e siècle. Un peu avant l'écroulement du mur, les barricades sans fusils de Paris au printemps 1968 avaient donné la version involontairement parodique du mythe tout en ranimant le souvenir de la Commune, comme en 1832 le cavalier de l'apocalypse avait ranimé celui de la Première République.

On releva environ 300 morts en 1832, 10 000 en juin 1848 et 30 000 au printemps 1871. Cette croissance exponentielle s'arrêta là en France pour continuer dans d'autres parties du monde, pour un bénéfice politique toujours plus catastrophique, il nous est facile de le dire, maintenant que l'addition est faite et que les leçons de l'histoire sont indiscutables. François Furet a beaucoup blâmé le blanquisme, ce putschisme appuyé sur le mythe de la dictature régénératrice et méprisant la tyrannie du suffrage universel. Furet remarque que la Commune, qui se signala à la détestation des possédants, comme on le dit toujours, fut en réalité exécrée par l'opinion publique tout entière qui, jamais indulgente pour les vaincus des guerres civiles, donna son approbation aux massacres commis par les Versaillais. Il écrit : « La Commune est une date capitale de l'exil du mouvement ouvrier dans la démocratie française. Seul Jaurès à la fin du siècle cherchera à y

2 Louis Blanc, *Histoire de dix ans. 1830-1840*, Jeanmaire, 1882, t. 1, p. 528.

3 Tony Judt, *Un passé imparfait. Les intellectuels en France. 1944-1956*, Paris, Fayard, 1992, p. 352.

mettre fin sans y parvenir, puisqu'après la Première Guerre mondiale, les communistes en feront le principe de leur influence »⁴. Là encore, les justes propos de Furet sont entachés par une ignorance, son ignorance de l'œuvre de Leroux. En 1991, Michel Charzat a été plus exact en réclamant dans son avant projet au congrès du parti socialiste français « la réhabilitation contre le marxisme d'un autre courant de pensée qui, de Leroux et Proudhon à Jaurès, place le pluralisme au cœur de sa réflexion »⁵. Mais on n'en a pas su davantage. On essaiera ici de remonter ce courant depuis Jaurès jusqu'à Leroux sous le rapport du « Que faire ? ».

La question de méthode selon Jaurès

« On ne crée pas un mouvement, on le dérive. » Jaurès montre que cette formule de Blanqui résume la méthode marxiste en matière de Révolution. Pour Jaurès, le dilemme est le suivant. Si le prolétariat possède une puissance majoritaire, alors, qu'il organise sa révolution « à découvert, sur le large terrain de la légalité démocratique et du suffrage universel »⁶. S'il ne possède pas la force nécessaire, il peut tout au plus réussir à s'emparer du pouvoir par un coup de force, mais ne pourra le conserver que par un despotisme de plus en plus violent au fur et à mesure que les forces sociales qu'il aura surprises se relèveront. Ce chemin est celui de la Terreur, avec l'échec pour terme inéluctable. Or déplore Jaurès, c'est le second chemin qui a été le plus largement et le plus visiblement emprunté par le prolétariat depuis la Révolution. On tente de greffer une insurrection prolétarienne sur une révolution bourgeoise. C'est le cas de Robespierre en 1793 et de Babeuf en 1796 ; c'est le cas de juin 1832 et de juin 1848, c'est le cas de la Commune. Le scénario est identique à chaque fois : audace

4 François Furet, *La Révolution, 1770-1880*, Paris, Hachette, 1988, p. 489.

5 *Le Monde*, « L'idée du socialisme ne sort pas intacte de l'effondrement du prophétisme révolutionnaire », le 10 septembre 1991.

6 Jean Jaurès, *Question de méthode*, « La petite République », novembre 1901. Publié dans les *Cahiers de la Quinzaine* dans les *Études socialistes*. Cité ici dans *L'esprit du socialisme*, Gonthier, 1964, p. 43.

héroïque, bain de sang, répression et grande frayeur de la majorité des Français bourgeois et non bourgeois. Dans cette longue période, la classe ouvrière n'était pas assez forte pour tenter une révolution à son profit : elle n'était pas assez forte non plus pour prendre peu à peu, et selon la légalité nouvelle la direction de la révolution, mais elle pouvait faire deux choses et elle les fit. Se mêler aux mouvements révolutionnaires que la bourgeoisie menait contre l'Ancien régime ou contre ses survivances, puis, par un coup de surprise, s'emparer de la révolution et la faire sienne. C'est ce scénario que Marx et Engels attendent et préconisent pour l'Allemagne. « L'Allemagne est à la veille d'une révolution bourgeoise, écrivent-ils en 1847 dans le *Manifeste*. [...] La révolution bourgeoise sera donc, et de toute nécessité, le prélude immédiat d'une révolution prolétarienne. » Jaurès commente : « Ce que propose le *Manifeste*, ce n'est pas la méthode de Révolution d'une classe sûre d'elle-même et dont l'heure est enfin venue : c'est l'expédient de Révolution d'une classe impatiente et faible, qui veut brusquer par artifice la marche des choses. [...] Le prolétariat conquiert la démocratie, c'est-à-dire qu'il la suspend, puisqu'il substitue à la volonté de la majorité des citoyens librement consultés la volonté dictatoriale d'une classe. [...] Une classe, née de la démocratie, qui, au lieu de se ranger à la loi de la démocratie, prolongerait sa dictature au delà des premiers jours de la Révolution, ne serait bientôt plus qu'une bande campée sur le territoire et abusant des ressources du pays »⁷.

Ajoutons que si Jaurès se réclame du « collectivisme », il le conçoit comme le contraire du holisme. « Rien n'est au dessus de l'individu. [...] Le socialisme est l'individualisme logique et complet. [...] L'individu est la fin suprême. [...] L'humanité elle-même n'est pas une sorte de valeur mystique et transcendante. Sa richesse est faite de toutes les énergies individuelles. » Opposant sans cesse propriété d'État et propriété socialiste, il affirme : « Les fonctionnaires sont des salariés,

7 Jean Jaurès, *Question de méthode*, op. cit., p. 38.

les producteurs socialistes seront des associés »⁸. Il insiste sur trois conditions indispensables à la propriété socialiste : 1) la familiarité physique entre le possesseur et la chose possédée. 2) le profit personnel en retour du travail accompli. 3) l'initiative personnelle dans le travail⁹. On retrouve donc dans l'organisation du travail la même préoccupation de liberté que dans la méthode d'accès au pouvoir. « Le socialisme français sera passionnément républicain ; jamais nous ne séparerons les questions économiques des questions politiques, la justice sociale de la liberté, le socialisme de la république »¹⁰. Plus même : « Pour moi, je me sens plus près, par la raison et par le cœur, d'un républicain, si modéré soit-il, qui verra dans la République non seulement le fait, mais le droit, que des prétendus socialistes qui ne se réclameraient pas de la République ou qui se tiendraient à l'écart du grand parti républicain »¹¹. Soucieux de ne pas diviser, Jaurès ne désavoue ni Babeuf, ni Fourier, ni les saint-simoniens, ni Blanqui, ni Marx, mais il n'est pas difficile de voir ses choix.

La question de méthode selon Leroux

Les leçons que Jaurès a su tirer du siècle d'histoire qu'il avait derrière lui, Leroux les formulait à chaud, pendant et avant l'événement lui-même, n'ayant que la Première république comme champ d'observation. Pour lui, la « question de méthode » se posa sous chacun des régimes qu'il connut, si on laisse de côté le Premier Empire (il avait dix-huit ans lors de la bataille de Waterloo). Sous la Restauration, il ne dédaigna pas l'usage du fusil, puisqu'il fut carbonaro de 1822 à 1824, mais l'impuissance et l'imprudence d'une

8 Jean Jaurès, *Socialisme et liberté*, « La revue de Paris », 1er décembre 1898 dans *Œuvres*, textes rassemblés, présentés et annotés par Max Bonnafous, Éd. Rieder, 1933. t. 6, p. 87-102.

9 Jean Jaurès, *Propriété socialiste*, « La dépêche de Toulouse », 14 novembre 1893, dans *Œuvres*, op. cit. t. 5, p. 199.

10 Jean Jaurès, *Collectivisme*, « La dépêche de Toulouse », 25 septembre 1893, dans *Œuvres*, op. cit., t. 5, p. 160.

11 Jean Jaurès, *Le socialisme de la Révolution française*, « La dépêche de Toulouse », 22 octobre 1890, dans *Œuvres*, op. cit., t. 5, p. 48.

conjunction lui apparut vite. « On dressa des échafauds où nos amis montèrent. [...] Je me rappelle avec horreur la journée où nous devions sauver les conjurés de La Rochelle et où nous ne les sauvâmes pas. » (Anthologie, 60)¹² Leroux fonda *Le Globe* deux années plus tard, et un article-manifeste qu'il signa le 19 avril 1827 affirme : « La presse est la garantie des libertés du peuple. [...] Le prosélytisme de la persuasion, voilà la loi à laquelle il faut que tous les partis se soumettent. » (Anthologie, 61) S'il faut en croire Charles de Rémusat, juillet 1830 fut une révélation pour lui : « Le vendredi 30 au matin, Leroux, qui pendant toute la semaine s'était peu absenté du bureau, revint des environs de Montrouge, où était sa famille, en traversant les quartiers les plus populaires. Il avait vu de ses yeux ce désordre persistant, ces pavés ensanglantés, des blessés, des cadavres, des vainqueurs transportés de joie et d'orgueil, tout ce spectacle grand et pathétique ; ses entrailles d'ouvrier s'étaient émues. Il n'était plus le même, il était ivre »¹³. La suite montrera pourtant de la part de Leroux tout le contraire de l'ardeur étourdie d'un néophyte.

En septembre 1830, dans *Le Globe* dont il est encore directeur, Leroux se souviendra de ses amis de 1822 et protestera contre les journaux pourtant favorables à Juillet qui dénigrent l'anniversaire de l'exécution des quatre sergents « comme si ces conspirateurs de 1822 n'étaient pas de la même race de citoyens qui prirent le fusil et dépavèrent les rues. » Suit un vibrant hommage à Bories « jeune martyr au front calme, au cœur résigné, plein de vertu et de génie, confondant ses juges, consolant et relevant ses compagnons, les soutenant sur la charrette du supplice contre l'horreur d'une mort méconnue, les faisant monter avant lui sur l'échafaud pour les affermir jusqu'au bout de son regard et de sa voix. » (Anthologie, 93)

12 Nous citons Leroux dans le corps de notre texte à partir de notre Anthologie *À la source perdue du socialisme français*, Desclée de Brouwer, 1997.

13 Cité par Jean-Pierre Lacassagne, *Un mage romantique. Pierre Leroux. Naissance d'un prophète. 1797-1832*, thèse non publiée, sous la direction de Jean Gaulmier, Paris-Sorbonne, 1989, p. 840.

En janvier 1832, Leroux proclame à l'ordre du jour « la grande question du prolétariat » (Anthologie, 119). On ne possède pas d'appréciations de Leroux sur les événements de juin 1832. mais leur souvenir est forcément à son esprit quand en août, dans *De la philosophie et du christianisme*, il instruit le procès de l'économie politique, approuve la déclaration des droits de 1793, se félicite que le saint-simonisme et les républicains se soient tournés vers le sort de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre, mais reproche aux premiers de faire l'impasse sur la liberté et aux seconds leur impatience et leur légèreté. Ce qui était possible en 1830 ne l'est plus en 1832. Juillet a balayé en un seul jour la vieille monarchie. « On pouvait donc hardiment et sans guerre civile traiter l'Ancien Régime en ennemi. » Mais on ne saurait mettre une nouvelle révolution à califourchon sur la précédente. L'adversaire est maintenant tout autre : « Voyez où vous allez, vous allez à l'impuissance et à la guerre civile. Ce n'est plus là, en effet, cette noblesse décrépète et vaincue par trois siècles, ce ne sont plus ces émigrés rentrés à la suite des bagages de l'ennemi, ce n'est plus, pour tout dire un fantôme du passé : c'est une portion considérable de la nation, maîtresse des instruments de travail, disposant du sol et de l'industrie ; c'est la portion qui lit, qui a du loisir, et qui pense ; c'est ce tiers état, en un mot, qui depuis le XVI^e siècle a tout remué et tout mis en train, qui se prit à la Réforme, puis à la philosophie, puis à la Révolution, et qui vient de soutenir contre la Restauration un débat de quinze années. Avec quoi le combattrez-vous, avec quoi vaincrez-vous et ses intérêts et ses préjugés, si vous ne le transformez pas moralement ? Car ce n'est pas lui seul qu'il faut détacher du système de l'individualisme politique ; c'est aussi le peuple des prolétaires, le peuple, qui, par l'effet inévitable de sa condition, reçoit les idées échappées du luxe des riches. [...] Ainsi, c'est la nation tout entière qu'il faut élever, transformer. Et où est votre XVIII^e siècle, votre siècle d'idées, votre siècle préparateur ? » (Anthologie, 134-135).

Le danger est donc pointé de préparer après 1830 un nouveau 93 suivi par un nouveau Thermidor. Leroux indique ici que le chemin qui conduit à l'émancipation du prolétariat est celui de la lutte

d'idées, ce qui ne l'a pas empêché d'être un militant de la première heure en faveur des associations de travailleurs, en vue d'obtenir un salaire minimum dans chaque corporation et de créer des caisses de solidarité pour les travailleurs malades, chômeurs ou âgés¹⁴.

Dans le même texte de 1832, Leroux réclame une « représentation spéciale pour les prolétaires » face à l'Assemblée issue du suffrage censitaire (Anthologie, 129). C'était reprendre l'idée déjà exprimée deux mois plus tôt par son ami Jean Reynaud. Ce dernier, comme Louis Blanc critiquait dans les événements des 5 et 6 juin « l'exaltation imprudente de quelques hommes » au milieu du défilé pacifique de 60 000 personnes ; mais il critiquait plus encore la confiscation du gouvernement représentatif par la bourgeoisie et réclamait, transposant le système cher à Montesquieu, une représentation spéciale pour les prolétaires. Leroux commentera plus tard : « Cette politique, ni nos amis ni nos ennemis ne pouvaient la comprendre. Pour les Révolutionnaires, elle était trop sage, trop mesurée ; pour les Conservateurs, trop profondément révolutionnaire »¹⁵. Leroux pourtant était revenu sur cette question en novembre 32 dans un texte intitulé « Du progrès législatif » où il recommandait de ne jamais séparer « le but social » et « l'instrument législatif » : « Je demande pardon à nos lecteurs d'y revenir sans cesse ; mais à nos yeux, rien n'est plus funeste que la double tendance qui règne aujourd'hui, les uns ne voyant que la forme politique, et se croyant sensés et profonds en négligeant le fonds même des réformes, les autres haletant après les réformes, et appelant des messies, des législateurs et des miracles, au lieu de s'attacher à la réalité politique et d'avoir foi dans la seule autorité que les hommes puisse aujourd'hui accepter. » (Anthologie, 138)

Marx en 1843, dans *La question juive*, s'indigna contre l'hypocrisie des droits formels octroyés par la bourgeoisie. Leroux savait bien cela, et remarquait par exemple en 1838 « la grande ironie » de la prétendue égalité dans la concurrence selon l'économie politique »

14 Voir Bruno Viard, *Leroux et les premières associations en 1830*, « La revue du MAUSS », n° 11, 1er semestre 1998.

15 Pierre Leroux *Œuvres* (1850) Rédition Slatkine, Genève, 1978, p. 347.

(Anthologie, 255), mais il ajoutait comme le fera Jaurès, on l'a vu : « Le droit proclamé et non réalisé est supérieur à l'usage qui n'était pas revêtu du droit. » (Anthologie, 258)

Amie, collaboratrice et disciple de Leroux, George Sand a formulé des avis comparables aux siens, à propos de l'insurrection malheureuse fomentée le 12 mai 1839 par « La société des saisons » menée par Barbès, Blanqui et Martin Bernard : « Si l'effort de vaillance et de dévouement doit rester stérile ; si même [...] il doit, en échouant, retarder l'heure du salut, il a beau être pur dans l'intention, il devient coupable dans le fait. Il donne des forces au parti vainqueur, il ébranle la foi chez les vaincus. Il verse le sang innocent et le propre sang des conjurés, qui est précieux, au profit de la mauvaise cause. Il met le vulgaire en défiance, ou il le frappe d'une terreur stupide, qui le rend presque impossible à ramener et à convaincre »¹⁶ Il faudrait pouvoir citer plus longuement ce beau texte, qui rend hommage à la générosité et à l'héroïsme de Barbès, mais qui exige qu'une morale de la conviction soit accompagnée d'une morale de la responsabilité. D'autres lignes prophétiques de Sand concernant le volontarisme politique méritent d'être ajoutées à celles-ci : « On ne peut ni ne doit admettre la justice des lois qui régissent aujourd'hui la propriété. Je ne crois pas qu'elles puissent être anéanties d'une manière durable et utile par un bouleversement subit et violent. Il est assez démontré que le partage des biens constituerait un état de lutte effroyable et sans issue, si ce n'est l'établissement d'une nouvelle caste de gros propriétaires dévorant les petits, ou une stagnation d'égoïsmes complètement barbares. Ma raison ne peut admettre autre chose qu'une série de modifications successives amenant les hommes, sans contrainte et par la démonstration de leurs propres intérêts, à une solidarité générale dont la forme absolue est encore impossible à définir. [...] C'est tout simple : l'homme ne peut que proposer ; c'est l'avenir qui dispose. Tel croit être le philosophe le plus avancé de son siècle, qui sera tout à coup dépassé par des événements et des situations tout à fait mystérieux, de même que certains obstacles qui paraissent légers aux plus

16 George Sand, *Histoire de ma vie*, Gallimard, 1970, Tome 2, p. 427.

prudents résisteront longtemps à l'action des efforts humains »¹⁷. Paroles à rapprocher de celles de Leroux devant l'Assemblée en 48 : « Citoyens représentants, lança-t-il à ses collègues avant de réclamer, vainement, la diminution de la journée de travail, je ne suis pas de ceux qui pensent qu'on puisse hasarder avec une vieille société l'épreuve que Médée tenta pour rajeunir Pélias. » (Anthologie, p. 435) Sous prétexte de le rajeunir, la magicienne mit Pélias en pièces et le fit bouillir dans une mixture de sa composition : le vieux n'en ressortit jamais !

1848 fut la vivante illustration de ce qu'il ne fallait pas faire selon Leroux. L'union des républicains de la forme et des républicains sociaux ne se réalisa pas. Les uns et les autres se retrouvèrent face à face en juin, événement qui ne peut être réduit à un épisode de lutte des classes. Eugène Cavaignac n'est pas Adolphe Thiers, mais un républicain convaincu. Maurice Aghulon le confirme : « Il serait bien injuste de voir dans les deux camps en présence des forces sociales, celles du peuple qui lutte pour son pain et celle des bourgeois qui veulent faire des économies »¹⁸. Il y avait des gens de cœur des deux côtés, témoin le héros de *L'éducation sentimentale*, Dussardier, qui a pris le parti de la République légale, issue du suffrage universel enfin conquis.

Leroux a pu sembler timoré en janvier 48 quand il refusa de présider le banquet républicain de Limoges par crainte d'appels à la violence, qui ne se produisirent pas. Cela lui valut peut-être son échec à la Constituante en avril malgré sa popularité en Haute-Vienne. Il fut néanmoins élu brillamment à l'élection complémentaire du 4 juin.

Le 16 février 1848, les socialistes de Paris tiennent une assemblée pour décider s'ils doivent intervenir dans l'épreuve de force qui se prépare. Leroux s'opposa à ce que les socialistes fassent de la surenchère. Philippe Faure, lui-même partisan de l'intervention, rapporte ces paroles de Leroux : « Je n'ai pas besoin de vous dire que ce ne sont

17 *Ibidem*, t. 2, p. 192.

18 Maurice Agulhon, *Coup d'État et République*, Presses de Sciences Politiques, 1997.

pas nos principes qui font agir les hommes de l'opposition. Loin de là, s'ils pouvaient nous entendre ici, s'ils se doutaient que les socialistes songent à les suivre, cela suffirait certainement pour les empêcher de marcher. [...] On agitera, on mettra tout en train ; puis le moment venu, vous serez laissés seuls face au danger. Nos amis seront tués, massacrés, on en arrêtera des multitudes pour faire le procès monstre dont on a besoin ; et en apprenant les opinions des accusés, vos chefs de la veille seront les premiers à applaudir au triomphe du gouvernement. Ne faites rien avec de pareils alliés. Laissez les bourgeois régler entre eux leurs différends. S'ils vous voient entrer derrière eux dans la lutte, ils se retireront et vous serez écrasés. En somme, selon moi, c'est une Saint Barthélémy qu'on vous prépare, une Saint Barthélémy du peuple. [...] Continuons à procéder par la voix du progrès, par le travail lent et certain de l'association, par la propagande, non par une action révolutionnaire infailliblement suivie d'une réaction. [...] Attendez pour agir qu'un plus grand nombre adopte nos principes, et ne compromettez pas l'avenir pour vouloir trop tôt le rendre présent »¹⁹. Philippe Faure raconte qu'il s'empressa d'aller présenter des excuses à Leroux qu'il avait contredit sans le reconnaître, et que Leroux lui répondit avec une charmante bonhomie : « Pourquoi donc ? Nous ne sommes pas du même avis, voilà tout. Vous l'avez emporté, cela devait être, c'est l'opinion de la jeunesse ; mais quel sera le résultat ? » Le résultat, ce fut les journées de juin, ses onze mille morts, ses milliers de transportés, le virage conservateur de l'Assemblée et de la France profonde, et à terme, le second Empire. Leroux n'en prit pas moins inlassablement à l'Assemblée la défense des prisonniers et transportés (*Anthologie*, p. 430 *sqq.*).

19 Philippe Faure, *Journal d'un combattant de février*, Jersey, 1859.

Hugo et la question de méthode

La question de méthode devait naturellement se reposer sans cesse pour les républicains en exil tant à propos du passé (qui était responsable de l'échec ?) qu'à propos de l'avenir (comment reprendre le pouvoir ?) La querelle entre Leroux pacifiste et Hugo partisan de la violence est exemplaire, et fut la principale cause de la brouille irrémédiable des deux hommes. Cela ressort bien de la thèse de Jean Stanley²⁰ d'où nous tirons quelques faits notables.

Il y avait parmi les bannis de Jersey (et d'ailleurs) un silence complice sur le drame de juin : ne pas parler de ce qui fâche et divise, s'unir contre l'homme du 2 décembre. Pourtant, de temps à autre des fuites dangereuses se produisaient. Le 24 juin 1852, à Londres à l'enterrement de l'ouvrier Goujon, Joseph Déjacques, prenant la parole après Hugo, montra que juin avait fait décembre, et lâcha : « Ceux qui nous proscrivaient, à leur tour sont proscrits. » Hugo était directement atteint par ces mots, lui qui, le 24 février 48, avait tenté de faire proclamer la régence d'Hélène d'Orléans, le 20 juin avait parlé à l'Assemblée pour la suppression des Ateliers nationaux, le 24 juin avait conduit en tant que représentant du peuple les troupes de Cavaignac à l'assaut des barricades, en décembre, avait été chaud partisan de la candidature du prince président, en mai 49 s'était opposé à l'amnistie en faveur des transportés, et n'était devenu vraiment républicain qu'en juillet 49.

Leroux, qui savait tout, gardait le silence. Mais il data son mémoire *Aux États de Jersey* sur le moyen de dynamiser l'agriculture de l'île grâce à l'utilisation de l'engrais humain « le 25 juin, jour anniversaire de l'affreux égorgement humain appelé Insurrection de Juin », et s'appliqua dans une note de huit pages à ranimer le souvenir de ces affreux jours et à en dénombrer les 11 000 victimes. Ce fut pour Hugo la flèche du Parthe. Le 6 août, à Marine Terrace, selon le journal d'Adèle, Hugo commenta en ces termes le livre de Leroux : « Savez-

20 Jean Stanley, *Pierre Leroux et Victor Hugo en exil à Jersey*, thèse non publiée, sous la direction de Jacques Viard, Aix-en-Provence.

vous que si l'on voulait donner gain de cause à Bonaparte, on n'agirait pas autrement qu'a fait Pierre Leroux ? Son livre, ses convictions démontrent que le gouvernement de 48 était une espèce de gouvernement qui ne trouvait rien de mieux que de tuer 11 000 personnes. Alors que reprocher à Bonaparte ? Il a fait ce qu'a fait tout le monde, dira-on, et à ce point de vue, on aura raison. Je n'ai pas osé parler à Pierre Leroux de la fin de son livre, tellement je le trouve singulier. Sans doute, je l'aurais pris à part et je lui aurais dit crûment ce que je pensais de sa conduite. Il sait que son talent et son caractère le mettaient à l'abri des mauvais soupçons, mais sans cela, que pourrait-on faire de plus adroit pour donner gain de cause à Bonaparte ? Il est même exilé. » L'accusation qui se profile ici prendra consistance au point que Hugo osera écrire en 1869 : « Pierre Leroux, le plus équivoque des exilés. Il n'était même pas exilé²¹. Que venait-il faire parmi nous ? Il y a sur lui de fâcheux soupçons »²².

Hugo s'est toujours tu sur juin 48, hors un mot bref dans *Les Misérables* où il est dit qu'il fallait réprimer « avec un serrement de cœur », et sur son rôle personnel encore plus, mais il s'est montré très va-t-en-guerre contre Napoléon III, comme le 22 décembre 1853 où il porta un toast à l'insurrection armée, Leroux refusant de lever son verre²³.

En exergue à *Le parti du crime* dans *Les Châtiments*, qui s'achève par l'éloge de l'« insurrection sainte », Hugo plaça un extrait de la proclamation des proscrits de Jersey du 31 octobre 1852, qu'il avait co-signée, s'achevant par ces mots : « En présence de M. Bonaparte et de son gouvernement, le citoyen digne de ce nom ne fait qu'une chose et n'a qu'une chose à faire : charger son fusil et attendre l'heure »²⁴.

Leroux qui refusait ces appels à la violence fut mis à l'écart de *L'homme*, journal des exilés de Jersey où en mars 1856, Rougée, Pyat et Jourdain concluent un manifeste par ces mots : « La force, tel est

21 Leroux, qui n'était pas sur les listes de proscriptions, s'exila volontairement.

22 Victor Hugo, *Choses vues*, Folio, p. 480.

23 *Journal* d'Adèle Hugo, cité par Jean Stanley, *op. cit.*, p. 212.

24 Victor Hugo, *Les Châtiments, Le parti du crime*, VI, 11.

aujourd'hui l'unique instrument de la Révolution. [...] Guerre donc, guerre à outrance sous la bannière du socialisme. »²⁵ Pyat, remarque Jean Stanley, réalisera ce programme dans la Commune, dont il sera « l'âme damnée » selon l'expression de Lissaragay, Commune prophétiquement redoutée par Leroux, et qui laissera le socialisme exsangue.

En 1858, Leroux réussit à retrouver une tribune grâce à la nouvelle revue qu'il crée, *L'espérance*, où il renouvelle à l'égard de Hugo dans un article intitulé *De la politique suivie depuis sept ans par le parti républicain* les critiques qu'il adressait aux républicains impatients, volontaristes et violents de 1832 : « L'illustre poète qui, depuis quelques années, est le barde de la république, s'est trouvé, tout en ne suivant que sa propre inspiration, préconiser cette politique ; [...] Au lieu de s'occuper avec calme de discuter les grandes questions de l'organisation sociale et aussi les questions de politique générale ou appliquées à la France, cette politique ne s'est occupée que de l'Empereur. Dire que l'Empereur était un monstre, qu'il n'avait pas de génie, qu'il n'avait pour lui que le crime et une horde de brigands, l'appeler *le petit* par antithèse avec son oncle, le railler, le provoquer, l'insulter ; attribuer à lui seul la ruine de la République, comme si la réaction ne lui avait pas ouvert tous les chemins ; ne jamais parler que de décembre, comme si juin ne rivalisait pas avec décembre et ne l'avait pas préparé, comme si décembre n'était pas le terme de tant d'étapes précédentes : voilà à quoi s'est réduite la politique de ceux qui, depuis sept ans, protestent contre l'Empire ; car lutter ainsi, c'est protester, ce n'est pas lutter. En résultat, toute l'attention concentrée sur un seul homme, tous les intérêts haletant [Leroux retrouve ici exactement son expression de 1832 dans *Du progrès législatif*] après lui, tous les vœux dirigés vers lui, pour son salut ou pour sa perte, voilà le spectacle que nous avons depuis sept ans. [...] Une balle anéantira-t-elle tout ce qui s'est groupé autour de cet homme ? Une balle dissoudra-t-elle l'esprit militaire ? dissoudra-t-elle l'armée, la marine, l'administration, l'Empire, en un mot ? » (Anthologie, p. 529)

25 Leroux, *La grève de Samarez*, op. cit., t. 1, p. 226.

Si le romantisme est bien définissable comme une critique exaltée du monde moderne, le mythe de la barricade sanglante, participe bien du romantisme. Leroux et Jaurès, au début et à la fin du XIX^e siècle, en avaient fait justice, mais si l'oiseau de Minerve s'était levé dès l'aube, ce n'est qu'au crépuscule de la Révolution qu'il commence à être reconnu.

Université de Provence

Le latin en question. Le débat sur les humanités (1910-1911)

Géraldi LEROY

Les discussions sur la place du latin dans le système éducatif français doivent être replacées dans le cadre de la polémique sur la « nouvelle Sorbonne » déclenchée par la série des quatorze articles rédigés par Agathon dans *L'Opinion* du 23 juillet 1910 au 22 juillet 1911¹. Les deux jeunes gens que recouvraient ce pseudonyme, Henri Massis et Alfred de Tarde, récapitulèrent les éléments de la question, telle qu'elle se présentait en février 1911, dans un livre, *L'Esprit de la nouvelle Sorbonne*. À ses débuts, leur offensive traduisait l'irritation ressentie devant la place hégémonique qu'avait prise à la Faculté des Lettres de Paris l'enseignement de l'histoire. Le renforcement de cette discipline se marquait par l'augmentation du nombre de chaires qui lui étaient attribuées aux dépens de la littérature, et surtout par son

1 Voir le livre parfaitement précis de Claire-Françoise Bompain-Evesque, *Un débat sur l'Université au temps de la Troisième République. La Lutte contre la nouvelle Sorbonne*, Paris, aux Amateurs de livres, 1988.

accession au rang de modèle des sciences humaines². La littérature, dans son acception traditionnelle, c'est-à-dire rhétorique, était de la part des historiens l'objet d'un jugement condescendant. Se réclamant d'une activité positive indifférente aux fantaisies de l'imagination, ils affectaient volontiers de dédaigner le travail du style et de sacrifier la forme au fond, assumant sans trouble une expression volontairement dépourvue d'éclat. Ils invoquaient la « méthode », telle qu'elle avait été définie dans *L'Introduction aux études historiques* (1897) par Langlois et Seignobos. Cet ouvrage, présenté et reçu comme une bible dans l'enseignement universitaire, énonce que « l'histoire n'est que la mise en œuvre des documents » qu'il convient de rechercher et d'examiner selon des règles précises. Les auteurs insistent sur la nécessité d'inventaires soignés, sur l'établissement de bibliographies exhaustives, sur le recours aux « sciences auxiliaires » (étude des inscriptions, science des écritures anciennes, étude historique de la langue).

Vers la fin du siècle, des professeurs de littérature essayèrent de redonner de la crédibilité à leur discipline en prenant l'histoire comme caution : la *Revue d'histoire littéraire de la France* est fondée en 1894. On sait que pour Gustave Lanson qui a incarné au premier chef ce mouvement, l'histoire littéraire est seule véritablement scientifique en matière de critique ; il ne manque pas, comme on pouvait s'y attendre, de se réclamer du fameux manuel de Langlois et Seignobos. Au tournant du siècle, cette démarche montre que l'approche historique tendait à se généraliser à la Sorbonne, comme en témoignent par ailleurs les intitulés des cours portant sur l'histoire de la philosophie, des diverses littératures, du style³.

Dans ses articles de l'été 1910, Agathon dénonce « le fétichisme de la méthode historique⁴ ». Il s'insurge contre cette mode qu'il présente comme une impasse méthodologique : le zèle bibliographique, la manie des fiches, l'obsession des sources impliquent des recherches

2 Cf. Antoine Compagnon, *La Troisième République des Lettres*, Seuil, 1983, p. 29-42.

3 Cf. le *Manuel de l'étudiant* pour ces années.

4 Agathon, *L'Esprit de la nouvelle Sorbonne*, Plon, 1911, p. 175. Massis a retracé ses souvenirs dans *Évocations, Souvenirs 1905-1911*, Plon-Nourrit, 1931.

infinies ; cette prétention à l'exhaustivité remet toujours à plus tard l'approche directe des textes. En outre, cet excès de spécialisation, cette quête d'un savoir extérieur finalement encombrant dévoilent un contresens sur la nature de l'œuvre littéraire. Celle-ci relève d'abord de l'esthétique et requiert l'investissement personnel du lecteur, l'adhésion de sa sensibilité ; elle s'appauvrit et se dessèche au contact de l'érudition froide et abstraite. Enfin, la critique d'Agathon s'alimente à un ardent nationalisme et s'élève contre l'introduction des méthodes allemandes dans l'Université française depuis la guerre de 1870 : « cet esprit que la nouvelle Sorbonne a emprunté aux universités germaniques, à savoir le souci immodéré de l'histoire, ennemie de la philosophie et des lettres, est [...] incompatible avec la culture française⁵ ».

Le débat ainsi engagé va subir un infléchissement durant l'automne 1910 par un biais inattendu. En octobre 1910, le Ministère de la Guerre avait décidé que les points supplémentaires attribués aux candidats titulaires d'un baccalauréat avec latin ne seraient plus pris en compte au concours de l'École polytechnique. Cette mesure prenait place parmi les dispositions qui, depuis 1881, tendaient à faire sa place au sein du secondaire à un enseignement sans latin, dit « spécial ». La réforme de 1910 marque un moment décisif de cette évolution puisque les lycées compteront désormais une section moderne conduisant à un baccalauréat égal en droit au baccalauréat issu des écoles classiques. La réforme de la licence ès lettres en 1907 marque un nouveau recul du latin en mettant fin aux épreuves communes aux diverses disciplines, ce qui entraînait la disparition de la composition latine à l'écrit et de l'explication latine à l'oral qui entraient dans ces épreuves. Certes, une version latine restait obligatoire, mais son niveau était modulé selon la spécialisation choisie, lettres, philosophie, histoire, langues vivantes. Par ailleurs, en avril 1910, « le gouvernement publia des décrets accordant l'équivalence du baccalauréat pour l'inscription dans les Facultés de Lettres et de Sciences à divers

5 Agathon, *op. cit.*, p. 57.

diplômes sanctionnant une scolarité sans latin, et en particulier à certains diplômes de l'enseignement primaire⁶ ».

La décision prise pour le concours de l'École polytechnique raviva et amalgama les querelles suscitées par la réforme de 1902 tout en permettant une relance de la campagne menée contre la Sorbonne du fait que plusieurs personnalités de cet établissement, tenants des nouvelles méthodes, comme Andler, Durkheim, Lanson, Lavis, Brunot, avaient inspiré cette orientation moderne ou du moins s'en étaient déclarés partisans. Alors que dans la période précédente, il s'agissait de questions méthodologiques relevant de l'enseignement supérieur et étrangères au grand public, voilà maintenant que la mise en cause de l'enseignement traditionnel à base de latin généralisait et passionnait le débat. La Sorbonne, assez isolée jusque là, allait recevoir l'appui résolu de la presse de gauche pour des raisons que nous verrons et la question dériver sur un terrain nettement politique. Des enquêtes et des pétitions furent lancées ; en juillet 1911, des groupes de pression se constituèrent pour ou contre le statut privilégié du latin. À l'initiative d'Eugène Montfort, directeur de la revue *Les Marges*, naquit une Ligue des Amis du latin et de l'enseignement classique (président : Anatole France). Jean Richepin présida la Ligue « Pour la culture française » fondée au même moment mais qui se voulait plus combative. Dans ses rangs figuraient Massis, de Tarde et Péguy qui la jugeait « excellente⁷ ». À l'autre bord, le grammairien Ferdinand Brunot rassembla les « Amis du français et de la culture moderne ». Il importe de retracer les lignes de force de cet affrontement, d'en distinguer les principaux antagonistes et d'en marquer les enjeux.

À Péguy revient, comme l'a reconnu Massis, le mérite de l'antériorité dans les polémiques au sujet de la Sorbonne et des humanités. Dès 1904, dans la préface qu'il donnait à *Zangwill*, il mettait vigoureusement en cause les méthodes positivistes à travers la critique du

6 Voir C.-F. Bompaigne-Evesque, *op. cit.*, p. 92.

7 Péguy, *Œuvres en prose (1909-1914)*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1957, p. 967.

Taine de *La Fontaine et ses fables*. Il y rejetait la prétention d'expliquer une œuvre en la présentant comme le produit déterminé d'un enchaînement de causes qu'il appartiendrait au critique de restituer dans leur intégralité.

Au lieu de commencer par la première fable venue, nous commencerons par le ciel gaulois ; le ciel ; le sol ; le climat ; les aliments ; la race ; la littérature primitive ; puis l'homme ; ses mœurs, ses goûts ; sa dépendance ; son indépendance ; sa bonté ; ses enfances ; son génie ; puis l'écrivain : ses tâtonnements classiques ; ses escapades gauloises ; son épopée ; sa morale ; puis l'écrivain, suite ; opposition en France de la culture et de la nature ; conciliation en La Fontaine de la culture et de la nature ; comment la faculté poétique sert d'intermédiaire⁸.

L'examen de ces considérations forme la première partie de l'enquête de Taine ; la deuxième et la troisième impliquent des détours aussi longs pour définir la société française au XVII^e siècle et dans l'œuvre du fabuliste, ainsi que pour caractériser son art. « Cette circumnavigation mentale excentrique » est, s'exclame Péguy, « proprement la méthode de la grande ceinture⁹ ».

Plus précocement encore, dès la fin de la crise dreyfusiste, il se mit à discuter avec les maîtres du socialisme universitaire (Herr, Jaurès, Andler) sur la définition même du socialisme et sur l'appui qu'ils apportaient au combisme par l'intermédiaire du bloc des gauches.

La crise franco-allemande de 1905 va amalgamer et radicaliser les divers éléments ci-dessus. La nouvelle conjoncture impose aux yeux de l'auteur de *Notre patrie* une urgence essentielle : celle de sauver l'héritage matériel et moral de la France. Dans ce contexte, la loi scolaire de 1902 prend rétrospectivement des « proportions apocalyptiques »¹⁰. Le report, de la cinquième à la quatrième, de l'apprentissage du grec donne lieu à une charge à fond contre les universitaires

8 Péguy, *Œuvres en prose (1898-1908)*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1959, p. 680.

9 Péguy, *op. cit.*, p. 688 et 691.

10 Simone Fraisse, *Péguy et le monde antique*, Armand Colin, 1973, p. 24.

modernistes associés dans une même réprobation aux politiciens radicaux et socialistes. Le grief qui a inspiré cette série d'imprécations furieuses est ainsi résumé :

*Par une simple altération, par une simple prétendue réforme des programmes de l'enseignement secondaire français, par le triomphe de quelques maniaques modernistes et scientistes français, généralement radicaux, quelques-uns socialistes professionnels, toute une culture, tout un monde, une des quatre cultures qui aient fait le monde moderne [...] disparaît tout tranquillement et tout posément sous nos yeux de la face du monde et de l'humanité*¹¹.

Ce qui vaut pour le grec vaut également pour le latin. Péguy trouvait inconvenant que les représentants des lettres classiques à la Sorbonne fussent parfois les artisans du remodelage moderniste de l'enseignement traditionnel.

*Des hommes que nous payons quinze mille francs pour enseigner, c'est-à-dire, je pense, pour maintenir le grec, le latin, le français, ont trahi le grec, ont trahi le latin, ont trahi le français ; et ces trois grandes cultures ne sont plus défendues que par des pauvres et des misérables ; comme nous*¹².

Conformément à ses habitudes, il personnalisait à l'extrême sa polémique et poursuivait de sarcasmes virulents un homme comme Lanson.

*Je commence à me demander si contre le latin M. Lanson n'est pas un peu monomane, et comme le dit M. Langlois un peu fou. (De sorte que, comme notre camarade Rudler aimait à le répéter, il y a le singe qui est quadrumane, l'homme qui est bimane, et M. Lanson qui serait monomane)*¹³.

Sur toutes les questions discriminantes de l'époque, Péguy, malgré la persistance chez lui d'une phraséologie révolutionnaire, campe sur

11 Péguy, *op. cit.*, p. 934.

12 Péguy, *Œuvres en prose (1909-1914)*, *op. cit.*, p. 810.

13 Péguy, *op. cit.*, p. 1304.

les positions des républicains modérés. Son engagement en faveur du latin en est une illustration. Il convient pourtant de marquer une différence essentielle. La défense traditionaliste du latin reposait sur la conviction qu'il était essentiel à la formation des élites de la nation. Le baccalauréat moderne était un diplôme de second rang, une concession peut-être indispensable à l'air du temps, mais réservé à une clientèle qui se destinait à des emplois techniques sans prétendre à des postes dirigeants. Péguy veut croire pour sa part à la valeur universaliste d'une éducation latine et souhaite qu'elle soit exigée de tous les élèves du secondaire. En particulier, il s'étonne que les humanités soient exclues de la formation des instituteurs.

Je ne vois pas en quoi savoir du latin et du grec les empêcherait d'enseigner du français et même d'enseigner en français. Moi je ferais un bon maître d'école. On se demande si ce n'est pas la bourgeoisie française qui a fait exprès, craignant la concurrence, d'avoir des instituteurs qui n'eussent point fait leurs études. Car enfin il est au moins aussi difficile et il faut au moins autant de travail pour entrer à l'École Normale de Saint-Cloud que pour entrer à l'École Normale de l'enseignement secondaire¹⁴.

Parmi les adversaires les plus déterminés de la réforme de 1902 figure l'Action française. Elle aussi a commencé la critique de l'Université bien avant 1910 dans le cadre de sa critique générale des institutions républicaines. Dès l'Affaire Dreyfus, elle dénonçait la germanisation des études françaises et la politisation de l'enseignement. Plusieurs fois, les camelots du Roi chahutèrent à la Sorbonne des professeurs dont ils réprouvaient les idées. Au cours de l'année universitaire 1908-1909, Pierre Lasserre donna un cours, à l'Institut d'Action française, sur *La Doctrine officielle de l'Université* qui alimenta en partie la campagne des adversaires de la Sorbonne. La finalité anti-républicaine des propos de Lasserre retint souvent, il est vrai, ces derniers de se réclamer de lui.

14 *Op. cit.*, p. 1141.

L'originalité de l'Action française ne se situe pas dans la défense pédagogique du latin ; les arguments qu'elle invoque sont assez banals. Le recours au latin s'imposerait pour « la formation de bons esprits, de têtes solides, capables de distinguer le vrai du faux, d'âmes égales à la civilisation du pays¹⁵ ». Il en serait de même pour la connaissance du français à travers l'exercice de la version qui est une école de pensée et de langage. Certes, ces bienfaits découleraient aussi du contact avec une autre langue étrangère, mais jamais autant qu'avec le latin. D'une part, celui-ci a été « la langue universelle du savoir et de la spéculation » et s'identifie historiquement à l'activité intellectuelle et à la diffusion internationale de la connaissance : il mérite donc d'être préféré à toute autre langue nationale. D'autre part, le latin serait pourvu de qualités propres qui le rendraient intellectuellement supérieur aux autres systèmes linguistiques : « la clarté et la détermination du concept, la limpidité de l'abstraction, la lucidité et la densité de la définition, la vigueur et la souplesse de la déduction, la fermeté et la netteté jusque dans la subtilité de la finesse, la pureté de la logique, l'ordre serré, la marche du discours¹⁶ ». Ces affirmations recourent très largement, on le voit, les arguments généralement avancés par les défenseurs du latin.

À vrai dire, la spécificité de l'Action française se situe sur un autre plan qui est politique. Selon elle, l'orientation prise par le système éducatif français en général et les avatars du latin en particulier découlent largement de la nature du régime. Tout effort de redressement est rendu vain, est invalidé par la logique des institutions. Charles Maurras établit un lien direct de cause à effet entre le recul progressif des humanités classiques (suppression du discours latin, du vers latin, du thème grec dans le secondaire, développement de « l'enseignement spécial ») et la montée des idées démocratiques. Le culte du principe de l'égalité méconnaît les inégalités naturelles que confèrent la fortune, le sang et la culture dont la formation latine (et grecque) constitue précisément une part essentielle, étant à elle seule

15 Pierre Lasserre, *La Doctrine officielle de l'Université*, Mercure de France, 1912, p. 147.

16 *Op. cit.*, p. 138.

un élément décisif de « différenciation sociale ». L'égalitarisme forcené conduit inévitablement à une baisse de niveau généralisée : comme il est pratiquement impossible d'imposer une éducation supérieure, c'est-à-dire classique, à l'ensemble de la population scolaire, on sera amené à supprimer peu à peu le latin. Ainsi se réalisera à terme un nivellement qui ne pourra se faire que par le bas. Les démocrates qui se disent partisans du latin se contredisent par définition, de même que raisonnent mal ceux qui veulent dissocier la question des humanités de la question politique. Le « politique d'abord » cher à Maurras ne fait pas exception pour ce qui concerne le latin. Le 23 décembre 1908, il écrivait dans *L'Action française* :

Cette « Pambéotie » que redoutait Renan, elle grandira parmi nous aussi longtemps que la démocratie fera des ravages. Il est vain d'accuser les programmes de 1902. Ils étaient contenus dans les programmes de 1875. La Constitution démocratique républicaine a déterminé une législation qui a réglé les décrets qui ont dicté les programmes. Il faut nier la cause ou accepter les effets. Un peuple se civilise quand il s'organise de manière solide et souple, suivant tous les degrés que comportent les hiérarchies naturelles de la vie sociale. Le même peuple se barbarise quand il détruit ses différences naturelles pour affirmer une égalité qui n'existe point.

Les amis du latin comptent une troisième composante qui recrute dans la bourgeoisie libérale et cultivée entièrement acquise à la forme républicaine des institutions, celle qui s'exprime dans le *Journal des débats* et dans *Le Temps* où les chroniques universitaires ne sont pas signées mais dont l'opinion informée sait qu'elles sont dues à Hippolyte Parigot, professeur dans l'enseignement secondaire. Ce dernier évite de s'en prendre au régime dans sa défense du latin. Il approuve Richepin d'avoir tenu à dire publiquement que la ligue « Pour la culture française » qu'il préside n'avait pas d'objectif politique caché ; il estime même que le manifeste de fondation n'avait pas à mêler le latin à la cause des églises de France trop marquée à droite¹⁷. Certains

17 « Pour la culture française », *Le Temps*, 16 juin 1911.

anticléricaux, après tout, sont partisans des études classiques alors que des réactionnaires sont modernistes. Il désapprouve en revanche Faguet d'avoir écrit dans la *Revue des deux mondes* un article où il laissait entendre que l'enseignement des humanités était incompatible avec la démocratie¹⁸. Pour rétorquer semblable opinion, Parigot recourt à un syllogisme implicite : « aucune démocratie ne peut se passer d'une élite » ; or, nulles études ne font des esprits mieux formés que les études classiques ; il en résulte qu'une République démocratique est obligée de les cultiver prioritairement.

L'argument de l'incomparable « gymnastique de l'esprit » procurée par le latin fonde la certitude du chroniqueur du *Temps* dont on peut penser que les convictions sont largement partagées par les lecteurs du journal. Le quotidien fait grand cas de la protestation élevée par Florent Guillain, président du Comité des Forges contre l'abandon progressif des humanités dans l'éducation des jeunes Français, position d'ailleurs approuvée par le mathématicien Henri Poincaré et, au nom des médecins, par le docteur Raoul Blondel qui assure que les praticiens ne comprendront plus la terminologie médicale et perdront, avec le latin, une partie de leur aptitude à l'analyse¹⁹. À y bien réfléchir, le latin, selon ses partisans, n'est pas une discipline anachronique, mais on peut parler à son égard d'une véritable « utilité pratique » tant ses qualités intrinsèques le rendent profitable à tout métier²⁰.

L'enseignement moderne représente donc une spécialisation prématurée obéissant à un utilitarisme mal compris qui se fera aux dépens de la culture générale, seule formation vraiment fondamentale des esprits. Enfin, une telle orientation inaugure, par le biais des équivalences, le triomphe prochain des méthodes et de l'esprit primaires dans l'enseignement supérieur²¹.

18 « Les Humanités et la démocratie », *Le Temps*, 8 avril 1911.

19 « Les Humanités et les sciences », *Le Temps*, 8 avril 1911.

20 « Les Humanités et les sciences », *Le Temps*, 17 mai 1911.

21 « M. Couyba et M. Fortoul », *Le Temps*, 25 mai 1911.

Les partisans de la réforme de 1902 se défendent de vouloir supprimer l'enseignement du latin mais nient catégoriquement qu'il doive être imposé à tous les élèves du secondaire sous prétexte qu'il renfermerait à lui seul une part indispensable de la culture de l'homme contemporain. On trouve dans la réponse (20 juillet 1911) que Lanson, actif participant aux débats autour de la réforme, a adressé à la grande enquête de *La Phalange*, une synthèse de leurs arguments. Sur le plan pédagogique, il conteste l'utilité d'un enseignement qui, à l'en croire, mobiliserait l'énergie et le temps de 180 000 élèves pour des résultats fort médiocres dans la majorité des cas. « Quel misérable type de culture représente le bachelier moyen qui fait trois contresens dans une petite page de Tite-Live, et qui n'est pas capable de déchiffrer sans bévue cinq vers de Virgile ? » À ceux qui trouvent une vertu particulière au latin pour former des hommes d'action et de caractère, Lanson objecte quantité de contre-exemples que lui fournissent par exemple les chefs des guerres de la Révolution et de l'Empire. En tout état de cause, il attribue à la nature et aux circonstances la manifestation de la supériorité chez les individus, non à l'éducation latine. Bien loin de plaider pour un modèle exclusif en matière d'éducation, fût-il latin, il approuve au contraire les dispositions qui visent à corriger l'uniformité du système éducatif par des programmes variés, modulés en fonction des goûts et des possibilités des élèves. Il se félicite ainsi de l'orientation plus pratique donnée aux études, orientation qui répondra mieux aux besoins de l'agriculture, de l'industrie, du commerce. L'âpreté de la lutte économique exige en effet qu'on y destine des éléments formés et motivés, non les ratés de l'enseignement classique et des professions libérales. Sur le plan historique, l'hégémonie du latin est un héritage des Jésuites qui l'avaient eux-mêmes reçu en dépôt des humanistes dans un contexte où l'Antiquité constituait à peu près le seul stimulant intellectuel. Mais dès le XVIII^e siècle, les plus grands et les plus novateurs des écrivains ont alimenté leur réflexion à des sources bien plus contemporaines.

Rousseau s'est élevé vers quarante ans à la force d'un médiocre bachelier. Le fort en thème, c'était Marmontel ; et le mauvais latiniste, c'était Voltaire. Qu'a dû Voltaire au fameux enseignement d'« humanités » des Pères jésuites ? Surtout ses étroitesse et ses œillères. Regardez-le, regardez Diderot et Buffon ; joignez-y Marivaux et Beaumarchais : quel est celui de nos grands écrivains de ce temps-là, sauf Montesquieu peut-être, qui n'ait pas puisé le meilleur de sa pensée et de son art à des sources modernes !

Et même, estime Lanson, la crise du latin date de la querelle des Anciens et des Modernes, « c'est-à-dire du jour où nous avons eu conscience d'avoir une grande littérature nationale ». Dès lors, il devient paradoxal de fonder l'instruction publique sur des références culturelles qu'a rendues encore plus caduques le développement des diverses sciences par lesquelles notre vision du monde a été radicalement renouvelée.

Toutes les inventions et toutes les prouesses des trente dernières années tirent nos enfants vers l'action et les sciences. Le colonel Marchand, M. Branly et Blériot ont fait plus de mal au latin que les programmes de 1902 et même que la Sorbonne : ils ont allumé de toutes parts des goûts et des curiosités qui en détournent.

Dans sa remise en cause, notre auteur va jusqu'à récuser l'idée dont s'armaient en dernier recours les défenseurs du latin, faisant de ce dernier l'instrument nécessaire au perfectionnement, voire à la simple connaissance du français. « Le français n'existe, n'a vécu, ne s'est perfectionné que par l'oubli du latin : c'est vrai depuis le serment de Strasbourg. » Sur ce point, il reçoit le renfort de son collègue Ferdinand Brunot, l'un des modernistes les plus convaincus. Dans sa réponse (20 août) à l'enquête de *La Phalange*, celui-ci s'emploie à montrer combien peu les trouvailles stylistiques et même lexicales des écrivains modernes doivent à la littérature et à la langue latines. Bien plus, quand des latinismes sont insérés dans la langue française, ils donnent l'impression d'une recherche artificielle et même incongrue ; l'expression latinisante a d'ailleurs été l'objet d'une satire tradition-

nelle dans notre littérature. Le succès et la qualité de femmes écrivains dépourvues d'éducation humaniste comme Marguerite Audoux ou Colette montrent bien que le talent littéraire se suffit à lui-même.

La philologie montre en fait que notre langue s'est développée de manière autonome, en fonction de caractéristiques propres, physiologiques et psychologiques, et que cette évolution fait son originalité tant par rapport aux autres langues romanes que par rapport au latin. La justification étymologique de ce dernier paraît souvent des plus aléatoires. « Est-ce qu'un *volume* est roulé ? Il arrive qu'une *décoration* déshonore celui qui la porte. » Et on ne tirerait pas bénéfice à rapprocher « muscle » de sa signification originelle de « petit rat », « tête » de « ventre d'amphore », « tesson ». On ne doit pas oublier non plus que le latin qui est aux origines du français n'est pas le latin cicéronien qu'on enseigne dans les lycées. Il en résulte que l'étude la plus pertinente du français est celle qui se pratique à partir d'un état ancien de cette langue, par une exploration essentiellement interne. Brunot entend mettre les amis du latin et de l'enseignement classique en contradiction avec eux-mêmes : pourquoi ces défenseurs de la tradition ne réclament-ils pas un renforcement de l'étude de nos anciens textes ?

Lanson partageait cet avis et concluait en renversant les responsabilités à l'origine de la dégradation constatée dans les études de français.

La fameuse « crise du français » n'est pas une crise de la littérature ni de la langue françaises. C'est une crise de l'enseignement secondaire en général, et une crise de l'enseignement du français en particulier : il y a « crise » parce qu'il n'y a pas adaptation de l'enseignement et des méthodes à l'esprit des enfants et aux besoins de la société. Il y a crise parce que la superstition latine n'a pas encore permis d'instituer comme il faudrait l'enseignement du français par le français.

En réclamant qu'on cesse de se focaliser sur une discipline devenue anachronique pour inventer les modalités d'un enseignement vraiment moderne, Lanson ne niait pas l'importance du recours

à l'antiquité classique pour rendre intelligible une grande partie de notre patrimoine culturel, mais cette vérité n'impliquait pas l'apprentissage obligatoire du latin et du grec ; il suffisait de renforcer dans les programmes d'histoire la part attribuée aux civilisations nées autour de Rome et d'Athènes. Pour le reste, il trouvait absurde de redouter que l'abandon du monopole du latin n'expose la France à la perte de son identité culturelle. Contre ce protectionnisme frileux, contre les tentations d'un repli nationaliste, voire raciste, il affichait une attitude optimiste qu'il fondait sur le mécanisme assimilateur que de longue date notre pays avait montré.

La France a digéré depuis 1800 ans tant de Romains, de Germains, d'Italiens, d'Irlandais, de Polonais, elle a absorbé tant de latinismes, d'italianismes, d'hispanisme,, d'idées et de phrases saxonnes ou allemandes, elle a si allègrement filtré, si robustement assimilé les apports étrangers, qu'on peut avoir confiance en elle.

Tels sont les grands clivages que fait apparaître un débat où interfèrent souvent pédagogie et politique. Est-ce à dire que la défense du latin est assumée par la droite tandis que les « humanités modernes » serait un choix de gauche ? La réponse à cette question doit être nuancée. Il est clair que, outre la droite royaliste, la droite libérale et cultivée qui s'exprimait dans *Le Temps* et le *Journal des débats* a nettement pris le parti du latin. Le patronat du Comité des Forges s'est prononcé d'une manière remarquée dans le même sens. Si on examine les listes d'adhésion antagonistes, on observe une nette majorité de médecins à la ligue « Pour la culture française ». Cette orientation se répète, quoique moins accentuée, chez les juristes. Les membres de l'Institut y ont adhéré nombreux ; à l'exception de sept « immortels », l'Académie française s'y retrouve en totalité dans sa tonalité conservatrice (Barrès, Bourget, Bazin, Doumic, Lemaitre...) Le manifeste de fondation comprend des références marquées à droite : l'insistance sur les traditions, l'appel à « une autorité forte », l'exaltation de l'héroïsme et de la gloire, le lien établi entre l'humanisme classique et la sauvegarde des églises.

Inversement, la majorité parlementaire radicale et socialiste a défendu résolument les dispositions novatrices de la réforme de 1902. Des universitaires qui en étaient plus ou moins proches, Andler, Brunot, Lanson, se sont mobilisés dans les rangs des Amis du français aux côtés de cadres de l'enseignement primaire supérieur, d'écrivains et de journalistes sympathisants des idées de gauche comme André Spire, Léon Werth, Lucien Descaves. L'historien Aulard, connu pour son laïcisme militant, soutenait que la défense du latin était motivée dans les milieux bourgeois conservateurs par une volonté de maintien de la hiérarchie sociale. Il stigmatisait la dramatisation selon lui toute artificielle entretenue autour de cette question et dénonçait « sous cette agitation grotesque [...] un débat très sérieux où l'avenir de la démocratie se trouvait engagé. » Il exposait que l'exigence du latin obligatoire était une attitude défensive de la classe bourgeoise qui se sentait menacée dans sa prééminence par les équivalences. Les élèves trop pauvres pour « faire les longues études stériles » nécessitées par les études latines se verraient ainsi de nouveau exclus de l'accès à l'enseignement supérieur de sorte que « l'assiette au beurre redeviendrait la propriété exclusive de ses maîtres légitimes²² ».

Toutefois, la dichotomie n'est pas parfaitement tranchée. Parmi les partisans du latin figurent des personnalités qu'on ne saurait classer à droite, si diverses qu'elles soient entre elles. Richepin, président de la ligue « Pour la patrie française », passait pour un homme de gauche. Ni Péguy ni Alain ne se reconnaissaient comme des hommes de droite. Ajalbert, Tailhade, Mirbeau, Sorel avaient des sympathies socialistes, anarchistes ou anarcho-syndicalistes. Victor Snell, dans *L'Humanité*, a regretté que Steeg, ministre de l'Instruction publique, ait éconduit la démarche faite auprès de lui par Eugène Montfort en faveur du latin²³. Au comité d'honneur de la ligue fondée par ce dernier, présidée par un célèbre dreyfusard socialisant, Anatole France, figurait un radical éminent, Clemenceau. D'ailleurs, beaucoup

22 Caïus Gracchus [Alphonse Aulard], « La Ligue des fils de famille », *Le Siècle*, 14 juin 1911.

23 Victor Snell, « Fâcheuse erreur », *L'Humanité*, 10 avril 1914.

de défenseurs du latin tenaient à distinguer leur engagement dans cette cause et leurs options politiques. Les professeurs du secondaire entendaient en luttant pour le maintien des humanités préserver le lycée de « l'invasion » du primaire et ne ressentaient pas cette prise de position comme impliquant un ralliement obligatoire à l'un des camps idéologiques se disputant le contrôle de l'État. Le manifeste de la ligue « Pour la culture française » affirme même à deux reprises son apolitisme et tente d'éviter l'accusation de blocage conservateur en plaçant dans le peuple, « pourvu qu'on retrouve le moyen de lui rendre les humanités accessibles », la source de l'élite.

On ne peut pas plus conclure à propos de la querelle sur le latin à une répartition entre milieux académiques et milieux avant-gardistes. Si la ligue « Pour la culture française » rassemble la plupart des écrivains ayant reçu la consécration académique et nombre d'auteurs à succès (Alfred Capus, Robert de Flers et Gaston Arman de Caillavet, Marcel Prévost, Georges Ohnet...) répondant aux goûts routiniers du grand public, elle accueille aussi des symbolistes ou des héritiers du symbolisme (Paul Fort, Fernand Gregh, Pierre Louÿs), des jeunes (Alain-Fournier, Giraudoux, Mauriac). La *Nouvelle Revue française* elle-même, à la notable exception de Ghéon, penche pour le latin. Celui-ci compte aussi parmi ses partisans des personnalités fort différentes comme Alain, Suarès et Claudel qu'on ne saurait taxer de conformisme et qui n'ont d'ailleurs consenti à s'enrôler dans aucune des ligues. Au total, on comprend aisément qu'une nette majorité, parmi ceux qui ont participé au débat, se soit dégagée en faveur du latin : la formation humaniste commune aux élites du temps fait que les opinions dans ce domaine traversent largement les clivages traditionnels. Cette caractéristique explique aussi que l'amalgame entre la mise en cause de la Sorbonne et la défense du latin ait souvent été récusé : le consensus sur ce dernier n'entraînait pas forcément les conséquences politiques et méthodologiques auxquelles concluaient les plus extrémistes des adversaires de la critique historique.

La question des humanités, brûlante en 1910-1911, sera appelée à connaître de nombreux rebondissements avant et après 1914, tant dans la presse qu'au Parlement où elle s'introduit notamment par le biais des questions budgétaires. En 1923, sous l'impulsion de Victor Bérard, il fut décidé de supprimer la section moderne dans le premier cycle et d'y rendre à nouveau obligatoires le latin et le grec ; toutefois, des oppositions, puis le Cartel des gauches empêchèrent l'application de cette réforme. Sur le moment, la campagne des partisans du latin échouera complètement et la réforme de 1902 sortira indemne de l'offensive dont elle avait été l'objet. Si la question passionnait l'élite cultivée, sa pertinence ne frappait pas la clientèle populaire et petite-bourgeoise des partis de gauche qui ne voyait plutôt qu'avantages au repli du latin. Or, l'orientation moderniste de l'enseignement était fille de la majorité radicale-socialiste qui la défendra vigoureusement et interdira sa remise en question. Un compromis de fait tendra à s'établir : la section moderne sera définitivement intégrée dans le secondaire, mais constituera un enseignement de seconde zone, déprécié par rapport aux sections ennoblies par leur composante latine. En 1911, pour en rester à la période qui nous préoccupe, le péril de guerre qui connaît précisément une nouvelle montée avec la crise d'Agadir focalise désormais l'attention du public. Agathon lui-même ne tardera pas à enfourcher ce nouveau thème accrocheur en enquêtant sur *Les Jeunes Gens d'aujourd'hui*²⁴.

Université d'Orléans

24 Le volume récapitulant les résultats de l'enquête menée également dans *L'Opinion* parut chez Plon-Nourrit en 1913.

Vocation et liberté chez Simone Weil

André A. DEVAUX

« ...En nous concédant sa liberté, Dieu nous concède à perpétuité, non un morceau de sa nature, mais une vocation ».

René Le Senne, *Introduction à la philosophie*, PUF, 1939, p. 404.

La notion de *vocation*, entendue comme appel intérieur venu d'en haut, fait désormais partie du vocabulaire philosophique courant, au-delà de son acception spécifiquement religieuse. Elle a été, notamment, analysée et développée, en France, au début du vingtième siècle, par des penseurs appartenant au mouvement de la « Philosophie de l'Esprit », qui prit son essor, dans les années trente, sous l'impulsion de deux amis : René Le Senne (1882-1954) et Louis Lavelle (1883-1951). L'un et l'autre s'attachèrent, à partir de 1934, avec la coopération de l'éditeur Ferdinand Aubier, à publier des ouvrages de métaphysique, dans une collection qui prit le nom de « philosophie de l'esprit ».

Pour René Le Senne, qui s'était d'abord fait connaître par sa grande thèse sur *Le Devoir* (1930) bientôt complétée par son livre

majeur intitulé *Obstacle et Valeur* (1934), la vocation est le point nodal où viennent s'unir et s'accorder « tout ce qui est au-dessous du moi en ce qu'il a de plus solide et de plus fécond » et « tout ce qui est au-dessus de lui en ce qu'il comporte de plus aimable et de plus ravissant » (*La Destinée personnelle*, 1950, p. 180), c'est-à-dire la *valeur* comme réalité métaphysique intimement éprouvée. Chez lui, la vocation désigne l'espèce de *transfiguration* par laquelle un caractère donné se mue en *personnalité* conquise : aussi n'est-elle pas accessible à l'analyse objective mais seulement à une « intuition de sympathie » (*Ibid.*, p. 181) semblable à celle décrite par Bergson.

« Tendue entre la nature et l'idéal », la vocation, selon Le Senne, s'impose, impérativement, à quiconque s'examine lui-même hors de tout mensonge à soi : elle se présente sous la forme d'une irrécusable *évidence*. Cependant, le caractère impératif de la vocation n'implique pas qu'elle soit nécessitante, par elle-même, car elle a toujours besoin de la ratification du sujet.

Louis Lavelle, lui, rattache la notion de vocation à sa philosophie de l'*acte*. Dans *L'Erreur de Narcisse* (1939), il rappelle, avec force, qu'il n'y a qu'un Esprit universel auquel « chaque individu, et même chaque peuple, participe par un acte personnel selon les dons qu'il a reçus ». Il appartient à chacun de prendre conscience de ses dons et de « les mettre en œuvre par une création ininterrompue ». La fonction de la philosophie est de libérer les hommes, de les rendre à eux-mêmes en leur permettant de « découvrir et de remplir leur vocation » (*op. cit.*, p. 127).

Pour Lavelle, la vocation est « l'essence secrète », propre à chaque individu destiné à l'actualiser, au cours de son existence dans le temps, avec sincérité et fidélité à soi-même. Chaque vocation est donc unique au monde et manquer sa vocation, c'est priver l'humanité d'une contribution singulière, irremplaçable. Loin d'être reçue de l'extérieur, la vocation se présente comme une exigence intime d'adé-

quation entre ce que l'on est et ce que l'on peut et doit être¹. Cet effort sur soi requiert une lutte incessante contre deux tentations toujours renaissantes : celle de la paresse et celle de l'amour-propre qui nous étourdit et finit par nous rendre étranger à nous-même. Dès lors, plus qu'un simple principe moral, le « devoir être » apparaît comme un principe métaphysique capable de nous révéler l'intention de Dieu sur nous.

Sans s'être personnellement engagée dans la mouvement de la « philosophie de l'esprit », Simone Weil connaissait bien ses deux promoteurs. Elle avait, de façon délibérée, choisi, en 1924/1925, de laisser le lycée Fénelon, pour entrer dans la classe de philosophie de René Le Senne, au lycée Victor Duruy. Bien qu'elle n'ait pas explicitement reconnu l'influence de Le Senne sur son propre itinéraire philosophique, il n'est pas douteux qu'elle l'ait, néanmoins, reçue sur quelques points fondamentaux : la reconnaissance de *l'obstacle* comme « contradiction sensible » (*Le Devoir*, p. 12) sur laquelle l'esprit peut opportunément rebondir ; l'importance primordiale de la *relation*, source de toutes les médiations ; l'idée d'une « énergétique spirituelle » à construire dont l'énergie physique n'est que la substance naturalisée » (*La Découverte de Dieu*, p. 58) ; la certitude du Bien comme Valeur absolue dans la ligne du platonisme. À son amie Simone Pétrement, en quête d'un directeur de thèse, Simone Weil recommandera son premier maître de philosophie devenu professeur à la Sorbonne, parce que, lui, au moins, à la différence de tant d'autres assoupis dans leurs privilèges, il n'est pas, lui dit-elle, « un bonze » mais un homme (SP, II, p. 361).

L'influence de Lavelle est moins discernable : elle affleure, pourtant, dans l'émergence progressive de certains thèmes tels que la corrélation entre l'instant présent et l'éternité, l'éloge de l'humilité comme la vertu philosophique par excellence qui a le pouvoir de parachever l'œuvre de la contemplation à l'intérieur de la conscience

1 Cette conception est partagée par Gabriel Marcel qui, dans *Le Déclin de la sagesse* (1954), écrit que « (mon) être est non pas une nature donnée mais une aspiration créatrice ».

humaine. On peut, aisément, soutenir que tous les trois partagent la conviction, énoncée par Simone Weil, que « la notion de *valeur* est au centre de la philosophie » (SP, II, p. 319).

*

Le mot même de vocation est de ceux que Simone Weil utilise avec prédilection en se l'appliquant à elle-même souvent et sans hésitation. En recourant à un autre mot-clef de son vocabulaire personnel, elle définit la vocation comme une « certaine *intersection* de la nature et de Dieu » (PSO, p. 115). Elle précise, aussitôt après, le caractère nominatif de l'appel en disant que « cette intersection, c'est le nom dont Dieu les a nommés (les hommes) de toute éternité »².

On ne sera donc pas surpris de voir Simone Weil insister, notamment dans ses *Cahiers* de notes, sur la singularité de sa vocation propre : vocation de *philosophe* soucieuse de réflexion lucide et de rigueur intellectuelle. Faisant allusion à sa destinée personnelle, elle n'hésite pas à employer le « je » dont elle condamne d'ordinaire l'usage. Ainsi dira-t-elle, dans son *Dernier texte* (PSO, p. 150), qu'elle est ainsi faite que « (sa) vocation exige une probité intellectuelle absolue » qui l'oblige à différer le moment où elle pourrait recevoir le baptême auquel elle aspire ».

Elle met si haut le prix de la fidélité à sa vocation qu'elle va jusqu'à considérer comme « un crime » toute conduite qui s'écarterait de celle-ci. C'est pourquoi elle pouvait, à New York, dans une lettre adressée à Jacques Maritain, le 27 juillet 1942, dire qu'elle employait la mot *vocation* « comme indiquant non pas une capacité mais une obligation » (CSW, juin 1980, p. 70). De son projet, qui lui tenait tant à cœur, de formation d'un corps d'infirmières de première ligne, elle dit à son ami Maurice Schumann : « J'ai le sentiment, depuis longtemps déjà, que c'est une chose qui doit s'accomplir » (EL, p. 200). Dans un petit lexique de sanskrit élaboré pour son usage personnel, elle considère

2 Il s'agit, dit-elle, de ceux qui ont été « engendrés de l'eau et de l'Esprit », c'est-à-dire, en droit, de toutes les créatures appelées à une destinée spirituelle.

que « le *dharma* — l'ordre du monde — la justice » (C2 III, p. 338) est, « pour chaque être humain l'obligation propre (la vocation) » (*Ibid.*, p. 339). En revanche, elle proclame ailleurs qu'il ne faut « rien accomplir de plus que ce à quoi on est irrésistiblement poussé » (AD5, p. 15).

La vocation, selon Simone Weil, ne se confond donc pas avec le *caractère*, encore qu'elle doive tenir compte de celui-ci, que Le Senne définissait comme « la matrice de la vocation ». Quand, à New York, dans la lettre qu'elle adresse à Maurice Schumann pour solliciter de lui une *mission de guerre*, « comportant un degré élevé de souffrance et de danger » (EL, p. 200), faute de quoi elle se consumerait de chagrin, elle avoue qu'il est « malheureux d'avoir un caractère ainsi fait » mais ajoute aussitôt : « D'autant plus que ce n'est pas, j'en ai la certitude, une question de caractère seulement, mais de vocation ». Au Père Perrin, dans son *Autobiographie spirituelle*, elle confie qu'avant sa rencontre si personnelle et si décisive avec le Christ, elle n'avait « jamais lu de mystiques, parce qu'elle n'avait jamais rien senti qui lui ordonnât de les lire » (AD5, p. 45). La vocation est éprouvée comme un appel intérieur irrésistible.

Dès lors, il peut arriver que la vocation soit ressentie comme un fardeau. Simone Weil pose cette question : « Vocation (de penseur etc.) ou vie heureuse. Lequel vaut mieux ? Nous l'ignorons » (C2 I, p. 262). Elle donne pourtant sa réponse, qui est de « choisir la vie heureuse, car celui qui a une vocation incompatible avec ce choix ne peut pas s'y tenir de toutes manières » (*Ibid.*). Nous pouvons, ici, assurer qu'elle parle de sa vocation personnelle : sa vocation de penseur lui barre la route des bonheurs ordinaires. Une telle vocation s'apparente à celle de Socrate dont la règle de vie fut, « non pas défendre la justice, la vérité, mais ne pas faire d'injustice, ne pas trahir la vérité » et « ne pas cesser non plus de poursuivre sa vocation » (C2 I, pp. 139-140) de philosophe dans la cité, quoi qu'il pût lui en coûter. La philosophie doit, en effet, s'incarner dans une vie.

Cela n'implique aucune dévalorisation du bonheur par Simone Weil. Elle écrivait à son ami Gustave Thibon, dans une lettre du

15 septembre 1941, — après qu'il ait senti que « son milieu familial » et son « tempérament » le prédisposaient au bonheur : « Si c'est là votre vocation, cela vaut n'importe quoi d'autre. Si, au contraire, cette vocation vous oblige à atteindre un jour, dans la pensée et l'art de vivre, la nudité, le dépouillement, la pureté, la véritable grandeur, vous avez encore beaucoup à souffrir et vous ne serez pas heureux » (CSW, juin 1981, p. 71)³. Au reste, déclare Simone Weil, « un véritable bonheur est chose non moins rare, non moins précieuse qu'une douleur pure et féconde » (*Ibid.*). Elle constate que « certains êtres ont la vocation d'être heureux » : sans les envier, elle les admire et sa charité la pousse, « quand elle croit en avoir rencontré un, à souhaiter passionnément que les circonstances le favorisent ». S'il est vrai que les vocations ne se valent pas, aucune n'est méprisable.

En son *Traité de morale générale* paru en 1942, René Le Senne voyait, dans la vocation, un « intermédiaire entre le déterminisme de la nature et la toute-puissance d'une inspiration qui ne s'infléchirait pas vers ce qui ne peut la recevoir que limitativement » (*op. cit.*, p. 649). Simone Weil ratifie, implicitement, cette conception lorsqu'elle évoque, dans un de ses écrits de Londres, « la lumière intérieure de l'évidence, cette faculté de discernement accordée, d'en haut, à l'âme humaine comme réponse au désir de vérité » (EL, p. 142), de même que l'inspiration poétique est réponse au désir de beauté. Plus explicitement, Simone Weil reconnaît qu'il y a « des pensées auxquelles il convient d'être envoyées par inspiration » (AD5, p. 75). La vocation est assurément innée, mais elle peut « n'apparaître qu'à un moment donné de la vie » (Lettre du 15 septembre 1941 à Gustave Thibon, CSW, juin 1981, p. 71) lorsque l'âme se trouve animée par une injonction supérieure en laquelle Simone Weil finira par reconnaître l'action du Saint-Esprit lui-même : « La lumière du soleil a toujours été

3 Elle concluait ce diagnostic par ce vœu : « Je peux seulement vous souhaiter d'accomplir votre vocation authentique quelle qu'elle soit » (*Ibid.*). Un an après, le 10 septembre 1942, de New York, elle adressait à Thibon et à sa femme Yvette, cet autre vœu à l'intention de l'enfant que ceux-ci attendaient alors : « J'espère que sa vocation et son destin sera de parvenir au bien suprême dans la joie » (CSW, décembre 1981, p. 200).

regardée comme la meilleure image possible de la grâce de Dieu, de l'illumination du Saint-Esprit imprégnant l'âme » (PSO, p. 29). La tâche de l'homme est seulement de s'offrir à cette imprégnation.

Discerner sa vocation propre et désirer la remplir, jour après jour, c'est « parvenir à recevoir des ordres de Dieu » (C2 II, p. 62) et Simone Weil s'émerveillera, rétrospectivement, d'avoir pu recevoir de tels ordres de Dieu dans sa jeunesse agnostique, alors qu'elle se croyait « matérialiste et athée » (EL, p. 213). Selon elle, la maxime de l'action se résume en ce précepte : « Faire seulement ce qu'on ne peut pas ne pas faire » (C2 I, p. 222). Telle est la règle de ce qu'elle nomme « l'action non agissante », c'est-à-dire l'action où l'on est agi par une force supérieure à soi-même, l'action d'où le « je » est absent.

La découverte de la vocation personnelle suppose que soit développée, chez l'adolescent, « la faculté d'intuition » (C2 III, p. 91) plus encore que les facultés de discursion et de représentation. Comment y parvenir ? « Par la contemplation, face à face, de l'inintelligible — mais de l'inintelligible qui est au-dessus, non pas de celui qui est au-dessous » (*Ibid.*). La faculté d'intuition est, en effet, identique au *génie* et Simone Weil pense qu'elle a « besoin d'une vocation », d'un appel singulier, car « la contemplation qui en constitue l'exercice est si pénible, si déchirante, constitue un tel arrachement qu'aucun mobile, aucun motif humain ne serait suffisant pour s'y résoudre » (*Ibid.*). L'intervention du *sur-naturel* y est donc indispensable. Or celle-ci a pour condition le *vide* que l'humilité véritable — la « seule vertu entièrement surnaturelle, c'est-à-dire à laquelle ne correspond aucune vertu naturelle qui l'imite » (C2 II, p. 174) — peut opérer dans l'âme. D'où cette définition : « Une créature raisonnable est une créature qui contient le germe, le principe, la vocation de la décréation » (*Ibid.*), laquelle est « contre-nature », mais cependant obligatoire pour qui aspire à la perfection.

Nous rencontrons souvent, chez Simone Weil, l'idée que la montée vers la perfection suppose « une contrainte de la part de Dieu » (AD5, p. 15), que nous subissons « à condition que nous méritions de la subir et dans la mesure exacte où nous le méritons » (*Ibid.*). Le devoir ne

peut être que de « s'abandonner à cette poussée » sans vouloir aller au-delà de son terme, fût-ce dans la direction du Bien. En revanche, il convient de continuer à penser à Dieu, « avec toujours plus d'amour et d'attention » en espérant une nouvelle contrainte capable de s'emparer d'une partie perpétuellement croissante de l'âme »⁴. La perfection est atteinte lorsque l'âme tout entière obéit à l'impulsion reçue pourvu que ce soit celle du Bien et du Vrai. Ainsi la vocation se reconnaît, d'abord, à son caractère d'irrésistibilité. Certes, « nous pouvons nous tromper sur la volonté de Dieu mais nous pouvons regarder comme certain que Dieu veut que nous exécutions tout ce que nous croyons conforme à sa volonté » (CS, p. 102). On peut donc être assuré que le regard tourné vers Dieu préserve du mal. Il s'agit de se « conformer à la volonté de Dieu », sans savoir jusqu'où elle nous conduira. Simone Weil souhaitait, quant à elle, être conduite jusqu'à la Croix qu'elle regardait comme le « bon port ». Mais si la vocation est bien telle que la décrit Simone Weil, est-elle compatible avec l'expérience intérieure de la liberté ?

*

Puisque la vocation est de l'ordre de l'obligation, il convient de « lire l'obligation comme une nécessité » (C2 I, p. 152), une nécessité interne à laquelle il faut savoir se soumettre afin de l'accepter et même de l'aimer. Car c'est dans l'obéissance éclairée à ce que l'on doit être que l'on trouve la véritable liberté. Simone Weil affirme que « toute action, grande ou petite, accomplie par obéissance supprime dans l'âme une quantité finie du mal qui s'y trouve » (C2 III, p. 224). Elle radicalise son propos en disant qu'« il n'y a pas d'autre bien ici bas que l'obéissance » (*Ibid.*, p. 223). Mais obéissance à quoi ou à qui ?

4 Dans la même page d'*Attente de Dieu*, Simone Weil précise que « Dieu récompense l'âme qui pense à lui avec attention et amour, et il la récompense en exerçant sur elle une contrainte rigoureusement, mathématiquement proportionnelle à cette attention et à cet amour ».

Le *consentement* qui a toujours pour modèle, chez Simone Weil, le *oui* du mariage, ajoute, à la pensée obéissante à Dieu, l'élan du cœur, la confiance dans l'abandon de l'amour. Le Senne disait que le consentement à sa vocation élimine, chez un homme, « le hiatus entre la destinée du monde et la sienne (propre) » (*La Destinée personnelle*, p. 181). Simone Weil va plus loin en raison de sa doctrine de *l'attente* vue comme « l'extrême de la passivité » (CS, p. 57), laquelle a le pouvoir de nous faire passer du temps dans l'éternité⁵ et permet, à la conscience, d'atteindre, au-delà du moi empirique, l'essence métaphysique du moi qui se confond avec la vocation même. Le consentement apparaît donc comme un acte d'union, de fidélité au réel. Supérieur à l'intelligence qui « produit une semi-réalité » (CS, p. 35) : le consentement est le degré suprême de l'obéissance. Il en suit que, seule, la partie surnaturelle de l'âme est capable de ce consentement.

En fidèle disciple de Descartes, Simone Weil considère la liberté d'indifférence comme une fausse liberté. Elle demeure, en même temps, foncièrement stoïcienne en estimant que l'homme est voué à l'obéissance, mais que celle-ci peut être servitude si elle est *soumission* aveugle, ou, au contraire, liberté vraie si elle est adhésion aimante à l'ordre universel, *amor fati*, dont chaque vocation est un reflet. C'est pourquoi elle va jusqu'à dire que « l'intelligence de la nécessité est une imitation de la création » (C2 III, p. 108). Elle sait toujours conjuguer « la plus minutieuse obéissance avec la plus souveraine liberté »⁶, comme le fit François d'Assise, le saint qu'elle révérait tout particulièrement, et bien d'autres saints qu'elle admirait.

« L'obéissance est la vertu suprême », déclare Simone Weil dans une note de l'un de ses *Cahiers* qu'elle commente ainsi : « Aimer la

5 Cf. E2, p. 33 : « On est appelé, on accourt ou on n'accourt pas (...). On passe ou non du temps dans l'éternité selon qu'on a consenti ou refusé ». Dans l'obéissance la contrainte exercée par Dieu sur l'homme se transforme en contrainte exercée par l'homme sur Dieu : « Par notre patience, nous contrainsons Dieu à transformer le temps en éternité » (CS, p. 46). La soumission totale au temps « oblige » Dieu à envoyer l'éternité » (*Ibid.*, p. 57).

6 La formule est de Christian Bobin dans son livre sur François d'Assise intitulé *Le Très Bas*, p. 92.

nécessité et le dharma (l'ordre du monde) ne font qu'un » (C2 I, p. 222). En renonçant à sa volonté propre, on « laisse agir la nécessité en soi » (C2 II, p. 154) et c'est par cette voie que, paradoxalement, on devient authentiquement libre. Au contraire, « si j'ai le sentiment d'avoir le choix entre deux ou plusieurs actions, même dans les plus petites choses, ce sentiment dans les petites choses sera puni par l'échec d'une grande chose » (OC VI-2, p. 509). Simone Weil voit le *péché d'origine* dans la demande adressée par la créature à son créateur : « Donne-moi le libre-arbitre, le choix du bien et du mal » (CS, p. 168). Ainsi ne doit-on pas « agir pour quelque chose, mais *parce qu'on ne peut pas faire autrement* » (C1 I, p. 93).

À l'arrière-fond de cette conception de la relation entre vocation et liberté, il y a l'idée weilienne de la présence du *surnaturel* comme « un infiniment petit dans l'âme » (C2 III, p. 91), « un infiniment petit qui s'accroît exponentiellement » (*Ibid.*, p. 129), « la partie incréée de toute créature » (CS, p. 49). La « liberté surnaturelle » est la seule qui mérite le nom de liberté. La *foi*, telle que l'entend Simone Weil, c'est-à-dire l'intelligence de Dieu éclairée par l'amour, nous munit de deux « certitudes » qui s'énoncent ainsi : « Dieu veut le salut des âmes. Il faut obéir à Dieu » (C2 II, p. 176). Ces deux « certitudes » sont à lier ensemble, mais, selon Simone Weil, il y a deux modes de liaison possibles : ou bien « obéir à Dieu parce qu'il veut notre salut » ; ou bien « s'orienter vers le salut seulement par obéissance » (*Ibid.*). Bien entendu, Simone Weil préfère le second mode, parce que l'obéissance est alors toute pure, étrangère à tout calcul : cette obéissance-là « n'enferme à aucun degré la récompense de l'action et laisse tout le soin de la récompense au Père qui est dans le caché, qui voit dans le caché » (C1 II, p. 13). Le seul choix qui reste offert à l'homme est celui de « s'exposer ou non à la lumière » (AD5, p. 113). Là est aussi sa responsabilité.

*

Le drame intime de Simone Weil, en ses dernières années, fut, qu'ayant résolu de s'exposer, sans réserve, à la lumière surnaturelle,

elle a pensé que sa vocation était d'aimer le Christ de toutes ses forces, mais à sa manière personnelle qui la poussait à contester certaines exigences de l'Église et à différer l'heure du baptême. Elle veut, en effet, pratiquer, jusqu'au bout, le *doute méthodique* que lui ont enseigné Descartes et Alain, et l'exercer à l'égard « des choses mêmes qui (lui) apparaissent le plus manifestement certaines » (PSO, p. 150). Elle veut garder et fortifier sa capacité *critique*, et elle invoque, pour le faire, sa vocation de philosophe en quête du vrai par les moyens de l'intelligence. Cette résolution intérieure lui semble être la seule voie possible pour éviter le « crime » de « désobéissance à Dieu ». Pareille conviction la porte à affirmer catégoriquement : « S'il était concevable qu'on se damne en obéissant à Dieu et qu'on se sauve en lui désobéissant, je choiserais quand même l'obéissance » (AD5, p. 18).

Parfaitement consciente de ce qu'il peut y avoir d'incompréhensible, pour un croyant, dans un tel comportement, elle n'en maintient pas moins que c'est « (sa) vocation qui lui impose de rester hors de l'Église » (*Ibid.*, p. 65). Elle reconnaît toute la singularité de sa « vocation propre » qui « exige que (sa) pensée soit indifférente à toutes les idées sans exception (...) ; également accueillante et également réservée à l'égard de toutes » (*Ibid.*), semblable à l'eau qui est apte à recevoir tout objet qui tombe sur elle. S'il peut réellement exister une vocation « d'être chrétienne hors de l'Église » (LR2, p. 10), « la possibilité d'une telle vocation impliquerait que l'Église n'est pas catholique en fait comme elle l'est de nom et qu'elle doit un jour le devenir si elle est destinée à remplir sa mission » (*Ibid.*). Dans le même esprit, elle se demande si sa vocation n'est pas de se tenir « à l'intersection du christianisme et de ce qui n'est pas lui » et si, « dans un monde où une si grande partie de l'humanité est submergée de matérialisme, Dieu ne veut pas qu'il y ait des hommes et des femmes qui se soient donnés à lui et au Christ et qui pourtant demeurent hors de l'Église » (AD5, p. 19).

Simone Weil n'en a pas moins désiré, de toute son âme, l'accomplissement de sa vocation spirituelle qui était vocation à la *saineté*. Une de ses thèses les plus constantes est que « la perfection seule

est suffisante » (*Ibid.*, p. 77). Son absolutisme s'exprime encore dans cette formule abrupte : « Dieu seul vaut qu'on s'intéresse à lui et absolument rien d'autre » (CS, p. 74). Dans ses *Cahiers d'Amérique*, elle parle de « ceux qui ont pour vocation la Croix » (*Ibid.*, p. 35). Lorsqu'on se souvient de l'envie qu'elle avouait éprouver en contemplant le Christ en croix, on ne peut douter de son aspiration à rejoindre ceux qui ont pareil « privilège ». Au reste, ne dit-elle pas que « la crucifixion (étant) l'achèvement, l'accomplissement d'une destinée humaine », « comment un être dont l'essence est d'aimer Dieu et qui se trouve dans l'espace et le temps aurait-il une autre vocation que la croix » (C2 II, p. 165) ?

*

L'obligation qui nous est faite de discerner notre vocation nous commande de faire en sorte que chacun puisse découvrir la sienne : « Aimer le prochain comme soi-même implique qu'on lit en tout être humain, la même combinaison de nature et de vocation surnaturelle » (*Ibid.*, p. 181). Là est le fondement du *respect* que nous nous devons les uns aux autres. C'est aussi la source de la *compassion* pour la misère humaine qui est le lot de tous : « On ne peut aimer le prochain que d'un amour de compassion. C'est le seul amour juste... Aimer les hommes comme le soleil nous aimerait s'il nous voyait » (CS, p. 41). Le vœu le plus profond de Simone Weil était de « rester, en quelque sorte, anonyme, apte à se mélanger à n'importe quel moment avec la pâte de l'humanité commune ». Là encore, elle parle de « vocation » pour caractériser ce « besoin essentiel de passer parmi les hommes et les différents milieux humains en (se) confondant avec eux » (AD5, p. 19), afin de « les connaître et de les aimer tels qu'ils sont ». Elle conclut que « nous devons imiter le Christ parce que notre vocation est d'être des médiateurs. Médiateurs entre Dieu et la réalité dont nos sensations constituent le tissu même » (C2 II, p. 300).

Simone Weil pense « qu'en ce qu'on nomme « je », il n'y a aucune source d'énergie qui permette de s'élever » (*Ibid.*, p. 54). Ainsi

sommes-nous avertis qu'il nous faut chercher cette source plus haut, au-delà du moi, et l'on comprend alors, mystérieusement, que « la vocation propre de l'homme est de marcher sur les lacs » (*Ibid.*), avec la Grâce de Dieu. Pour y parvenir, il faudrait « trouver et définir, pour chaque aspect de la vie sociale, son lien spécifique avec le Christ » (PSO, p. 33). L'idéal serait que cette vie sociale, en sa diversité harmonieuse, puisse apparaître comme « un édifice de vocations distinctes convergeant dans le Christ » (*Ibid.*)⁷.

Université de Paris IV, Sorbonne

7 Nos citations de Simone Weil sont empruntées aux ouvrages désignés par les sigles suivants :

AD : *Attente de Dieu*, 5^e éd., Paris, Fayard, *Livre de vie*, 1977.

C : *Cahiers*, 3 tomes, 1^{re} éd., Paris, Plon, 1951-1956, 2^e éd., 1970-1974.

CS : *La Connaissance surnaturelle*, Paris, Gallimard, *Espoir*, 1950.

EL : *Ecrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard, *Espoir*, 1957.

LR : *Lettre à un religieux*, 1^{re} éd., Paris, Gallimard, *Espoir*, 1951, 2^e éd., *Livre de vie*, 1974.

OC : *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, depuis 1988.

PSO : *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Paris, Gallimard, *Espoir*, 1962.

SP : Simone Pètremont, *La Vie de Simone Weil*, 2 tomes, Paris, Fayard, 1973, 1978.

CSW : *Cahiers Simone Weil*, revue trimestrielle éditée depuis 1978 par l'association pour l'étude de la pensée de Simone Weil.

Péguy et Bergson : vers le jaillissement de la vie

Wanda SARNA

Ce n'est pas parce que Bergson a dit : « *l'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie* »¹ que sa philosophie est une philosophie anti-intellectualiste. Ce n'est pas parce que Péguy gardait toujours une défiance particulière à l'égard des « docteurs », que l'on peut le taxer d'anti-intellectualiste. Ni l'un ni l'autre n'ont, d'ailleurs, besoin d'« apologie » (cf. *Notre Jeunesse*). Rapportons, cependant, les propres paroles de Péguy, paroles qui éclairent le mieux notre propos :

Tous les débats qui se livrent pour et contre M. Bergson et la philosophie bergsonienne eussent été fort éclairés, (mais voulait-on les éclairer), si on avait consenti à examiner ce que nous entendons par l'intellectualisme. On a feint

1 H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 635. Jean Brun parlera à ce propos de la « formule choc de Bergson, écrite à une époque où les rationalistes accordaient toute leur confiance à l'intelligence. », in : *L'Europe philosophe, 25 siècles de pensée occidentale*, 1991, Éd. Stock, p. 315.

de croire que la querelle faite à l'intellectualisme était une querelle faite à la raison, à la sagesse, à la logique. Et à l'intelligence?

Le bergsonisme n'anéantit point l'intelligence, mais il fait craquer les cadres rigides de celle-ci. Cette philosophie montre ce que « les données de l'intelligence ont d'insuffisant » et, simultanément, elle laisse entrevoir « le moyen de les compléter »³. C'est de l'intelligence, en effet, que vient « la secousse » réclamant de dépasser nos « cadres intellectuels » de pensée, afin d'entrer « dans le domaine propre de la vie » et d'en découvrir les articulations nouvelles. Ainsi Bergson opère-t-il, *de l'intérieur*, une « rénovation » et un « rafraîchissement » dans « le royaume de la raison » et dans celui de « l'intelligence ». Et puisque cette philosophie est une philosophie du jaillissement, de la dilatation de la vie, elle est, par conséquent, « une organique. Et c'est une dynamique »⁴.

En guise d'illustration de ce qui vient d'être dit, nous nous proposons de regarder de plus près l'articulation entre la vie et une donnée de notre esprit : la « mémoire-habitude ». Ensuite nous parlerons de l'influence qu'a exercé la philosophie bergsonienne sur l'élaboration poétique du thème de l'espérance chez Péguy.

I^e partie : la dénonciation de l'habitude

Un des plus grands mérites de Bergson a été de dénoncer la « mémoire-habitude » en tant que tendance automatique de notre nature à se servir du *tout fait*, c'est-à-dire de laisser s'endormir le dynamisme propre à la vie par une répétition mécanique des mêmes gestes, actes, idées, qui coupent l'élan vital. Or, la vie n'a rien de commun avec l'inertie mécanique, elle est création incessante, liberté, invention. Elle est à l'opposé du *tout fait*, elle est du *se faisant*. L'habitude penche naturellement vers la matière qui est nécessité même, par

2 Charles Péguy, *Note sur M. Bergson*, p. 1246.

3 Ce sera le rôle de l'intuition, cf. *L'Évolution créatrice*, p. 645.

4 *Note sur M. Bergson*, p. 1246.

conséquent, elle risque de réduire la vie qui, elle, dépasse la matière de toutes parts. L'élan vital tend à passer à travers le déterminisme de la matière et à triompher de son mécanisme, à le dominer. Briser l'automatisme de l'habitude, ne pas laisser celui-ci s'enrouler autour de la vie et l'emprisonner, vaincre les résistances de la matière, tel est le rôle de la vie. La vie doit renouveler constamment son effort pour remonter la pente que la matière descend⁵. En elle réside la source qui ne s'épuise pas et d'où lui vient « la force qui ne s'use pas »⁶. Aussi peut-elle accomplir sa tâche de recommencer, inlassablement, et de refaire, sans cesse, ce que la matière défait. Chaque jour la vie recommence son prodige de profusion et nous assure l'existence « *dans cet océan de vie, où nous sommes immergés* »⁷.

Il avait fallu le génie de Bergson pour découvrir cette vérité dans sa pleine réalité. C'est ce que Péguy va qualifier de « révolution bergsonienne ». Comment Péguy l'a-t-il définie ? « La révolution bergsonienne a consisté à arrêter toute la descente, à remonter toute l'habitude organique et mentale. »⁸ Elle a exalté la vie, en lui donnant la primauté. La vie et la réalité qui ne font qu'un chez Bergson, apparaissent comme un jaillissement ininterrompu de nouveautés, comme une dilatation, un dépassement continuel. « La réalité est une croissance perpétuelle, une création qui se poursuit sans fin »⁹, insiste Bergson. Et continuant sa réflexion, il affirme avec force : « l'univers n'est pas fait, mais se fait sans cesse »¹⁰.

5 « Toutes nos analyses nous montrent en effet dans la vie un effort pour remonter la pente qui descend. [...] Certes, la vie qui évolue à la surface de notre planète est attachée à de la matière. Si elle était pure conscience, [...] elle serait pure activité créatrice. De fait, elle est rivée à un organisme qui la soumet aux lois générales de la matière inerte. [...] Incapable d'arrêter la marche des changements matériels, elle arrive cependant à la retarder. », H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 703.

6 H. Bergson, *Mélanges*, « La force qui s'use et celle qui ne s'use pas », article du 4 novembre 1914, pp. 1105-1106.

7 *L'Évolution créatrice*, pp. 657-658.

8 *Note sur M. Bergson*, p. 1273.

9 H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 698.

10 *Ibid.*, p. 700.

En quoi consiste le grand renouvellement apporté par Bergson ? Sa philosophie est une proposition, faite à l'homme, de l'empêcher d'entrer dans le piège du *tout fait*, c'est « déshabituer, désentraver l'homme de descendre certaines pentes mentales, certaines pentes de pensée »¹¹. Le bergsonisme est une ouverture à la créativité, à l'imprévisibilité, à la liberté qui nous sont offertes par la vie. Or, la vie est dans le mouvement¹², dans le changement, dans la souplesse. Sa fécondité vient de son exigence de création, d'invention. Elle s'endort là, où il n'y a plus de mouvement spontané, et s'exalte quand elle peut se répandre en activité libre. Mais la vie rencontre les obstacles de la matière. Elle cherche à les contourner « à force d'humilité, en se faisant très petite et très insinuante »¹³, en biaisant avec ce qui s'oppose à son passage. Dans notre vie concrète, les obstacles deviennent, néanmoins, des instruments qui nous obligent à nous dépasser nous-mêmes, à tirer de nous-mêmes plus que nous supposions être capables de donner :

*L'effort est pénible, mais il est aussi précieux, plus précieux encore que l'œuvre où il aboutit, parce que, grâce à lui, on a tiré de soi plus qu'il n'y avait, on s'est haussé au-dessus de soi-même. Or, cet effort n'eût pas été possible sans la matière : par la résistance qu'elle oppose et par la docilité où nous pouvons l'amener, elle est à la fois l'obstacle, l'instrument et le stimulant ; elle éprouve notre force, en garde l'empreinte et en appelle l'intensification*¹⁴.

11 *Ibid.*, p. 1253.

12 « En réalité la vie est un mouvement, la matérialité est le mouvement inverse [...]. De ces deux courants, le second contrarie le premier, mais le premier obtient tout de même quelque chose du second : il en résulte un *modus vivendi*, qui est précisément l'organisation. », H. Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, p. 707.

13 H. Bergson, *L'évolution créatrice*, pp. 579.

14 H. Bergson, *L'énergie spirituelle, Essais et conférences*, Presses Universitaires de France (PUF), 1966, pp. 22-23.

Dans *L'évolution créatrice* le philosophe exprime la même pensée ainsi : « Il s'agissait de créer avec la matière qui est nécessité même, un instrument de liberté, de fabriquer une mécanique qui triomphât du mécanisme, et d'employer le déterminisme de la matière à passer à travers les mailles du filet qu'il avait tendu. Mais, partout ailleurs que chez l'homme, la conscience s'est laissé prendre au filet dont

Une philosophie de l'acharnement, de l'effort humain, de la lutte pour faire triompher la vie — c'est ainsi que nous pourrions définir le bergsonisme.

Tournons-nous à présent vers Péguy afin de le suivre sur le chemin de l'approfondissement de la philosophie bergsonienne.

La résistance de la matière, avons-nous dit, risque d'entraîner des conséquences graves. Inerte par son essence, la matière « se contente » naturellement du *tout fait*, au lieu de se laisser pénétrer par le courant transformant de l'élan vital. Succombant à sa propre « paresse », elle se condamne à une décroissance progressive que la mort achève. Si la mort a triomphé d'un être, c'est que la matière a réussi à l'emporter sur la vie. Cet être n'a pas permis aux nouveautés dynamiques proposées par la vie de se réaliser. Il s'est soumis à l'automatisme de son existence, et à son habitude :

Dans un système bergsonien, [...] la mort d'un être est son emplissement d'habitude, son emplissement de mémoire, c'est-à-dire son emplissement de vieillissement. Et ainsi son emplissement de sclérose et de tout durcissement. [...] cette mort matérielle, temporelle, normale et non irrégulière, essentielle pour ainsi dire et non accidentelle, [...] est atteinte quand l'être matériel est plein de son habitude, quand toute la matière de l'être est occupée à l'habitude, à la mémoire, au durcissement, quand il ne reste plus un atome de matière pour le nouveau qui est la vie¹⁵.

Ce que Péguy désigne comme « emplissement de mémoire », « emplissement d'habitude », « durcissement » et « sclérose » est la traduction de la matière au sens bergsonien. C'est précisément cette

elle voulait traverser les mailles. Elle est restée captive des mécanismes qu'elle avait montés. L'automatisme, qu'elle prétendait tirer dans le sens de la liberté, s'enroule autour d'elle et l'entraîne. [...] Mais l'homme [seul réussit à] opposer l'automatisme contre lui-même, à le dominer. » Il le doit à son langage, à son cerveau, à la vie sociale qui « empêche les médiocres de s'endormir, pousse les meilleurs à monter plus haut. », p. 719.

15 Charles Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes...*, pp. 1319-1320.

matière qui freine l'élan spontané et créatif de la vie¹⁶. Le jaillissement incessant d'une vie nouvelle ne pouvant pas se réaliser, il laisse place à la dégradation, au vieillissement. Cette loi s'applique à l'univers, mais elle se rapporte en particulier à l'homme, l'unique être capable de briser la chaîne de l'automatisme :

*Notre liberté, dans les mouvements mêmes par où elle s'affirme, crée les habitudes naissantes qui l'étoufferont si elle ne se renouvelle par un effort constant : l'automatisme la guette*¹⁷.

Ainsi l'homme acquiert-il un esprit de « vieillissement » qui manque d'enthousiasme, de souplesse et d'ouverture ; en un mot, qui manque de réceptivité. Le « vieillissement » signifie dans le langage de Péguy ce sentiment de satisfaction qui paralyse devant le risque du nouveau, du « *se faisant* ». C'est une attitude qui est totalement étrangère à la germination et à la créativité — donc à la fécondité. Qu'est-ce à dire ? « [L'homme] perd la fraîcheur, il perd l'innocence première, ce bien unique, non renouvelable »¹⁸. Perdre la fraîcheur et l'innocence première c'est se retrouver aux antipodes de l'enfance. Or, l'esprit d'enfance est principalement celui de nouveauté. L'enfant est un être inachevé et en voie d'accomplissement. Par conséquent, il n'a rien du *tout fait*, il n'est que du *se faisant*. Il est ouvert au présent, à l'avenir, il est pure réceptivité. Sans rien prévoir, il est prêt à tout recevoir. L'enfance se caractérise nécessairement par l'insouciance. Ne pas penser au lendemain est comme une règle dans l'état d'enfance.

Et ici nous nous apercevons que tous les caractères que Péguy attribue à l'enfant, s'appliquent exactement à la description qu'il fait de la « petite fille espérance. » Effectivement, dans le *Porche du mystère*

16 « L'élan de vie [...] consiste [...] dans une exigence de création. Il ne peut créer absolument, parce qu'il rencontre devant lui la matière, c'est-à-dire le mouvement inverse du sien, qui est nécessité même, et qui tend à y introduire la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté. », *L'Évolution créatrice*, p. 708.

17 *Ibid.*, p. 603.

18 Charles Péguy, *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, p. 596.

de la deuxième vertu Péguy identifiera l'enfant à l'espérance¹⁹. Il développera cette description dans la *Note conjointe sur M. Descartes...* Mais ce sera le thème de notre deuxième partie.

II^e partie : l'invincible espérance

Avant d'aborder le thème de l'espérance il nous semble utile de rappeler l'ordre de notre démarche. Nous avons commencé notre réflexion par la dénonciation de l'habitude. Ainsi avons-nous essayé d'indiquer les dangers qui peuvent guetter la vie et arrêter son libre épanouissement. La philosophie bergsonienne nous a servi de base. Les données bergsoniennes sur la mémoire et sur l'habitude ont puissamment marqué Péguy, au point de le maintenir « sous l'éclairage de [leurs] clartés pour toujours »²⁰. L'impact du maître sur son disciple est indubitable. Le génie de Péguy, chantre incomparable de l'espérance, a su traduire les charmes conquérants de la « petite fille espérance » en images poétiques originales, vivantes et surtout vécues.

*Ici apparaît sous un jour nouveau, ici éclate, ici à ce recroisement jaillit dans son plein le sens et la force et la destination centrale de cette vertu que nous avons nommée la jeune et l'enfant espérance. Elle est la source et le germe. Elle est le jaillissement et la grâce. Elle est le cœur de la liberté. Elle est le nouveau et la vertu du jeune*²¹.

L'espérance est essentiellement pour Péguy une vertu du renouvellement car elle empêche l'homme de « glisser » dans l'habitude. Elle renouvelle aussi le monde en animant la création tout entière. L'espérance recrée ce que l'habitude avait détruit. Elle est la vie, par opposition à la mort qu'est l'habitude. Elle est la nouveauté, contrairement au vieillissement de la seconde. Sans elle le monde sombrerait sous son amortissement et l'homme accepterait des automatismes figés. Or l'espérance crée de l'organique là où l'habitude introduit du

19 Charles Péguy, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, p. 550.

20 Charles Péguy, *Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, p. 1032.

21 *Note conjointe sur M. Descartes...*, p. 1327.

mécanique. Elle refait la liberté de l'homme en le retirant de ses automatismes. Constamment en mouvement, elle ne se repose jamais de peur que la raideur de l'habitude ne fasse tomber l'homme dans son piège.

L'espérance s'était donné pour tâche un travail de géant, celui d'empêcher l'homme de descendre certaines pentes de sa nature, en particulier sa tendance au découragement. Elle l'empêche de *rester tombé* dans l'esclavage de cette habitude. Son rôle fondamental consiste à braver, inlassablement, l'immobilisme et la stérilité de l'habitude. Dans ce sens « elle est essentiellement et diamétralement la contre-habitude, et ainsi le contre-amortissement et la contre-mort. » Elle est une vertu de marche. Le dynamisme est intrinsèquement inscrit dans sa nature. L'énergie qui émane d'elle est le moteur qui stimule toute marche, des ailes qui enlèvent tout découragement.

C'est elle qui fait jaillir la confiance dans le cœur de l'homme. Elle l'anime de sa flamme douce et subtile. Seule, elle connaît le secret pour tirer l'homme de la plus grande épaisseur de sa nuit. Seule, elle est capable de murmurer au cœur de l'homme des paroles qui le relèvent et lui redonnent la force. « Impossible à éteindre »²², elle n'a pas peur d'accompagner l'homme dans ses ténèbres. L'homme peut l'oublier, mais elle, elle veille sur lui fidèlement. « Aussi invariable, aussi droite, aussi pure ; invincible et immortelle », elle se tient auprès de lui inlassablement. La petite espérance réussit à percer la dure écorce de l'angoisse humaine, à briser ses résistances, à arrêter le flot des pensées qui empêchent l'homme de s'abandonner entre ses bras. Convaincre l'homme, « ce monstre d'inquiétude »²³ de ne pas penser au lendemain, quel exploit !

« L'esprit de capitalisation » est étranger à l'espérance. Elle n'accumule pas, « n'organise pas le don de soi »²⁴. Elle donne sans compter, elle s'use et se refait simultanément. Son secret est d'avoir la source en elle-même, une source qui se donne, mais ne s'épuise pas.

22 *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, p. 535.

23 *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, p. 666.

24 Emmanuel Mounier, *La pensée de Charles Péguy*, p. 193.

De là lui viennent la force et le courage extraordinaires de recommencer ses conquêtes, après que l'habitude a passé. Elle peut tomber, aussitôt elle se relève. Elle peut perdre, aussitôt elle l'oublie. Et elle recommence. Insouciante comme un enfant, sans mémoire comme lui, jouissant de la « bienheureuse amnésie »²⁵, elle est une force invincible. Le vieillissement ne peut rien contre elle.

L'espérance ne s'attache pas à la journée d'hier. Et, si elle jette un regard sur le passé, c'est pour stimuler le présent et l'avenir. Retourner au passé, le traîner derrière elle, risquerait de retarder sa marche. Or, le passé ne nous appartient plus, nous sommes incapables d'y ajouter ou d'y retirer quoi que ce soit. L'avenir, quant à lui, appartient au futur. Tout est, en revanche, dans le présent. Péguy insiste particulièrement sur la valeur du présent, ce présent qui a recouvré sa fécondité grâce à la « révolution bergsonienne ». En effet, les mécanistes avaient emprisonné le présent dans des théories fixistes et l'avaient rendu inerte. La philosophie de Bergson a libéré le présent des cadres scientistes et l'a replacé dans le mouvement, dans la liberté et la souplesse. De chaque instant elle a assuré la nouveauté.

L'espérance travaille en union étroite avec le présent : « tous les matins [elle] se réveille et se lève avec un regard nouveau. »²⁶, infatigable, jeune et frais. Et elle recommence son exercice de renouvellement perpétuel de l'homme et du monde, l'exercice de la réintroduction constante « de la vertu de création ». Grâce à elle, le monde, l'homme, ne sont point de l'ordre du *tout fait*, du figé, mais ils sont de l'ordre du *se faisant*. Ils relèvent de la durée qui est un « continuel devenir », un incessant progrès dynamique propre aux « véritables êtres vivants »²⁷. L'espérance « est le principe de la recréation comme l'habitude est le principe de la décréation »²⁸.

25 *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, p. 606.

26 Charles Péguy, *Le Mystère des Saints Innocents*, p. 679.

27 « [Il] est de l'essence même de la durée et du mouvement d'être sans cesse en voie de formation. », Henri Bergson, in *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 56 ; « La vérité est qu'on change sans cesse. », in *L'Évolution créatrice*, p. 496.

28 *Note conjointe sur M. Descartes...*, p. 1328.

Inépuisable enfant, elle « qui n'a l'air de rien », la seule qui n'a rien reçu²⁹, sauf la tâche de remonter la pente que la matière descend, elle a un pouvoir inouï sur la création. Elle est une promesse d'innocence et une promesse d'enfance. Elle est le germe, l'aube, et le bourgeonnement d'une vie nouvelle. Elle court à travers toute la création et l'âme. Faible et tendre comme un bourgeon, elle est le germe et le commencement du printemps. Elle assure la vie à l'arbre, le feuillage à la dure écorce. Elle enfle les bourgeons, incite la sève à raviver le bois qui semblait mort.

Or je vous le dis, dit Dieu, sans ce bourgeonnement de fin avril, sans cet unique bourgeonnement de l'espérance, qu'évidemment tout le monde peut casser, sans ce tendre bourgeon cotonneux, que le premier venu peut faire sauter de l'ongle, toute ma création ne serait que du bois mort.

Et le bois mort sera jeté au feu.

Et toute ma création ne serait qu'un immense cimetière³⁰.

Ainsi donc, grâce à l'espérance, la création éclate-t-elle continuellement de vie. La terre ne cesse d'offrir, à chaque printemps, le spectacle enchanteur des « fleurs nouvelles-nées / Jaillissant des sommets en énormes cascades »³¹.

C'est avec cette magnifique image de la vie en son plein épanouissement que nous terminons notre bref parcours placé sous le signe de la vie. En écho à notre introduction nous tenons simplement à ajouter cette seule constatation : à la suite de son maître Henri Bergson, Péguy, qui a toujours combattu l'intellectualisme, mais non point l'intelligence, a merveilleusement réussi à dépasser les cadres limités de l'intelligence, et à les compléter. Ainsi, en « creusant » les données de l'intelligence (nous avons choisi comme exemple la « mémoire-habitude »), Péguy a-t-il découvert la vie *de l'intérieur*. Il l'a découverte

29 Note conjointe sur M. Descartes..., 1329.

30 *Le Mystère des Saints Innocents*, p. 681.

31 Charles Péguy, *Ève*, p. 937.

dans le mystère de ses origines. Ce mystère s'est présenté à lui sous les traits gracieux de « la jeune et l'enfant espérance ». Car c'est elle qui « est la source et le germe », et LE JAILLISSEMENT DE LA VIE...

Communication faite pour le quatrième colloque franco-russe organisé par le Centre Jeanne d'Arc-Charles Péguy de Saint-Pétersbourg, 15-17 juin 1999

Une adresse à Jaurès
Une lecture des trois premières séries des
Cahiers de la quinzaine

Françoise GERBOD

Les deux premières séries des Cahiers de la Quinzaine peuvent apparaître comme une tentative pour persuader Jaurès de revenir à la position socialiste dreyfusarde qu'il n'aurait jamais dû abandonner. L'admiration, l'unité dans l'action, l'amitié avaient pour Péguy été si profondes qu'il ne peut se résigner à ce que, en quelques années, l'attitude politique de Jaurès ait été radicalement modifiée. Le premier des lecteurs que Péguy souhaite toucher, c'est Jaurès.

La fin de la troisième série marquera nettement qu'il renonce à tout projet de réconciliation autour du dreyfusisme.

On a souvent remarqué que sous leur apparente diversité, les Cahiers étaient construits de façon rigoureuse. Ceci est particulièrement remarquable pour la première série qui, sous des formes diverses, propose des textes qui constituent un même avertissement à Jaurès. Elle associe un premier cahier, qui constitue une sorte de

programme de lancement, à la préparation du congrès socialiste national, où s'insère le portrait interrompu de Jaurès, les cahiers de la Grippe, qui analysent les motifs qui amènent Péguy à s'éloigner du socialisme officiel, et la réponse brève à Jaurès, mise au point essentielle sur ce que ne doit pas être la culture pour des socialistes. Elle donne également, à travers la publication de la consultation internationale lancée par la *Petite République* sur l'affaire Dreyfus et le cas Millebrand —, en vue d'un colloque national qui a déjà eu lieu en Décembre, une vue rétrospective des problèmes qui ont préparé la naissance des Cahiers, et constitue une mise au point sur la manière dont doivent s'exercer les relations entre les socialistes des divers pays, indispensable pour Péguy en un temps où s'affirmait le rôle politique de Jaurès. Ce curieux rappel de procédures anciennes, dont rendent en partie compte les Cahiers *De la Grippe*, enracine cette première série dans une actualité proche, mais non immédiate qui invite à la réflexion. Ces « cahiers de renseignements » constituent la mémoire qui justifie l'action des Cahiers et les situe clairement face à la réserve que pourrait avoir Jaurès à leur égard.

La lettre du Provincial, qui ouvre le premier cahier, le situe dans une double perspective qui la destine à la réflexion, à l'instruction de Jaurès : la volonté polémique, en référence à Pascal et à ses *Provinciales*¹, où s'affirme d'entrée de jeu la volonté de mettre au clair des oppositions fondamentales, et le souci d'exemplarité, qui met à l'honneur un professeur de lycée exerçant son métier en province, fidèle au dreyfusisme, qu'il met en pratique en s'informant, en travaillant pour que ses élèves aient une formation vraiment humaine, les conduisant par là à une culture qui les conduira au socialisme, tous ensemble, dans une communauté qui exclut la lutte des classes. La défense d'une culture humaine est en effet un des thèmes majeurs de cette première série. Ce professeur exerce son métier en menant une vie simple et pauvre. C'est une vie proche de la réalité, aux antipodes des discours et discussions théoriques dont congrès et comités se font

1 *Toujours de la Grippe*, Plé I, p. 474 ; Le docteur doit rendre les *Provinciales* à la bibliothèque à laquelle il les a empruntées. Le texte y fait plusieurs fois allusion.

les échos, et auxquels Péguy reproche à Jaurès de donner désormais la priorité. Les sujets qui sont abordés dans cette lettre constituent la trame de l'ensemble de la série.

On a souvent remarqué que les textes suivants étaient en violente opposition de pensée et de forme. Eux aussi, dans leur articulation même, sont clairement destinés à Jaurès, auquel ils proposent deux versions du socialisme, entre lesquelles il doit choisir, sans jeu politique et tergiversation.

Le Triomphe de la République propose une révolution d'amour et de solidarité, qui exclut la lutte des classes, comme le fait l'action du professeur de province : les vieux républicains acclament le drapeau rouge, et le peuple acclame les bourgeois, qui souvent défilent parmi les Francs-maçons et les membres de la ligue des Droits de l'homme ! Pas une injure ne sort de la foule : « Tout le faubourg descendait dans la nuit en une poussée formidable et sans haine »². C'est l'image du socialisme réconcilié que Péguy propose ici à Jaurès.

Le défilé est marqué par des acclamations en l'honneur de Dreyfus et de Zola. « On apprend que Jaurès ne serait pas là, retenu dans l'Ain et dans le Jura par les soins de la propagande. On regretta son absence, non seulement parce que ses camarades l'aiment familièrement, mais aussi parce qu'il manquait à cette fête qui lui ressemblait, énormément puissante et débordante »³. Ce beau texte lyrique avait été refusé par le *Mouvement socialiste*, qui n'avait pu obtenir de Péguy la suppression de ses allusions aux guesdistes⁴. Ce fut un des motifs de sa décision de fonder les Cahiers.

L'Affaire Liebknecht en constitue le contrepoint polémique construisant une autre forme d'unité, face à cette manifestation où s'exprime une véritable union fraternelle. Donnant trois articles de Liebknecht, exposant son opposition à l'engagement du socialisme dans l'Affaire Dreyfus, Péguy met en lumière « l'incident Joindy » : l'expulsion d'un délégué, Joindy, dont Guesde n'admet pas l'hostilité aux positions de

2 *Le triomphe de la République*, Plé I, p. 316.

3 *Le triomphe de la République*, Plé I p. 303.

4 *Le triomphe de la République*, Plé I, p. 300-301.

Liebknecht. Or Joindy est un dreyfusiste qui soutient la position qui fut celle de Jaurès dans l'affaire, contrairement aux refus de ses « amis » socialistes. Son exclusion du Congrès est évidemment symbolique d'un socialisme où l'unité s'impose par une autorité génératrice d'exclusion, celui vers lequel Péguy craint de voir s'engager Jaurès.

Ces réflexions introduisent dans le premier Cahier un dialogue essentiel : celui de Péguy avec un personnage fictif qui ne cessera de converser avec lui, jusqu'à la fin des Cahiers *de la Grippe*, après lesquels il sera remplacé par d'autres interlocuteurs. Nous n'irons pas jusqu'à comparer à Jaurès cet interlocuteur, le citoyen docteur socialiste moraliste internationaliste. Mais il en est d'une certaine manière le substitut. Roger Dadoun le présente comme un montage qui est aussi un démontage de voix (« position républicaine égalitaire citoyen) ; voix du statut professionnel et du couronnement scolaire et universitaire avec son mélange de respect et de pédantisme (docteur) ; voix de l'organisation politique (socialiste) voix de l'instruction civique rehaussée par la formation kantienne (moraliste) ; voix enfin de la plus grande amplitude politique et idéologique, où le projet socialiste recoupe l'essentiel du projet éditorial des Cahiers de la quinzaine ouvert à tous les souffles du monde (internationaliste) »⁵. Remarquons qu'il y a là dans ces qualifications bien des recoupements avec la personnalité de Jaurès. Péguy se crée un répondant qui figure l'ami qui s'éloigne, dans la critique même de ses positions politiques, et avec lequel il discute fort sérieusement des questions essentielles, même si cet interlocuteur a un statut souvent ambigu. Il apparaît déjà à propos du congrès socialiste national et de l'incident Joindy, et anime les trois cahiers de « *De la Grippe* », essentiels pour comprendre pourquoi, dès 1900, l'éloignement de Péguy à l'égard du mouvement socialiste que Jaurès veut fédérer est immense et irrévocable. Le docteur médite avec Péguy sur les maladies sociales., que l'on ne traite pas comme les maladies réelles. Les réflexions du docteur pourraient être attribuées à Jaurès, de manière quelque peu dérisoire,

5 Roger Dadoun, *Péguy, homme du dialogue*, Actes du colloque de 1983, Cahiers A.C.P. n° XXVIII, p. 12.

sous une forme pamphlétaire qui annonce déjà les prosopopées de *Notre Jeunesse*.» Nous en usons plus astucieusement pour les maladies sociales. Nous nous gardons soigneusement de dire le peu de vérité que nous savons ; nous risquerions de blesser le Directoire, que nous nommons comité général... et les arrière petits cousins et les groupes de citoyens délégués... »⁶. C'est évidemment la politique de Jaurès qui est ici visée, son désir de réunir des hommes aux idées disparates dans la volonté construire l'unité socialiste, gommant ainsi les oppositions qui divisent profondément ceux qui se réclament du socialisme.

À cette attitude, que dénonce le citoyen docteur, et qui accuse Jaurès en l'invitant à lutter pour la vérité, à revenir à l'intransigeance qu'il avait manifestée lors de l'affaire Dreyfus, — second thème essentiel de la première série —, Péguy oppose la considération des « personnalités », toutes différentes, qui constituent la trame de la vie politique, et dont la considération constitue l'objet essentiel du deuxième cahier. Il évoque la grande personnalité de Jaurès, celle de Millerand, auxquelles il oppose volontiers la haineuse personnalité de Vaillant, l'ardente personnalité de Guesde, la tension nerveuse de M. Gohier. Ce sont tous ces éléments qui constituent le monde socialiste, et qu'il est essentiel de cerner. Ils forment un jeu qui n'a rien à voir avec la vérité. Ce ne sont pas des portraits satiriques, comme celui qui est fait de Guesde lors de l'affaire Joindy — cheveux et barbe broussailleuse, voix grinçante et malade — qui ne décrit pas sa « personnalité », mais sa physionomie, alors que, lorsqu'il est un peu plus loin désigné comme « un archevêque dangereux pour la santé sociale »⁷, c'est sa « personnalité », la responsabilité de son action, son rôle politique, qui est visée.

Jaurès ne fait jamais de personnalités, c'est à dire, pour Péguy qu'il se refuse à considérer le rôle réel dans l'action politique de ceux qui l'attaquent, en arrivant à justifier leurs points de vue, même s'ils s'opposent fondamentalement à ce qui motive sa propre action. En ce

6 *De la Grippe*, Plé I p. 412.

7 *L'Affaire Liebknecht*, Plé I p. 318.

sens, le docteur, défendant face à Péguy, qui doute parfois de leur légitimité, la validité des mises en cause directes de ceux qui soutiennent des points de vue ouvertement hostiles — ici, au dreyfusisme — s'oppose clairement à Jaurès, en l'invitant à tenir compte des différences qui motivent l'action de chacun, au lieu de pratiquer un faux unanimité.

Où se trouve alors la voie de la véritable unité ? Elle ne peut se construire qu'à partir du monde réel, en prenant en charge ce monde malade, comme cela a été le cas pour l'Affaire Dreyfus. Le docteur, comme Péguy ne croit pas à l'efficacité d'une révolution sociale extraordinaire. Il croit à l'efficacité d'un « travail social modeste, lent, moléculaire, définitif »⁸.

C'est donc à la considération de ce monde malade, du monde tel qu'il est, que Péguy invite Jaurès, dans son dialogue avec le citoyen docteur, qui défend ces réalités qu'il n'aurait jamais dû perdre de vue., et que son pouvoir d'orateur et la force créatrice de son imagination le conduisent à gommer. Les premiers cahiers sont pleins de ces allusions., où la rigueur antérieure de la pensée de Jaurès se trouve mise en cause Ainsi, après que Péguy ait cité un article de Jaurès sur les Universités populaires, le docteur commente les dialogues philosophiques de Renan, où l'on distingue « les discontinuités de la pensée admirablement voilées sous la continuité de la phrase, du mouvement, les inconsistances de la pensée, admirablement maintenues par la tenue de la forme » Le rapprochement est d'autant plus clair que les titres de ces dialogues-certitudes, probabilités, rêves, introduisent à ce flou de la pensée que dénoncent ensemble Péguy et le citoyen docteur et dont le reproche constitue comme un avertissement à Jaurès, à travers l'évocation de Renan⁹.

Pour appuyer ces avertissements, Péguy et le citoyen docteur font appel à la culture scolaire qui leur est commune, comme aux lecteurs

8 *Encore de la Grippe*, Plé I p. 419.

9 *Encore de la Grippe*, Plé I p. 421.

auxquels s'adressent les Cahiers de la Quinzaine, et dont Jaurès est le représentant éminent. Comme on l'a vu pour les dialogues philosophiques de Renan, ces textes, enracinés dans la culture des lycéens classiques sont en rapport étroit avec les convictions qu'il s'agit de faire renaître en Jaurès. Ils ont une double fonction : la défense d'une culture commune, essentielle pour Péguy à la construction d'un véritable socialisme, qui est un véritable leitmotif des Cahiers, et une fonction d'exemplarité, liée aux sujets divers que traitent les dialogues *De la grippe*. Il serait aisé de montrer que Pascal, Corneille, et aussi l'Antigone de Sophocle, sont comme les dialogues philosophiques les pièces d'un dossier que Péguy construit dans ces premières séries des Cahiers, et qui utilise tous les moyens possibles pour inviter Jaurès à renoncer à une certaine forme de politique, éloignée à la fois des réalités et de la recherche de la vérité.

Au cœur de la première série, se trouve le texte des deuxième et troisième cahiers, intitulés *Préparation du congrès socialiste national*. Le deuxième envisage le problème des personnalités, qui, nous l'avons vu les définit par leur rôle dans une action donnée. Le troisième est consacré à la personnalité la plus éminente qui soit, celle de Jean Jaurès. Présenter à Jaurès son propre portrait, et lui livrer les motifs qui ont entraîné son interruption, est évidemment un point essentiel dans l'essai de séduction que nous analysons ici.

Le 30 Juin 1999, *Action socialiste* avait paru à la librairie Georges Bellais ; sa publication avait été soutenue par Lucien Herr. Le 7 juillet, Péguy en fera le compte-rendu. Le 2 Août, la librairie Bellais périclité, la société nouvelle de librairie et d'édition s'y substitue, que Péguy ne contrôle plus.

En Octobre, une revue allemande, la *Sozialistische Monatshefte*, demande à Péguy un article sur Jaurès. Péguy accepte d'autant plus volontiers qu'il avait déjà publié un article dans cette revue, sous le pseudonyme de Jacques Laubier¹⁰, et que Sorel et Jaurès lui-même y avaient collaboré. Cette revue était donc liée au mouvement socialiste

10 Parue sous le titre *La crise du parti socialiste français*, une traduction de cet article est donnée dans les notes de Robert Burac, Plé I p. 1581-1582.

français. Péguy envoie le début de son article en Septembre, assorti d'un portrait photographique de Jaurès. Les discours et articles qui constituent *Action socialiste* servent de base à cet article. Le texte de la revue s'arrête à « Jaurès fut un de ces hommes »¹¹, et ne contient que la première partie du texte envoyé par Péguy, c'est à dire qu'il s'arrête avec l'évocation de l'affaire Dreyfus, mettant en cause, face à Jaurès, une partie des socialistes français, ces socialistes, plus redoutables pour Jaurès, selon Péguy, que ses adversaires bourgeois. De nombreux passages avaient été modifiés. Péguy, ayant récupéré sa copie, la complète et la propose à *la Grande Revue*, qui la refuse, aussi réticente que le fut le *Mouvement socialiste* devant les propos anti-républicains du *Triomphe de la République*.

Péguy voit donc qu'il lui est impossible de défendre librement son point de vue. Ces deux expériences, corroborées par la résolution du congrès socialiste du 7 Décembre 1899 : « les journaux devront se conformer strictement aux décisions du congrès, interprétées par le comité général... les journaux s'abstiendront de toute polémique et de toute communication de nature à blesser une des organisations »¹² seront le moteur de sa décision de créer les Cahiers.

L'article envoyé à la revue allemande est animé par l'avant-propos de Jaurès au départ d'*Action socialiste* : « je m'imaginai que tous les républicains, en poussant à bout l'idée de la République, devaient venir au socialisme »¹³. L'essentiel du recueil d'articles et de discours qui constitue *Action socialiste* est organisé selon diverses rubriques, dont la principale aux yeux de Péguy est incontestablement l'enseignement, qu'il utilise particulièrement dans son article ; il cite le discours de Jaurès à la Chambre demandant que le peuple ait accès à toutes les sciences humaines, la volonté affirmée, dans un discours de décembre 1898, de faire participer l'enseignement secondaire et l'enseignement supérieur à la constitution de l'enseignement primaire... Péguy voit dans les propos de Jaurès la volonté affirmée de promou-

11 *La préparation du congrès socialiste*, Plé I p. 368.

12 *Lettre du provincial*, Plé I p. 291.

13 *La préparation du congrès socialiste*, Plé I p. 354.

voir le partage de l'ancienne culture des anciennes classes, et par là même la possibilité d'une réconciliation beaucoup plus riche d'avenir pour la cité socialiste que ce que signifie la lutte des classes, qu'elle contrarie en apparence. Ce thème, nous l'avons vu, est essentiel dans la pensée de Péguy Toute vraie culture, dit Péguy, aboutit à l'établissement de la pensée socialiste dans la conscience individuelle. C'est ce que lit Péguy dans les premiers discours de Jaurès ; c'est dans cette volonté d'enseignement, cette priorité donnée à l'ouverture du peuple à la culture que Péguy a communiqué avec Jaurès et voudrait continuer à communier avec lui ; c'est ce que Jaurès, à son sens, a abandonné, et que Péguy poursuit dans l'entreprise des Cahiers. Il voudrait le faire comprendre à Jaurès, qui s'est fourvoyé, selon lui, dans l'idée qu'il pouvait y avoir une culture spécifiquement socialiste.

Sont soulignés également la profondeur de son internationalisme, son intérêt pour les grands débats techniques (ainsi le discours sur la crise agricole), son souci des libertés individuelles : défense des libertés du personnel enseignant, évocation de la longue histoire de la patience paysanne...), c'est à dire son intérêt pour les problèmes concrets qui se posent aux hommes de son temps. Péguy remarque aussi sa profonde tristesse, quand il parlait pour combattre, car «il ignorait totalement la haine ». C'est le combat respectueux d'autrui que Péguy ne cessera de défendre, même si sa propre pratique n'en paraît pas toujours marquée.

Les choix de Péguy, lorsqu'il compose ce portrait sont, il l'avoue au citoyen docteur, des choix préférentiels, orientés évidemment par ce qu'il souhaite que soit Jaurès dans l'avenir du mouvement socialiste. Il veut, tout en les donnant en exemple à ses abonnés, avant tout les rappeler à Jaurès, comme des éléments essentiels de son combat passé qui devraient continuer à orienter son avenir. Ces pages décrivent le Jaurès militant des premières années, qui rassemblait par sa parole autour d'un véritable projet socialiste, et avait la sympathie de tous, même de ses ennemis...

Mais vint l'affaire Dreyfus, qui introduisit la rupture ; Péguy loue le courage manifesté par Jaurès, qui sentit bien alors que « des épreuves nouvelles et des nouveaux devoirs allaient commencer ». Péguy analyse les motifs qui ont alors animé Jaurès, et qu'il propose évidemment à celui-ci comme règle future de son combat politique : « le meilleur moyen de préparer la naissance et la vie de la cité, — que Péguy ne cesse de lui rappeler dans cette première série—, n'était pas de donner à des formules de fait qui régissent ou ne régissent pas la société présente une authenticité, artificielle d'ailleurs, mais d'abord de garder saufs les hommes qui auront à devenir les citoyens de la cité socialiste ». C'est la culture de Jaurès qui lui a appris à critiquer les documents et les témoignages., et à œuvrer ainsi pour le salut des hommes vivants. Il a donné ainsi par son engagement même une preuve de l'efficacité socialiste d'une culture humaine, ce qui est une des clefs de l'argumentation de cette première série.

Les camarades parlementaires de Jaurès ne le suivirent pas sur ce chemin. « il connut pour la première fois la tristesse d'être comme un exilé dans son propre parti »¹⁴, mais il poursuivit sa campagne pour la justice et la vérité. En Janvier 1998, le manifeste au prolétariat des 32 députés socialistes inspiré par Guesde et Vaillant : « Prolétaires, ne vous enrôlez dans aucun camp de cette guerre civile bourgeoise » avait pourtant été rédigé en partie par Jaurès. Aux jeunes socialistes qui le pressent de s'engager, il demandera pardon de ses hésitations et de ses lenteurs.à cette époque. Depuis Juin 1998, à la direction politique de la *Petite République*, il s'engage totalement dans le combat dreyfusiste, et entreprend en Juillet d'y publier les Preuves, désireux de rallier à son point de vue la majorité des socialistes ; c'était là selon Péguy le facteur d'unité d'un socialisme véritable¹⁵. C'est ce qu'il avait

14 *La préparation du Congrès socialiste*, Plé I p. 375. La tristesse de Jaurès, qui contrarie en apparence sa personnalité pleine de vie et d'enthousiasme, semble avoir frappé Péguy. Il y revient ici plusieurs fois ; La rattache-t-il aux problèmes que lui pose, son action politique ?

15 Daniel Halévy, *Essai sur le mouvement ouvrier en France*, cité par Robert Burac, Plé I p. 1601. Il affirme que Jaurès, un instant, eut la pensée de soumettre l'Affaire Dreyfus elle même à l'examen d'une assemblée de militants, et de fonder ainsi par

commencé à tenter de prouver dès Septembre 1999 dans l'article de la *Revue blanche* où il analyse la crise du parti socialiste, et où il accuse Vaillant, Lafargue et Guesde d'avoir choisi le moment décisif, pour trahir leur parti, trahir l'humanité Or c'est autour du mouvement suscité par l'Affaire Dreyfus que, dans toute cette première série des Cahiers, Péguy tente de ramener Jaurès.

Justice, Vérité, ce sont là les valeurs que Jaurès a alors ardemment défendues, et que Péguy veut inlassablement lui rappeler.

Or les événements se sont précipités. *Action socialiste* est parue le 30 Juin. Péguy en a rendu compte le 7 Juillet, puis a rédigé son article pour la revue allemande. Entre temps, paraît le 14 Juillet le manifeste de Guesde et Vaillant, *À la France ouvrière et socialiste*, hostile aux positions de Jaurès dans l'affaire Dreyfus, et dénonçant l'entrée de Millebrand dans le gouvernement Waldeck-Rousseau ; Dès le 15 Juillet, Jaurès y répond par un article de la *Petite République* intitulé La Lutte de classe, affirmant que la lutte des classes est le principe, la loi, la base même du socialisme. Péguy attribue cette véhémence, où se durcit la position de Jaurès à la stupeur provoquée par le manifeste. Car il y a chez Jaurès un goût de la liberté que se plaît à souligner Péguy, et qu'il veut lui rappeler, au moment même où l'évolution de Jaurès le conduit à interrompre l'article élogieux qu'il avait commencé.

La conférence donnée par Jaurès sur *l'art et le socialisme*, qui fait l'objet de *la réponse brève à Jaurès*, 11^e cahier de la première série, résume le message essentiel que Péguy, dans cette première série, souhaite transmettre à Jaurès. Cette fois, la forme adoptée est celle d'une magistrale explication de textes, une des formes privilégiées de la méthode critique de Péguy, qu'il mettra en œuvre dans beaucoup de ses œuvres. Il met en lumière « les arrangements douteux » les « métaphores littéraires que nos amis les savants désavoueraient », le classement clair et faux des simples idées. Il oppose ces facilités, où se laisse aller Jaurès, à la démonstration de la vérité, telle qu'elle se manifestait dans *Preuves*. Et surtout il développe un point essentiel, qui nous

un acte solennel la conscience socialiste. Il note aussi l'opposition de Guesde et de ses amis à ce projet.

ramène au problème de la culture, qui traverse cette première série des Cahiers : il n'y a pas d'art socialiste : « il ne peut pas plus y avoir un art socialiste qu'il ne peut y avoir une histoire socialiste. Soyons socialistes, et, si nous sommes historiens, faisons de l'histoire... Ne soyons pas artistes socialistes...ou plutôt ces derniers mots... n'ont aucun sens »¹⁶. L'essentiel est l'exercice libre de l'activité de l'artiste, qui s'insère alors dans une culture vraiment humaine. Il souhaite que la science, l'art et la philosophie ne soient pas socialisés. C'est là une mise en garde qui clôt les nombreux développements de cette première série sur la primauté de la culture.

Le dernier cahier de la première série donne, dans la *demi réponse à Cyprien Lantier*, une conclusion politique à cette série, à travers une vision du comité général issu du premier congrès général des organisations socialistes françaises. Le fonctionnement en est décrit dans une parodie burlesque qui fit alors l'admiration de beaucoup de lecteurs, dont Anatole France. C'est une lettre à un destinataire fictif. Elle est marquée par toute une série de tensions que décrit bien Jacques Birnberg : « entre le commentaire historique et la mise en scène relevant de la fiction, entre la langue de communication que parlent les socialistes authentiques, et le langage parlementaire, apanage des socialistes insincères, tension entre le visage et le masque, tension enfin entre le caractère à la fois historique et théâtral du dogmatisme triomphant dans le mouvement socialiste et sa démystification par des procédés de comédie et de fiction. »¹⁷. Il s'agit, bien entendu, d'un faux comité. Jamais la question : « Que devons-nous faire des Juifs » n'a été l'objet d'un débat en ces lieux. Avec les développements de l'Affaire Dreyfus au cœur du parti socialiste, elle est pourtant d'actualité. La clarté de la requête va de pair avec les confusions du langage socialiste : « tics lexicaux, circonlocutions inexacts, pesanteurs phra-

16 Réponse brève à Jaurès, Plé I, p 544.

17 Jacques Birnberg, *Péguy homme du dialogue*. p. 49. la *demi-réponse à Cyprien Lantier, un dialogue fictif* éclaire parfaitement ce texte, à la fois dans son arrière-plan historique, et sur le jeu de la réalité et de la fiction dans cette parodie et ce qu'il révèle.

séologiques, telles qu'on les trouve dans les procès verbaux du C.G. »¹⁸.

Comment apparaît ici Jaurès ? Au départ, il a l'intention de donner la réponse claire et précise que l'on attendait, mais, sachant que sa motion serait mise en minorité, il ne la présente pas pour ne pas donner au comité l'occasion de la repousser et ne pas risquer l'opposition entre les deux moitiés du parti socialiste. « Mieux valait se rallier à quelque motion ennemie éventuellement capable de rallier l'unanimité des suffrages »¹⁹. Après une discussion extravagante, tous, s'entendent sur une motion réservant la protection des socialistes aux Juifs membres du parti !

C'était l'époque où Jaurès était en butte aux attaques des guesdistes-blanquistes. En septembre 1900, la presse nationaliste se fait écho de propos injurieux de Lafargue contre Jaurès, auquel il répond dans la *Petite République* dans un éditorial intitulé Vérité et Unité, accusant le P.O.F. d'avoir déserté la défense de la République et joué un double jeu²⁰. Quand, le 16 Novembre 1900, Péguy publie la *Demi-Réponse*, ces combats et ce contexte sont la toile de fond qui contribue à persuader Jaurès qu'il doit temporiser pour ne pas casser le mouvement socialiste français. En ce sens, ce texte, mi historique, mi fictif, est d'une extrême importance pour saisir les positions politiques de Jaurès telles qu'elles s'affirment alors, malgré la violence des attaques dont il est l'objet. Nous sommes à un tournant de l'engagement politique de Jaurès, dans une sorte de duplicité dont il voudrait faire prendre conscience à Jaurès, pensant sans doute que, sous cette forme burlesque, il serait plus aisé de l'aider à redresser la barre

Cette première série, dont presque tous les textes, on l'a vu, par delà le lecteur ordinaire, s'adressent à Jaurès, emploie les modes d'expression les plus divers pour arriver à le convaincre des erreurs dans lesquelles il est en train de s'engager : les renseignements, l'explication de textes, le discours, le portrait, la comédie burlesque, la confi-

18 Jacques Birnberg, o. c. p. 54.

19 *Demi réponse à Cyprien Lantier*, Plé I p. 608.

20 *Casse-cou*, Plé I p. 699.

dence côtoient le dialogue philosophique, sous forme d'analyse ou de controverse, le lyrisme et la polémique se répondent. Cette première série manifeste les extraordinaires possibilités de l'écriture de Péguy

Les critiques sont souvent sévères. Mais le ton reste mesuré, ouvert à la réconciliation Il s'agit de reconquérir Jaurès, mais Jaurès reste un ami.

Avec la seconde série, la polémique se durcit. *Casse cou*, 7^e cahier de la deuxième série, paru le 2 Mars 1901, est ici central.

Il donne à cette série une dimension philosophique alors que beaucoup parmi les textes qui constituent cette série exposent la position de Péguy, justifiant la fondation des Cahiers, et la présentant à la fois au lecteur ordinaire et aux adversaires déclarés de son entreprise. *Pour ma maison*, évoque comment en 1997, au lieu de fonder les cahiers, il se consacre à la fondation d'une librairie qui fut au cœur du dreyfusisme. *Pour moi* décrit la séance du conseil d'administration de la société nouvelle de librairie et d'édition qui le condamne. *Compte rendu de mandat*, stigmatise des pratiques que la *demi-réponse* avait déjà dénoncées. Jaurès est clairement invité à se manifester clairement dans ces débats. La fin de l'article, entièrement cité dans *Casse-cou*, où Jaurès commente « la philosophie de Vaillant », semble prouver qu'au commencement de 1901, il a déjà fait ses choix : il y refuse l'anarchisme moraliste dont il accuse Péguy, défendant ce qui lui semble essentiel : « forger un outil de gouvernement »²¹.

Choisissant de s'attaquer à un éloge de Vaillant par Jaurès, Péguy dénonce à la fois une philosophie et une pratique politique faite de compromissions. « Quand vous dites que le citoyen Vaillant s'élève au dessus des querelles et des dissentiments, vous nous mentez pour l'unité socialiste... vous avez tort de vouloir plaire ainsi au citoyen Vaillant... cette complaisance ne sert qu'à renforcer le grossier mépris qu'un autoritaire comme Vaillant peut avoir pour un homme comme vous.... Ayant beaucoup tapé sur vous, il sait que vous êtes...

quelqu'un qui cède à la peur de ses ennemis, à la peur de leur faire de la peine, et un peu à la peur de leur autorité »²¹.

Mais Péguy abandonne la politique pour la philosophie. C'est ici qu'il s'indigne, se demandant comment un agrégé de philosophie peut défendre des thèses aussi indigentes, et les donner comme horizon au socialisme. La conception « moniste » de l'univers défendue par Vaillant refuse le dualisme, qui est censé engendrer oppression et terreur ; Il fait l'éloge de la pensée unique. Le citoyen Vaillant est « moniste, c'est à dire que pour lui tous les phénomènes de l'immense univers... se ramènent à l'unité de principe, de substance et de loi »²². Et Jaurès affirme que « l'heure approche où le prolétariat socialiste et révolutionnaire devra s'approprier une doctrine organisée de l'univers et de la vie »²³. La mise en garde de Péguy à Jaurès s'inscrit, dans le contexte de cette deuxième série, dans une suite de réflexions sur les intellectuels et le socialisme, qui donnent au débat philosophique une autre dimension.

Les questions que Péguy pose à Jaurès dans cette seconde série sont beaucoup plus radicales, et mettent en cause son engagement politique., avec sévérité, mais encore sans agressivité.

À ce dialogue avec Jaurès, la troisième série va apporter des variations diverses : rapprochement, puis éloignement et rupture.

Le deuxième Cahier, *Vraiment vrai*, prenant la défense de Jaurès après la campagne menée contre lui lors de la première communion de sa fille Madeleine, définit clairement ce qui oppose Péguy et Jaurès : « il n'y a pas de socialiste en France qui ait comme lui l'amour de l'unité mystique... il n'est pas de véritable anarchiste qui ait comme moi la passion de la liberté. Je lui ai dit ce que je croyais être la vérité en un temps où presque tout le monde cultivait ses erreurs Je l'ai critiqué très durement dans ces Cahiers même.... J'attends pour dire tout ce que je crois avoir à dire... contre la théorie et la pratique de

21 *Casse-cou*, Plé I p. 701.

22 *Casse-cou*, Plé I p. 705 Texte cité et commenté par Péguy.

23 *Casse-cou*, Plé I p. 696.

Jaurès, que la ruée odieuse des barbares et des ingrats... des ennemis et des faux amis se soit quelque peu apaisée »²⁴.

Le quatrième cahier est composé de textes de Jaurès, réunies sous le titre *Études socialistes*. Venant après *Vraiment vrai*, ce cahier montre que Péguy continue à donner la parole à Jaurès et que celui-ci s'en réjouit car il a ainsi la possibilité de communiquer avec des esprits libres. Il fait précéder ses études d'une introduction adressée à Péguy, où il loue sa critique toujours en éveil. Cette introduction motive très évidemment un « avertissement » de Péguy, titré De la Raison : « La raison ne procède pas de l'activité gouvernementale... toute raison d'état est une usurpation déloyale de l'autorité de la raison... »²⁵. Péguy invite à ne pas se laisser fonder une religion de la raison. Il considère que pour bien user de la raison, il faut se situer librement en face du monde. Il faut que la raison s'insère de plus en plus dans l'action. Nous ne saurions analyser précisément ce texte essentiel, mais il est clair qu'il s'adresse à Jaurès, dont il dénonce la tendance à vouloir régir la société par une autorité gouvernementale qui s'affirmerait comme raison.

Pour préparer ce quatrième cahier, Péguy rencontre longuement Jaurès. Le récit de cette entrevue occupe la quatrième page de couverture du troisième cahier. Péguy raconte qu'il a causé avec lui plusieurs heures, et que son action était plus constante, plus contraire à sa propre pensée qu'il ne le croyait²⁶. Nous sommes à la fin de 1901. La possibilité de faire revenir Jaurès à une autre conception du socialisme paraît désormais illusoire, même si des rapports amicaux sont maintenus entre les amis-ennemis.

Cette troisième série est particulièrement copieuse : elle comprend 21 Cahiers — plusieurs sur les Juifs, dont *Juifs de Roumanie*, de Bernard-Lazare, des cahiers où sont défendues l'Arménie, la Finlande, des cahiers de courriers... La défense des libertés est ici centrale.

24 *Vraiment vrai*, Plé I p. 833.

25 *De la raison*, Plé I p. 835.

26 Quatrième page de couverture du troisième cahier, cité par Robert Burac, Plé I p. 1693.

Le lien est donc en réalité très fort avec le problème de la circulaire Combes du 15 Juillet 1902, précédée des interprétations de la loi Waldeck-Rousseau sur les associations (1^{er} Juillet 1901). Péguy suit de très près un débat où sont pour lui engagées des libertés fondamentales. Un article de Jaurès dans *La Petite République* du 3 Août, *La conclusion*, est largement cité par Péguy : « il y a des crimes politiques et sociaux qui se payent, et le grand crime collectif commis par l'Église contre la vérité, contre l'humanité, contre le droit et contre la République va recevoir enfin un juste salaire »²⁷. Ces affirmations lui valurent une réponse cinglante de Bernard-Lazare, relayé par Péguy. Il souligne la contradiction entre le soutien total ici apporté à la circulaire Combes et l'attitude de Jaurès lors de la première communion de sa fille Madeleine. « Si vous introduisez dans les familles de vos concitoyens ces interventions d'autorité gouvernementale... que vous avez répudiés de votre famille, vous aurez démontré que non seulement vous avez été faible, mais que vous faites payer à vos concitoyens... par un jeu politique de talion centrifuge, votre faiblesse »²⁸. *La Consultation de Bernard — Lazare* définira pour les Cahiers une sorte de charte de la liberté de consciences. Cet ensemble constituera le cœur de *Notre Jeunesse* « on ne peut poursuivre par des lois des gens qui font leur prière »²⁹.

Ici, la rupture constatée est totale, définitive. La période des espoirs de retours et des avertissements est dépassée.

Dès la quatrième série, la *Chanson du roi Dagobert*, en Mars 1903, marquera de façon burlesque l'éloignement définitif.

Université de Paris X

27 article de Jaurès cité par Péguy, Plé I p. 1005.

28 *La Loi et les congrégations*, Plé I p. 1009.

29 *Notre Jeunesse*, Plé III p. 75.

Péguy : le Paradis blanc ?

Claire DAUDIN

La hantise de l'enfer traverse l'œuvre de Péguy. Dans les textes qui précèdent son retour à la foi, il clame l'horreur que lui inspire la croyance en un lieu d'exclusion perpétuelle. L'enfer des chrétiens est à ses yeux l'envers de cette cité harmonieuse où nul ne serait étranger qu'il appelle de ses vœux. Même après sa redécouverte d'un Dieu dont la miséricorde l'emporte sur la justice, d'un Dieu père dévoilé par la sublime figure filiale du Christ, Péguy n'atténue pas les affres de sa sainte de prédilection qui, dans *Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, redit son tourment pour les damnés :

— O s'il faut, pour sauver de la flamme éternelle
Les corps des morts damnés s'affolant de souffrance,
Abandonner mon corps à la flamme éternelle,
Mon Dieu, donnez mon corps à la flamme éternelle ;
(...)
Et s'il faut pour sauver de l'Absence éternelle
Les âmes des damnés s'affolant de l'Absence,

*Abandonner mon âme à l'absence éternelle,
Que mon âme s'en aille en l'Absence éternelle*¹.

Le souffle de l'espérance qui parcourt *Le porche du mystère de la deuxième vertu* et *Le mystère des saints innocents* balaie cette angoisse. Désormais, Péguy se situe au cœur même de la présence divine, jusqu'à donner la parole à Dieu, qui s'exprime par la bouche de madame Gervaise dès la fin du *Porche* et dans la quasi totalité des *Saints Innocents*. Pourtant subsiste un doute, qui vient prendre la place de l'ancienne hantise. Désormais ce n'est plus l'enfer, mais le paradis qui est mis en question.

Car dans cet hymne à l'espérance que constitue l'ensemble formé par les deux derniers *Mystères*, le désespoir affleure en maint endroit, et avec lui la tentation d'un ensevelissement définitif. Le motif de la nuit, célébrée dans une langue à la magnificence rarement atteinte par l'auteur, est à cet égard ambigu. Elle est le baume auquel aspire même un Dieu, meurtri par le supplice de son fils. Mais le vertige du néant qui sourd de cette « grande nuit de clarté » est appelé lui aussi à être dépassé, dans un ultime sursaut d'espérance que le poème accomplit.

La voix du désespoir dans les deux derniers *Mystères*

Si l'on voulait distinguer l'espérance chrétienne de l'optimisme socialiste, il suffirait d'être attentif à la voix qui s'exprime, sur le mode mineur, dans *Le porche du mystère de la deuxième vertu* et *Le mystère des saints innocents*. La conquête de l'espérance ne va pas sans l'aveu, réitéré, d'un fond de désespoir que traduit un point de vue sur l'existence d'un pessimisme noir. Sous la plume du Péguy des *Mystères* se confondent l'immense lassitude de l'homme et la pensée du philosophe. L'épuisement de la lutte double et confirme l'intuition de l'inexorable altération liée à la durée même.

1 *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, *Œuvres poétiques complètes*, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1957, p. 426.
Ces strophes étaient déjà présentes, dans la première *Jeanne d'Arc*, dite « socialiste », rédigée en 1897.

*Nous qu'est-ce que nous devenons.
 Qu'est-ce que nous sommes devenus.
 Qu'est-ce que nous savons.
 Qu'est-ce que nous pouvons.
 Qu'est-ce que nous faisons.
 Qu'est-ce que nous avons².*

Fausse interrogations, que ponctue la certitude du néant. Le « Rien » omis est ce vers quoi tend toute existence :

*Perte irréparable, descente, chute, inévitable déperdition de la vie³.
 Sera-t-il dit qu'il y a dans la vie, et dans l'existence de cette terre, une telle amertume, une telle lassitude.
 Une telle ingratitude.
 Une telle flétrissure.
 Un tel voilement⁴.*

Dieu même ne jette pas un autre regard sur l'existence humaine, qui accorde plus de prix à un nourrisson sacrifié au seuil de la vie qu'à la somme de nos expériences :

*Ils s'emplissent d'expérience, disent-ils ; ils gagnent de l'expérience ; ils apprennent la vie ; de jour en jour ils amassent de l'expérience. Singulier trésor, dit Dieu.
 Trésor de vide et de disette.
 (...)
 Vous acquérez de l'expérience, dites-vous, vous accroissez votre expérience.
 Vous allez toujours en descendant, dit Dieu, vous allez toujours en diminuant, vous allez toujours en perdant⁵.*

Cet avilissement inexorable, cette pente identifiée à la perte de l'espérance conduisent à une tentation que les *Mystères* affirment avant

2 *Le Porche du mystère de la deuxième vertu, op. cit.*, p. 555.

3 *Ibid.*, p. 554.

4 *Le Mystère des Saints Innocents, op. cit.*, p. 803.

5 *Ibid.*, p. 787.

de la surmonter, avec des accents qui disent la souffrance intérieure de Péguy, et que sa foi retrouvée n'a rien d'un confort moral :

Mais c'est d'espérer qui est difficile

à voix basse et honteusement

Et le facile et la pente est de désespérer et c'est la grande tentation⁶.

Désespoir et « mortelle inquiétude » sont mis au rang des péchés de la chair, juste après la colère :

Le deuxième péché charnel, mon enfant, le plus grand péché qui soit jamais tombé dans le monde.

Quand le sang s'affaisse dans le cœur, le péché de désespoir⁷.

D'être identifiée au péché, la tentation du désespoir n'en est pas pour autant conjurée. Plutôt que de la nier, Péguy fait partager son angoisse au Christ, tremblant pour la brebis perdue :

Mais est-ce bien une tentation.

La tentation de la mortelle inquiétude.

Quand le Pasteur même eut peur et trembla dans son cœur

D'avoir à la condamner, à la perdre, je veux dire à la laisser perdue⁸.

Une des lignes de force des *Mystères*, qui en fondent la portée théologique, est que tout ce que nous éprouvons l'a d'abord été par Dieu⁹. En s'incarnant à travers la figure du Christ, il fait de « l'humain, trop humain » la voie d'accès à sa divinité. Dieu lui-même a eu peur, Dieu

6 *Le Porche du mystère de la deuxième vertu, op. cit.*, p. 538.

7 *Ibid.*, p. 583.

8 *Ibid.*, pp. 583-584.

9 *Tous les sentiments, tous les mouvements que nous devons avoir pour Dieu, Dieu les a eus pour nous, il a commencé de les avoir pour nous.*

(...)

Retournement de tout c'est Dieu qui a commencé.

Ibid., p. 603.

a tremblé d'amour, Dieu connaît la souffrance et le déchirement. Pathétique lamentation d'un père contemplant le cadavre supplicié de son fils :

*Hélas mon fils, hélas mon fils, hélas mon fils*¹⁰

C'est pour la consolation du Créateur que tombe la nuit sur le Golgotha :

*Or tout homme a le droit d'ensevelir son fils.
 Tout homme sur terre, s'il a ce grand malheur
 De n'être pas mort avant son fils. Et moi seul, moi Dieu,
 Les bras liés par cette aventure,
 Moi seul à cette minute père après tant de pères,
 Moi seul je ne pouvais pas ensevelir mon fils.
 C'est alors, ô nuit, que tu vins*¹¹.

L'hymne à la nuit ou la tentation du néant

Au fur et à mesure que Péguy pénètre les mystères de la foi, le motif de la nuit envahit son œuvre. Étonnant paradoxe, qui n'est pas sans évoquer le « mais c'est de nuit » de saint Jean de la Croix. Profondeur de l'expérience religieuse qui s'exprime dans le poème, dont les mots se découpent tels des enseignes lumineuses sur la page rendue à sa noirceur première, la nuit originelle dont surgit la création. Péguy reprendra dans son dernier grand texte de prose, la *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, cette méditation poétique sur la nuit que trouve le langage¹². Dans *Le porche du mystère de la deuxième vertu* et *Le mystère des saints innocents*, la nuit est célébrée par la bouche de Dieu en des vers libres d'un lyrisme débridé, tel qu'on n'en trouve guère dans le reste de l'œuvre de Péguy. À la fois mère et fille, c'est la

10 *Le Mystère des saints innocents*, op. cit., p. 681.

11 *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, op. cit., pp. 669-670.

12 *Œuvres en prose complètes*, Gallimard, coll. « La Pléiade », tome III, pp. 1304-1305.

bien-aimée, la somptueuse et la chérie, qui trouve enfin place sous la plume de Péguy le pudique :

*O nuit, mère aux yeux noirs*¹³

*O ma fille aux yeux noirs, la seule de mes filles qui sois, qui puisses te dire ma complice*¹⁴.

*Silencieuse aux longs voiles*¹⁵

Si Dieu peut parler de la nuit comme de sa « plus belle invention », et comme de sa « complice », c'est qu'elle est le lieu même et l'espace où se forge la création. « Les enfants se font la nuit ». Le sommeil régénère, il renouvelle. D'où la condamnation de l'insomnie : celui qui ne dort pas est celui qui refuse de se laisser recréer, de s'abolir en vue d'une nouvelle naissance.

Mais la nuit créatrice, la nuit féconde, n'est qu'un des visages de la puissance obscure invoquée par Péguy. Le sommeil qui fuit l'insomniaque, le travailleur au front soucieux — et il est plus grave de bien travailler pour ne pas dormir que de travailler mal et dormir tout son soûl ! — finit par apparaître comme la promesse du néant. C'est ici que la nuit prend sous la plume de Péguy une signification ambiguë : en elle, l'oubli définitif, la fin de tous les maux, la fin de tout. Cette tentation de l'homme qui a beaucoup lutté, trop souffert, il la fait partager à l'humanité entière :

Sera-t-il dit qu'il y aura des regards si éteints, des regards si pâlis.

Que nulle étincelle ne les allumera plus.

Et qu'il y aura des voix si fanées, et des âmes si blettes

Que nul ressourcement ne les approfondira plus.

Et qu'il y aura des âmes si fanées

D'épreuves, de détresse,

De larmes, de prières, de travail,

13 *Ibid.*, p. 664.

14 *Ibid.*, p. 664.

15 *Ibid.*, p. 666.

Et d'avoir vu ce qu'elles ont vu. Et d'avoir souffert ce qu'elles ont souffert. Et d'avoir passé par où elles ont passé. Et de savoir ce qu'elles savent.

Qu'ils en auront assez.

Pour éternellement assez et que tout ce qu'ils demanderont c'est qu'on leur fiche la paix.

(...)

Et qu'ils ne voudront plus entendre de rien que d'un champ de repos.

Et de se coucher pour dormir.

*Dormir, dormir enfin*¹⁶.

Cette aspiration au repos éternel d'une humanité exsangue, le Dieu de Péguy l'entend et l'accueille. La nuit se fait, dans le poème, promesse du paradis. Elle anticipe le séjour céleste :

Toi qui descends sur terre un avant-goût

Toi qui répands de tes mains, toi qui verses sur cette terre

Une première paix

Avant-coureur de la paix éternelle

Un premier repos

Avant-coureur du repos éternel.

Un premier baume, si frais, une première béatitude

*Avant-coureur de la béatitude éternelle*¹⁷.

Peu à peu va s'immiscer dans le texte l'image d'un paradis nocturne. Dans *Le mystère des saints innocents* la nuit n'est plus seulement l'annonciatrice de la « béatitude éternelle » célébrée dans *Le porche*, mais bel et bien une représentation du paradis. Péguy en vient à proposer l'idée qu'au-delà de la mort, la mansuétude divine nous accorderait, en guise de vie éternelle, le néant auquel aspire une création exténuée. Seules la tournure interrogative et la réminiscence cornélienne de l'oxymore atténuent ce que l'hypothèse a d'hérétique :

16 *Le Mystère des Saints Innocents, op. cit.*, pp. 743-44.

17 *Le Porche du mystère de la deuxième vertu, op. cit.*, p. 666.

*O nuit faudra-t-il donc, faudra-t-il que mon paradis
Ne soit qu'une grande nuit de clarté qui tombera sur les péchés du monde.
(...)
Et mon Paradis sera-t-il une grande nuit de lumière¹⁸.*

La nuit première des créatures, berceau de toute création, désormais se présente comme l'accomplissement suprême, l'achèvement définitif de « l'énorme aventure » :

*O nuit, sera-t-il dit que je t'aurai créée la dernière.
Et que mon Paradis et que ma Béatitude
Ne sera qu'une grande nuit de clarté.
Une grande nuit éternelle¹⁹*

Ainsi, au-delà de la vertu d'espérance chantée dans *Le porche*, demeure la tentation du gouffre, de l'anéantissement dans une nuit sans fin. Non pas seulement en contrepoint, sur le mode mineur, mais inscrite dans le texte comme parole de Dieu. Que reste-t-il de la résurrection et de la foi en la vie éternelle dans ces pages du grand poète chrétien ? L'hérésie affleure...

C'est plutôt, croyons-nous, le mouvement même de l'âme, le difficile envol de l'espérance, la foi non pas comme un socle mais comme un élan qui se disent dans le poème.

« Tel est mon paradis, dit Dieu »

« La foi ça ne m'étonne pas », assène le Dieu de Péguy dès l'entrée du *Porche du mystère de la deuxième vertu*, comme s'il n'y avait qu'à s'oublier dans la contemplation du monde pour croire. Il n'est pas sûr que Péguy se soit complu dans cette facilité. L'évidence de la foi n'est pas ce qu'il nous fait partager. Bien au contraire, et c'est en quoi sa poésie, profondément chrétienne, n'a rien d'apologétique, il restitue à la relation au divin ce qu'elle implique de doute, de folie, de question-

18 *Le Mystère des Saints Innocents*, op. cit., p. 683.

19 *Ibid.*, p. 745.

nement perpétuel. Quand Péguy s'autorise à faire parler Dieu, il ne manifeste pas la suffisance d'un docteur, mais nous offre de rencontrer un Dieu qui doute et qui hésite, qui espère en l'homme avant que l'homme ne place en lui son espérance. « La foi que j'aime le mieux, dit Dieu, c'est l'espérance. » Croire en l'homme, ce « puits d'inquiétude », cette créature éphémère, croire en Dieu et en sa promesse de vie éternelle procèdent du même mouvement, du même pari et du même risque.

Autant le jeune Péguy, chantre de la cité harmonieuse, fut hanté par le spectre de l'enfer, autant le Péguy de la maturité ne peut adhérer à l'idée d'un séjour céleste, d'une vie autre que l'existence dans laquelle il s'est engagé corps et âme. Le Dieu incarné du chrétien Péguy est de ce royaume, il manifeste la présence de l'Esprit dans notre monde. L'au-delà n'est pas nécessaire à la foi de Péguy. Et pourtant, Jésus est ressuscité et promet à tout homme de bonne volonté la survie auprès de son Père. *Le mystère des saints innocents* est une méditation, un cheminement vers l'idée même de paradis. Pour l'atteindre, Péguy, l'homme des luttes et de l'engagement, l'homme de sa terre et de son temps, effectue avec son Dieu un sursaut d'espérance :

*C'est par ma petite espérance seule que l'éternité sera.
Et que la béatitude sera.
Et que le Paradis sera. Et le ciel et tout*²⁰.

« Et le ciel et tout ». En vrac, puisqu'il faut bien accepter tout ce que la religion nous propose à moins de verser dans l'écueil d'une foi personnelle en un Dieu réduit à l'image que l'on se ferait de lui. Par l'espérance, Péguy retrouve l'orthodoxie, non pas l'étroitesse dogmatique, mais le christianisme intégral.

Ce mouvement de l'âme s'accomplit dans le poème. En définitive, la nuit se dissipe. Envahissante, elle ne parvient pas à imposer ce paradis nocturne au goût de néant qui miroitait derrière ses voiles. Le courant qui l'emporte est celui de l'espérance et du perpétuel

20 *Ibid.*, p. 746.

commencement, de la fécondité et de la naissance, magnifiquement déployé tout au long des deux *Mystères*. À la dernière page, s'impose en une affirmation sans conteste la vision d'un ciel peuplé d'enfants, ces mystérieux innocents sacrifiés par Hérode, qui jouent, insoucians, sous le regard de leur père :

*Tel est mon paradis, dit Dieu. Mon paradis est tout ce qu'il y a de plus simple.
Rien n'est aussi dépouillé que mon paradis.
Aram sub ipsam au pied de l'autel même
Ces simples enfants jouent avec leur palme et avec leurs couronnes de martyrs.
Voilà ce qui se passe dans mon paradis. À quoi peut-on bien jouer
Avec une palme et des couronnes de martyrs.
Je pense qu'ils jouent au cerceau, dit Dieu, et peut-être aux grâces
(du moins je le pense, car ne croyez point
qu'on me demande jamais la permission)
Et la palme toujours verte leur sert apparemment de bâtonnet²¹.*

Le doute plane encore, sur la nature du jeu... Mais la force du déic-tique contre définitivement les incertitudes exprimées par les tournures interrogatives réitérées : « faudra-t-il que », « sera-t-il dit »... Le poème s'achève au moment où se résout le problème, ramassant pour le bouquet final les images éparées de l'innocence et de l'enfance, le spectre du désespoir conjuré pour de bon.

Amitié Charles Péguy. Paris

21 *Ibid.*, p. 823.

Péguy entre rigueur et souplesse

Jean ONIMUS

Pour comprendre un être humain, c'est-à-dire se mettre à sa place et s'efforcer de penser *avec* lui, à sa façon, il n'est pas mauvais d'entrer dans la trame de ses images favorites, de suivre les pentes de son imagination. Il y a ainsi chez Péguy une interaction récurrente entre le dur et le mou, la raideur et la souplesse. De cette expérience primordiale, ses choix artistiques, métaphysiques, moraux, sociaux tirent leur sève c'est-à-dire leur force vitale, leur impressionnante conviction et leur polysémie... Je vais partir de rêveries matérielles, « bachelardiennes » et en examiner les immenses portées. Cela prouvera, une fois de plus, à quel point l'esprit est, en chacun de nous, incarné dans le sensible : Péguy m'approuvera.

Primauté de la rigueur

Partons donc de la rêverie sur le bois opposé au métal. Péguy a beaucoup travaillé le bois auprès de sa mère ; il aime l'odeur du bois

frais ; il l'a « coupé, scié, fendu, tourné, raboté » (DE, 20)¹. C'est, pour lui, une joie de penser que Jésus a été charpentier. Tous les métiers du bois sont beaux parce qu'on a affaire à une matière noble ; on doit respecter ses suggestions et ne pas la blesser, tout comme le marbre que travaille un sculpteur. Ces matières sont assez souples pour répondre à la volonté du créateur, mais assez résistantes pour exiger un effort d'attention (une « probité ») : « Juste assez dures, juste assez tendres » (DE, 22) : elles répondent à l'outil (DE, 23) tout en acceptant la forme.

Par contre, Péguy éprouve un dégoût physique pour le mou, la glaise, les matières trop ductiles qui viennent se couler dans quelque moule et ne prennent forme que sous contrainte. À ces pâtes, ces bouillies, il oppose le « grain » de la pierre que le sculpteur sait respecter, auquel il obéit ; ignominie ; ignominie des ciments, bétons qui « coulent » comme un « fromage baveux » (DE, 25) (sans parler des sciures artificiellement durcies, des matières plastiques modernes qui n'inspirent plus aucun respect).

Les métaux sont ambigus : chauffés, ils coulent comme un liquide, puis durcissent dans un moule. Avec les métaux, on peut faire n'importe quoi, « le fer est toute équivalence » (DE, 50), il n'a aucune personnalité. Matière idéale, comme le béton, pour une civilisation irrespectueuse, qui manipule la nature comme les hommes, en se prenant pour le Dieu créateur travaillant la glaise originelle (OPC, 1420 etc.).

Ces parti-pris personnels ont un impact esthétique : Péguy condamne le style mou qu'il prête à Monsieur Laudet, écriture facile, pleine de clichés (« la chevaleresque Jeanne d'Arc » (OP II, 1009)), expression emphatique et vulgaire de « comice agricole », style

1 Les références renvoient à :

OP I *Cœuvres en prose* T. I, éd. Pléiade, 1959.
 OP II *Cœuvres en prose* T. II, éd. Pléiade, 1954.
 OPC *Cœuvres poétiques complètes*, éd. Pléiade, 1954.
 DCM *Par ce demi clair matin*, Gallimard, 1952.
 UPLD *Un Poète l'a dit*, Gallimard, 1953.
 ES *L'Esprit de système*, Gallimard, 1953.
 DE *Deuxième Élégie XXX*, Gallimard, 1955.
 Th *La Thèse*, Gallimard, 1955.

« lavasse » (*Ibid.*, 919), produit par un auteur qui ne se donne pas la peine de chercher le terme propre, le mot juste. C'est toujours cette facilité moderne où l'on veut faire vite, aisément, où seule compte la quantité (qui est extérieure). Il faut dénoncer ce « malheur de pouvoir tripoter librement une matière qui se prête à tout, qui ne se donne à rien » (DE, 43).

Dans toute création authentique, l'*astreinte* est indispensable, c'est-à-dire le travail, l'effort soutenu, la lutte contre une réalité rebelle, contre la tentation de passivité. Encore faut-il que cette astreinte ne se fasse pas remarquer et reste « harmonieuse ». Ne jamais violenter mais apprendre à contraindre avec un mélange de douceur et d'exigence. Ainsi fut élevé Péguy, dans l'austérité d'un ordre indiscuté, « j'aimais travailler... j'aimais travailler beaucoup » (OP I, 1224). Il y a eu, chez lui, comme chez son héroïne Jeanne, une tentation d'austérité, d'obéissance absolue à la règle, une attitude pour ainsi dire militaire. Il fait, d'ailleurs, l'éloge de cette tradition : « Il y avait plus de rigueur dans les anciennes théories militaires et plus de géométrie qu'il n'y a dans les nouvelles physiques » (UPLD, 23) : Péguy admire les alignements bien réguliers, la rectitude et le fini d'un mouvement collectif, la ponctualité, la correction etc... Il tient à une « juste fermeté » dans l'observance de l'ordre « qui est la seule véritable force » (DE, 131). On retrouve ces qualités dans les paysages du pays de Loire, « paysages forts, horizontales fortes, nettes, correctes, bien construites » (*Ibid.*).

De même, un maître doit se montrer sévère et même « rigide » (OP II, 1214), sinon la faiblesse devient lâcheté. En toute chose, il convient de rester, à tout prix, fidèle à soi-même, intraitable sur les principes, exigeant envers ses amis, qu'il faut rejeter à la moindre incartade : Péguy était un ami difficile, voire redoutable. Il pardonnait avec peine et la déception aigrissait sa rancune. Il y avait même, chez lui, un obscur besoin masochiste d'autopunition : telle, dans *La Prière de demande*, l'expression étrange, presque malsaine d'un « besoin sourd d'être plus malheureux

*Et d'aller au plus dur et de souffrir plus creux
Et de prendre le mal dans sa pleine justesse* » (OPC, 916).

Ne pas tricher avec la souffrance et l'échec, ne pas tricher avec ses convictions, ne pas édulcorer, assouplir, consentir dans l'espoir de séduire. Péguy est d'un seul bloc, d'une seule pièce : il ne se laisse pas recruter, assimiler par un pouvoir (politique, intellectuel, idéologique) quelconque. Il restera seul, s'il le faut, et malheureux, mais ne cédera jamais sur l'essentiel, sur les valeurs qui fondent son action et ses engagements. Il y a, chez lui, une inflexibilité qui a découragé beaucoup de gens.

L'interaction souplesse — rigueur

Or cette rectitude — ou fidélité — l'a fait énormément souffrir : quelque chose en lui de fondamental est entré en collision avec l'expérience de la vie et l'a, pour ainsi dire, condamné à l'infidélité.

Le catholique devenu socialiste, marié civilement, a été mis hors de l'Église, privé des sacrements. Le socialiste, fidèle à son idéal, a dû rompre avec les militants d'un parti soumis aux fluctuations de l'événement. Lui qui se voulait *droit* (*rectus*, vertu royale, vertu de commandement (UPLD, 25)) s'est trouvé, par la force des choses, dans une situation ambiguë, incompris, déroutant, inclassable, perclus de contradictions : que signifie cette impasse ? Une vie tout à fait probe, droite, sans faille serait-elle impossible ?

Jadis, entre Jeanne et Madame Gervaise, Péguy n'avait pas hésité. Il était, alors, plein d'illusions : pour lui, Jeanne était l'héroïne, Madame Gervaise beaucoup trop sage : « Tu vas tout de suite trop loin... C'est parce que tu es jeune... Ca passera » (OPC, 1203). Madame Gervaise a de l'expérience. Jeanne est absolue, exigeante, obstinée ; sa vieille conseillère met le doigt sur la plaie : « L'orgueil veille » (*Ibid.*, 1212). Au fond, Jeanne sait bien que Gervaise a raison, mais comment se résigner au mal, à la présence universelle du mal ? En elle, la raideur (la rectitude) triomphe : elle sera une héroïne, mais

elle sera vaincue. Péguy, de même, restera un militant jusqu'à son dernier jour, un héros, un vaincu (« Nous sommes des vaincus » (OP II, 1153)). La souplesse n'est pas son fort ! Elle ne cessera, pour lui, de faire problème. Toutefois il en comprendra de mieux en mieux, non seulement la nécessité, mais la haute vertu : quelque chose de difficile, un juste équilibre, peut-être encore plus héroïque quand il impose de douloureuses ruptures. Jeanne elle-même, face aux dérobades du malheureux Charles VII n'a-t-elle pas dû transiger afin d'accomplir sa mission ?

*

Cet écartèlement (un *double bind*, dirait Grégory Bateson) a de quoi rendre fou : moralement impossible de plier mais concrètement impossible d'incarner ses valeurs. Péguy a fait alors, toujours par la force des choses, une merveilleuse découverte qui l'a sauvé ! À force de réfléchir sur l'Incarnation, sur l'impossibilité d'« inscrire » le pur dans l'impur, sur la difficile insertion du spirituel dans le temporel, il a fini par admettre, humblement, que c'était la raideur qui risquait d'être infidèle parce que abstraite, désincarnée. Au contraire la souplesse (qui paraît incertaine, sinueuse à ceux qui considèrent les choses du dehors) peut-être le masque d'une vraie fidélité.

C'est toujours la question des relations entre « forme » et « matière » : si on les sépare, la forme, immuable et solitaire, risque, en s'imposant, d'aliéner les valeurs qu'elle prétend exprimer. Il faut donc maintenir, à tout prix, « l'engagement de la forme dans la matière » : qu'il n'y ait aucune rupture, aucune prise pour l'abstrait (le désincarné). La forme est inséparable de la matière. Il s'agit d'une « naissance ensemble » (DE, 45).

Le réel n'obéit pas toujours aux idées, même justes et généreuses : il est bien trop complexe pour se laisser enfermer dans des cadres ; les mots deviennent trompeurs quand le réel s'en détache : alors il y a, d'un côté, la *pensée* et, d'autre part, le *mouvant* ! la forme et la matière. Bergson est venu, à point, porter secours au désarroi de ce fidèle

devenu infidèle par excès de rectitude. Soulagement ! Joie ! Devant lui, le champ est libre ! C'est la raideur qui était mortelle : une impasse, une crispation d'orgueil, un raidissement, un blocage du « se faisant » (OP II, 1347). « C'est la raideur qui triche, qui ment... c'est la souplesse qui est fidèle » (OP II, 1290) : Péguy va répéter, à satiété, ces mots qui le justifient. Il insiste durement : « Il faut que la vie de l'honnête homme soit une infidélité perpétuelle. L'homme qui veut demeurer fidèle à la vérité doit se faire incessamment infidèle... » (OP I, 1024). « C'est ce traître que nous avons été et que nous serons toujours... Le véritable traître, c'est celui qui trahit ses principes, son idéal, son être même » (OP II, 525) : ce n'est pas impunément que l'on choisit cette fidélité-là. Les sanctions tombent, implacables : isolement, perte des amis, indifférence universelle, mise en quarantaine : ceux qui ont faussé compagnie à la vérité (tels les dreyfusards convertis à la politique politicienne) ne pardonnent pas à ceux qui sont restés fidèles aux valeurs de base (OP I, 1021). Il faut donc, si l'on veut marcher droit, perpétuellement dire non : quiconque veut coller aux valeurs doit faire bande à part.

Une telle flexibilité — par exigence de fidélité — n'est pas facile. Elle s'oppose à la souplesse des gens superficiels et sans conscience, toujours prêts à trahir par intérêt ou commodité. Cette flexibilité-là est fondée sur la rigueur ; elle est austère, souvent mal comprise et douloureuse car elle impose des ruptures et de perpétuelles remises en question. La morale kantienne est, certes, éblouissante mais elle ignore le réel, elle n'est pas de ce monde, elle a « les mains pures, mais elle n'a pas de mains » (OP II, 825) : trop raide pour s'incarner (OP II, 1308).

Suit alors une merveilleuse et poétique méditation sur la souplesse qui va de la spontanéité du cœur (l'intelligence du cœur) jusqu'à Grâce divine si bien nommée ! On rejoint ainsi la vie réelle, humble et semée d'embûches avec ses misères et sa grandeur : c'est là que germent les vraies valeurs (ES, 218). Le modèle n'est-il pas le cours sinueux et subtil de la Loire ?, « embrassement de la terre par le fleuve »

parce que le fleuve n'a rien exclu, a « voulu tout voir » de son domaine (OP I, 1207).

Qui n'a éprouvé l'insupportable prétention de certaines puretés, leur étroitesse de cœur et d'esprit, parfois leur cruauté, leur stupide attachement à des formes vidées de leur contenu humain ? En définitive le raide n'est ni ferme ni solide (OP II, 1290). Il se brise : ce qui résiste, tel le roseau de La Fontaine, c'est la souplesse pliant sous la bourrasque pour mieux se redresser invaincue. Telle est la pensée vraiment vivante, une conviction organiquement enracinée : sur elle, les vicissitudes extérieures sont sans prise (UPLD, 74 et suiv.). Elle ne se pose pas de questions. Elle va droit devant elle, parfaitement sincère et sans souci de l'opinion. Si, par malheur, elle se posait des questions, elle trahirait l'élan qui l'entraîne. Le seul fait de penser à sa propre sincérité la flétrit ! Se dire que l'on est fidèle est déjà une infidélité (ES, 218).

Entre ordre et désordre

Entre l'ordre et le désordre, Péguy a découvert le moyen terme : c'est l'*ordre organique*. Car enfin la souplesse, la flexibilité doivent avoir des limites. L'ordre est partout nécessaire, mais un ordre souple. L'« astreinte doit être harmonieuse » (DE, 43), c'est-à-dire qu'entre les parties, doit régner « une entente, un sérieux, un respect, une communion » (*Ibid.*). À l'opposé, il y a l'ordre mécanique, formel, abstrait, un ordre infécond et aliénant parce qu'il est imposé du dehors et ne provient pas du désir spontané des âmes (OP II, 127 et 1423). Dans la *cit*é selon Péguy, « rien d'extérieur aux âmes harmonieuses ne commande les volitions... (car) les vouloirs des citoyens ne vont qu'à ces fins harmonieuses » (OP I, 44). Beau rêve ! Mais l'essentiel est bien là : si l'ordre doit être humain, il faut qu'il jaillisse du plus profond des êtres sinon l'on retombe dans l'ordre des machines, dans la société aliénée. Péguy oppose à cet ordre (légal, formalisé, mécanique qu'il appelle « ordonnance » (OP II, 788 et 1509)) l'ordre spontané, celui qui inspire directement les âmes « harmonieuses ». « Rien n'est grand

comme l'ordre » (OP II, 634), oui ! mais à condition d'être voulu et partagé, fondé sur une éducation saine et un consentement aux valeurs. Cet ordre organique est issu de la vie, il évolue avec elle. Il n'est ni impérieux ni programmé². Il admet le hasard, il est ouvert, il accueille l'événement et en tire profit tandis que l'ordre raide est si stérile qu'il donne la nostalgie du désordre.

Cette raideur, fruit de l'intelligence abstraite, caractérise le monde moderne. Tout y est mécanisé, l'existence est réglée dans le détail, le besoin de sécurité est réduit à un appareil d'astreintes (la Caisse d'épargne (OP II, 1463)). Le règne de l'argent impose les exactitudes du calcul (OP II, 1446) puisque seule la raideur est mesurable (OP II, 1450) : « Le raidissement de l'argent commande toute la société moderne... avec cet universel remplacement des forces souples par de l'argent raide » (OP II, 1445).

La rationalité « organique », où joue encore la sagesse, s'oppose à ce rationalisme de techniciens, celui qui a inspiré tant d'utopistes (OP II, 1289). Ce « mauvais usage de la raison » (OP I, 426) déshumanise notre civilisation fondée sur l'humanisme et le sens civique. C'est désormais le monde de la « sécheresse » : le cœur en est exclu, il produirait du désordre. Tout est prévu, dans le détail, par un tissu de lois et de règlements (DCM, 243) « fondés sur la ligne droite », ou plutôt sur des « complications de lignes brisées » qui ne s'assouplissent pas en courbes. Cela ne saurait gouverner exactement le réel : « Les classements raides sont flottants » (OP II, 1493). C'est dire que l'ordre n'est jamais qu'apparent : c'est le problème, toujours irrésolu, de l'incarnation ! Soumis à un ordre mort, stérile (OPC, 1416), chacun éprouve la nostalgie d'un désordre vivant où s'épanouirait une créativité libre (OP I, 1141). Un exemple ? Le rationalisme du socialisme devenu un système, alors qu'il était, à l'origine, une grande espérance du cœur (OP I, 328)³.

2 Péguy déteste les « programmes ». Les *Cahiers* n'ont pas de « programme » (OP II, 10). « De nos jours, il faut partout un programme ».

3 Il est devenu un système dès qu'il s'est trouvé affublé de ce suffixe en *isme* que Péguy déteste. Le christianisme est un système, la chrétienté est un peuple vivant.

De tous côtés, nous voilà menacés par ces raideurs qu'engendre une intelligence réductrice, qui a perdu le sens du concret et rejeté l'intelligence du cœur, la seule vraiment humaine. Péguy s'est demandé si cette société raide — aussi anti-évangélique que possible — n'est pas un héritage de Rome qui a fait de l'ordre, l'instrument de sa domination (OPC, 1078 etc.). Le christianisme a profité de cet ordre mais il en reste meurtri. Tel est le face à face si cornélien de Polyeucte et Sévère (OP II, 1392). Celui-ci admire Polyeucte parce qu'il sent à quel point l'ordre qu'il incarne est supérieur au sien. Chez Rodrigue et Chimène, la loi de l'honneur n'exclut pas la tendresse, au contraire, elle les unit ! Tous deux communient au même idéal. Leur sacrifice est l'âme de leur amour (OP II, 1283) : « Leur héroïsme est une opération de fécondité intérieure, sans aucun raidissement » (OP I, 1198). En les séparant, il les comble ! Lorsque Saint Louis réprimande Joinville, c'est avec « une douceur tout armée de fermeté » (OPC, 729). Obéir, dans ces cas-là, n'aliène pas mais fait grandir ensemble les deux partenaires. Ils ne s'opposent plus : la même « Grâce » les anime l'un et l'autre. Alors oui ! « Rien n'est grand comme l'ordre » quand il impose, à tous, un dépassement, un progrès, à la fois, spirituel et profondément naturel. On atteint, ici, un stade où la générosité est devenue spontanée, instinctive : c'est le point culminant pour la nature humaine inspirée par la Grâce⁴. Cette plénitude morale s'annonce dans la plénitude professionnelle d'un artisan *compétent* (non pas « savant ») : « Il a une réponse souple, aisée, vivante, organique, familière » (Th, 301). Du niveau le plus humble au plus héroïque, il y a, là, un idéal qui est, probablement, la clé de voûte de l'humanisme chez Péguy. C'est le même type de maîtrise qu'il attend du vrai scientifique : une souplesse, une ouverture, une perpétuelle remise en question. « Quand les incultes parlent de la science, on croirait que

4 Le cas de Racine n'est pas moins impressionnant. Chez lui règne une « ordonnance formelle » évidente et souvent admirée. Mais cette « ordonnance » met en lumière les pires désordres de l'âme ; elle exprime (par sa beauté, par l'harmonie des vers) le « retentissement illimité » des plus terribles passions, d'un infini de « disgrâce » et de « cruauté » (OP II, 779), exacte contre-épreuve de la Grâce chez Corneille. C'est ainsi que l'horreur devient musique dans la tragédie grecque !

l'univers est un mécanisme rigide » (OP, 329) : ces rigidités sont le fait de gens mal informés, installés dans une idéologie inconsciente et que trouble l'esprit de découverte et d'invention. Ils font un usage grossier de leur raison !

Il faut lier, à tout cela, le contraste entre le génie et le talent. Ce dernier est pauvre, infécond, purement technique : on a vite fait d'en démonter les mécanismes. Le génie, lui, n'a pas besoin de se plier aux « méthodes » (OP II, 1114-1138). Il est inspiré, donc créateur. Il est inexplicable et mystérieux car tout, en lui, émane d'une richesse intérieure. Il n'a nul besoin des « méthodes » chères aux tâcherons du savoir : les méthodes sont dépassées. Inutiles : tout comme le héros, le génie est ruisselant de « Grâce », vrai don de Dieu.

Rigidité intellectuelle — souplesse de la grâce

Ce « mauvais usage de la raison » (OP I, 426) est trop souvent le fait d'intellectuels bloqués par les glaces de l'abstraction. Ils dominent le monde moderne où ils constituent un puissant « parti ». Péguy s'est ainsi construit un « contre mythe » qui lui permet d'explorer les effets néfastes de l'ordre artificiel.

Je n'insisterai pas sur l'anti-intellectualisme qui est une obsession chez Péguy. La lecture de Bergson n'a cessé de le nourrir. Face à la réalité concrète, mouvante et toujours renaissante, l'« esprit de synthèse » cherche, à tout prix, fût-ce en biaisant avec le réel, à instaurer des redites, des constantes qui, non seulement, figent et cristallisent la nature, mais agissent sur les tempéraments en rendant les gens aveugles aux nuances, insensibles à l'esprit de finesse (c'est-à-dire à tout ce qui anime l'art, la poésie et la vie spirituelle (ES, 9-21)). Toute logique est « grossière » (OP II, 480) : le rationalisme engendre des utopies inhumaines ; il dégénère ainsi en irrationalisme en suscitant de fausses antinomies, séparant ce qui peut humainement s'harmoniser. Telle est la raideur kantienne dont nous avons évoqué l'inapplication morale (OP II, 1309 ; ES, 113-137).

Certes, la science actuelle a intégré l'aléatoire, les incertitudes de Heisenberg, les incomplétudes de Gödel. Mais le structuralisme a la vie longue et le systémisme a pris la suite. Une philosophie n'a jamais été et ne saurait être seulement un système, c'est-à-dire quelque chose de bouclé, de *tout fait* : une sorte de machine. Une grande philosophie, comme l'a si bien montré Bergson, résulte d'une intuition séminale : le penseur ne cesse de tourner autour. Celui qui n'a pu refaire, pour son compte, cette expérience existentielle, ne pénétrera jamais au cœur de cette philosophie : les commentaires les plus savants resteront à l'extérieur. Pour la comprendre, il faut revivre une philosophie comme on vit un métier, un engagement quel qu'il soit en se *donnant* : en *étant* ce qu'on pense, ce qu'on fait, ce qu'on dit.

Ces exigences-là sont au cœur de l'Évangile ; la plénitude et l'harmonie de chaque être sont à ce prix : tout le reste est bagage, équipement, instrument.

Au contraire, le « monde moderne » s'est trop souvent construit sur des abstractions intemporelles, aliénantes parce qu'elles font perdre le contact du réel. Nous « recoupons » là, dans un autre domaine, l'antinomie de la souplesse et de la raideur. Les pensées vécues s'opposent aux idées toujours trop simples pour pouvoir coller au réel (UPLD, 74-81 ; ES, 70 ; OP I, 455, etc...etc...). L'« ordre du tout fait », qui croit rendre compte du désordre objectif, n'est qu'une copie corrigée, simplifiée, qui nous tient lieu de réalité. Cette mentalité réductrice (OP II, 325-328) nous installe dans une linéarité facile, celle de la causalité déterministe ; elle fait perdre de vue l'autre dimension, celle de la profondeur. Du réel, nous ne percevons plus qu'une sorte de radiographie décolorée.

L'impossibilité, pour la connaissance, d'épouser le concret est tout à fait évidente en sociologie : quel rapport entre les classements, les statistiques, les analyses et le « peuple réel » sans son inépuisable diversité ? (ES, 253). La science ne peut s'occuper (tout comme l'histoire) que de l'« enregistreur » (OP II, 19) : elle se rend aveugle (faute d'intuition, de sympathie, disons même d'empathie) aux complexes « volitions » des âmes. En religion aussi, les intellectuels pullulent. Ils

caricaturent l'essentiel, ils dessèchent tout : dogmes, rites, dévotions. Leur tyrannie décourage les consciences. Ils appellent *vertus* (elles se laissent cataloguer) ce qui devrait rester élan du cœur. Ils fabriquent ainsi des « vertueux » au comportement conforme. « Dieu n'est pas vertueux » (OPC, 726) : il échappe aux catalogues. Les vertueux sont les intellectuels de la morale (OP II, 1297), parce que la vertu aide à masquer une absence, une syncope du cœur (OP II, 1382). Un dévot peut avoir beaucoup de talent dans la pratique de son culte : il n'est pas un homme de Dieu. Chimène et Rodrigue n'ont nul besoin de vertu, cette invention des médiocres qui sont incapables de se passer des injonctions du devoir (OPC, 916) et ne savent pas s'abandonner à l'inspiration de la valeur. Le monde actuel souffre d'une catastrophique aliénation : asservi à l'abstrait, il a perdu le chemin — pourtant vital — de l'intuition et de l'inspiration : de la contemplation. Le joug des idéologies, la tyrannie des méthodes écrase les esprits encore libres : « Un auteur, un professeur qui voudrait seulement soulever ce joug, secouer seulement la tête, serait un homme qui aurait la manie du suicide » (OP I, 199). Le joug des planifications, des programmations, des classements, des misérables comptabilités (jusqu'aux minutes de travail !) (OP II, 1454) des rendements et des profits, tout cela crée un certain « climat » d'avarice, une peur de créer, de s'aventurer, de prendre des risques : une syncope de la vie !

*

Il faut, en terminant, revenir à cette souple plénitude de la Grâce qui paraît être la suprême réussite de la vie.

Après un tel réquisitoire contre les raideurs de toute nature, on peut s'attendre à une méditation sur la souplesse. Elle a duré tout au long de cette vie, depuis la *Cité harmonieuse* (OP I, 11), où la pensée reste encore impliquée, jusqu'à *Ève*, où le rêve du Paradis contredit les étroitesse de la vie actuelle. Le Paradis perdu fut le lieu de la plénitude ! Rien n'était encore *durci* par le temps et l'habitude, les bêtes

en liberté, les bondissements de la biche et du daim, les ondulations des lourds épis, la caresse des brises, bref :

*Une création naissante et sans mémoire,
Tournante et retournante au plus creux d'un même orbe (OPC, 934).*

Même la vie spirituelle était encore naissante :

*Car la vie éternelle et la sacramentelle
N'est point une entreprise aride et contractée (OPC, 1042).*

Elle était toute naturelle et spontanée. Pour Péguy (comme pour les romantiques : Novalis), c'est le péché qui a introduit la raideur en tarissant la Grâce. Dès lors, il a fallu recourir à la raison, le cœur s'étant sclérosé ; le travail a remplacé la création poétique, une sorte *d'in-gratitude* a gagné sur la terre :

Vous n'avez plus connu que des blés vertueux ! (OPC, 948)

Les fleuves ont été régularisés en canaux, l'abondance a cédé à la parcimonie, les règles, contraintes, se sont multipliées. Les esprits ont eu besoin de credos. On était loin du temps où la foi

Remontait toute seule aux pieds du créateur (OPC, 949).

Tel est notre climat, celui de la déchéance où la vie s'appauvrit. L'humanité disgraciée est devenue cruelle, technicienne, logicienne. On mesure, alors, l'importance salvatrice de Jésus qui a tenté de réintroduire la souplesse avec ses terribles exigences :

*Il allait hériter de la raideur logique
Il allait en tirer son rythme liturgique
Et le souple appareil de ses accroissements... (OPC, 1387)*

Hélas, le flot paradisiaque de la Grâce a été, de nouveau, canalisé (OPC, 505)⁵. Il a fallu corriger les injustices de l'amour (OPC, 806), le rendre raisonnable donc pauvre et banal. Des contraintes calculées, au plus juste, ont remplacé l'abandon et la confiance. En mûrissant, l'humanité s'est refermée sur l'immédiatement utile, une frileuse sécurité, une économie rapace, une peur du risque. Ne reste qu'un filet de vie bien encadré, là où régnait le flot surabondant d'un temps créateur.

À cette civilisation, à cette morale étriquée, Péguy oppose, avec passion, une tendresse évangélique ennemie des lois, un socialisme imprégné d'amour, cimenté par la solidarité (OP I, 188), une laïcité ouverte mais « intérieure », nourrie de respect pour les autres (*Ibid.*) : en somme un regain de vitalité capable de noyer les appareils qu'ont suscités les indigences du cœur. Cette nostalgie d'exubérance et de « désarmement » (OPC, 1418) a profondément marqué son retour à la religion. Ce qu'il attend d'elle c'est, avant tout, l'effacement des tensions (intellectuelles, économiques, morales) : un gigantesque retour de *confiance* dont on ressent encore la ferveur dans la *Prière de Résidence*. Car le pèlerinage à Chartres fut, avant tout, un retour au vrai foyer :

*Ce qui partout ailleurs est un raidissement
N'est ici qu'une simple et candide fontaine* (OPC, 913).

Toute la problématique de Péguy se concentre dans ce jeu d'images ! Ici, enfin, les « poings se désassemblent ». On peut s'abandonner pour mieux se retrouver, ne plus penser au lendemain, s'appuyer sur « une fidélité plus tendre que la foi ». La foi, elle, est intellectuelle, elle s'exprime en mots, mais la tendresse est au cœur de l'Évangile. Cette tendresse déborde même l'Évangile : elle est cosmique. Le monde est habité par du divin. Il existe une bonté générale qui « contraste avec

5 Une analyse analogue à celle-ci pourrait être menée sur les images contrastées de l'humide et du sec. Le sec est raide, rigoureux, impénétrable. L'humide est souple est accueillant et se laisse pénétrer par les influx de la Grâce. D'un côté l'exact, le mécanique, de l'autre tout ce qui concerne l'esprit et le cœur (DE, 97 ; OPC, 948 et 629, etc...).

l'aigreur, avec l'âcreté haineuse du parti intellectuel » (OP II, 1521). Les poètes ont senti cela : Péguy s'enchantait du vers de Hugo dans *BOOZ endormi* :

Une immense bonté tombait du firmament...

Il aime ce poème parce qu'on y revit les temps d'un sacré où la nature entière était imprégnée d'une Grâce primordiale. Ne voyez pas là, je ne sais quel sentimentalisme romantique : essayez donc de revivre, à votre tour, cette nostalgie *ontologique* qui transcende le cœur et va rejoindre l'Être même, « l'âme » de la création.

*

On reconnaît, ici, la trace d'une déchirure proprement tragique : elle donne sa profondeur à l'œuvre de Péguy. Car le pessimisme demeure. Il y a, certes, le pôle bergsonien, l'optimisme religieux de l'élan vital avec ses rondeurs et sa souplesse ; mais il y a aussi, non moins évident et peut-être plus tenace, le pessimisme pascalien, l'évidence du temps destructeur et d'un monde disgracié, âpre et sec. Pas de synthèse possible, un écartèlement ! Mais il y a une différence « verticale ». Le pessimisme relève d'une évidence quotidienne alors que l'espérance provient de je ne sais quelle source intarissable capable de résister aux pires sécheresses. Elle affleure, ça et là, dans le désert. On ne la voit pas mais elle est là : il suffit de s'arrêter, de rentrer en soi-même tout en contemplant la splendeur du créé. Alors quelquefois, malgré tout, le cœur se fond.

Université de Nice

Péguy et François d'Assise

Jean BASTAIRE

« Sans doute, le bergsonisme conduit à saint François, mais de nos jours, le vrai franciscain, c'est Péguy. Il y aurait à faire quelque chose de superbe là-dessus. »
Riby à Lotte, 9 octobre 1910. (Feuillet Péguy n°98, p. 22)

À première vue, les rapports entre Péguy et le poverello semblent négligeables et se réduire à quelques allusions. Ils sont, en réalité, plus importants qu'on ne l'imagine, au point qu'il y a là un aspect de l'homme et de l'œuvre qui réserve de profondes surprises et qu'on aurait intérêt à explorer.

Nous nous bornerons, aujourd'hui, au recensement de quelques sites préalables sans trop de recherches. Une fois rappelées les rares mentions explicites de François d'Assise dans la prose même de Péguy, notre étude portera sur trois moments où la présence du petit pauvre est manifeste dans les activités du gérant du *Cahier*, le poète des trois *Mystères et le soldat mort à la guerre*.

La première mention se trouve dans un texte inédit : le *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, écrit pour l'essentiel en 1909. Clio, la vieille muse de l'histoire, célèbre les grands fondateurs monastiques qui, « dans le malheur et sous l'envahissement du siècle, toujours recommencent ». Et de donner quelques noms : « dans l'émiettement des forces de la race mystique, Benoît, Bernard, François »¹.

On remarquera qu'il n'est pas question de Dominique, créateur des Frères prêcheurs. Péguy retient d'abord les noms de fondateurs du monachisme classique en Occident, tous contemplatifs et d'obédience bénédictine. Quelques pages avant, il avait fait précéder et suivre Citeaux par Cluny et Vézelay : « les trois reines, villes de travail et d'exercice, villes spirituelles et temporelles, villes de ferveur, forêts de pierres »².

Pourquoi ajoute-t-il à Benoît et à Bernard la figure de François d'Assise, le moins fondateur d'ordre qui soit, bien qu'un ordre immense n'ait pas tardé à procéder de lui, contre sa volonté ? Serait-ce que dans son for intérieur Péguy le crédite d'une fondation mystique et non apostolique, orante et non enseignante ?

Deux ans plus tard, dans *Un nouveau théologien M. Laudet*, une seconde allusion accroît notre perplexité. François est, cette fois, en plus nombreuse et diverse compagnie, mais aussi franchement militante qu'elle était auparavant orante : « Nous sommes aussi bêtes que saint Augustin et que saint Paul, que saint Louis et que saint François, et que Jeanne d'Arc, et pourquoi ne pas le dire que Pascal et que Corneille »³.

À la page suivante, la compagnie devient encore plus fournie, car elle s'augmente des saints paroissiaux chers à Péguy, surtout lorsqu'ils protègent les villes du pourtour de l'Île-de-France : « saint Augustin et saint Paul, saint Aignan, saint Loup, saint Gratien, sainte

1 *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, dans *Œuvre en prose complètes*, Gallimard, pléiade, t. III, 1992, p. 639.

2 *Idem*, p. 635-636.

3 *Un nouveau théologien M. Laudet*, dans *Œuvres en prose complètes*, III, p. 466-467.

Geneviève, saint Germain, saint François, Jeanne d'Arc, Pascal, Corneille⁴ ».

Il s'agit là, pour la plupart, de saints qui ont été « de grands assiégés, Loup dans Troyes, Aignan dans Orléans, Geneviève dans Paris, Jeanne d'Arc dans Compiègne, Augustin dans Hippone »⁵. De « grands généraux » qui se nourrissaient avant la bataille du même corps de Jésus, de la même eucharistie, du même pain de paroisse.

Mais que vient faire François dans cette énumération, pas plus d'ailleurs que Pascal et Corneille ? Aucun de ces trois hommes n'a été un chrétien militant et militaire, un *miles christi*, autrement que dans un sens général de combattant de la vie spirituelle.

Concluons que ce qui les rapproche, aux yeux de Péguy, est vraisemblablement une pure dilection personnelle. L'écrivain les cite au détour d'une phrase parce qu'il les aime. Ils sont parmi ses familiers. On relèvera avec intérêt que François compte au nombre des préférés.

Toujours dans *Un nouveau théologien M. Laudet*, n'oublions pas une ultime allusion, celle-là indirecte visant « M. Laudet (qui) n'a jamais entendu parler de la *Très sainte pauvreté*, et des noces du saint et de la pauvreté »⁶. Le propos est, cette fois, très clair et se réfère à un épisode de la vie du poverello.

Il se relie, surtout, très certainement, à une première prise de contact bien circonstanciée, où nous allons voir Péguy décréter de faire, de François d'Assise, un auteur des *Cahiers*.

*

Le projet se noue durant l'été 1910. Péguy a pour ami Jules Riby, un solognot de trois ans plus jeune que lui et qui a fréquenté le lycée d'Orléans. Les deux hommes n'ont établi, entre eux, de véritables relations que lorsqu'ils se sont retrouvés au collège Sainte-Barbe, à Paris et ont lutté ensemble pour Dreyfus, dans le cadre de la librairie

4 *Idem*, p. 468.

5 *Idem*, p. 477.

6 *Idem*, p. 477.

Georges Bellais. Après la fondation des *Cahiers*, Riby a été, toute l'année 1902-1903, un collaborateur rétribué et affecté à la gestion de l'entreprise⁷.

Licencié de philosophie, il devient professeur de collège et pratique, aussi, la langue et la littérature italiennes. C'est à ce titre que pendant l'été 1910 il confie, à Lotte, son idée de traduire les *Fioretti*. Lotte en parle le 17 Septembre à Péguy qui tout de suite s'emballa : « Très bonne idée de Riby de traduire *saint François* »⁸.

Trois jours plus tard, dans un nouvel entretien, Péguy répète à Lotte : « Dis bien à Riby que je compte sur son *saint François*. Il faut qu'il sorte ce qu'il a. Mais il me faut un cahier d'introduction. Écoute le beau titre : *Cahier d'introduction aux Fioretti de saint François d'Assise* »⁹.

Le double projet est bien lancé, Riby y travaille d'arrache-pied : « J'ai traduit une partie des *Fioretti* depuis que j'ai reçu les entretiens de Péguy : c'est extrêmement dur —intraduisible, dit Paul Sabatier— c'est une langue que notre temps ne parle plus. Quant au cahier d'introduction, il se fait à mesure que je traduis, mais il ne sera rédigé qu'après la traduction finie »¹⁰.

Deux semaines plus tard tout se bloque lorsque Riby fait en bibliothèque une découverte fâcheuse : « j'ai vu avec une véritable douleur que les *Fioretti* ont été traduites il y a deux ans, en 1908, et bien traduites, très strictement, presque mot à mot »¹¹. L'auteur s'appelle Arnold Goffin et publie, peu après, une traduction d'autres textes franciscains (*Considérations sur les stigmates, Vie de frère Genièvre, Vie et dits de frère Égide*).

Péguy n'est pas découragé pour autant : « Il ne croit pas que l'existence d'une traduction antécédente soit de nature à empêcher, à

7 « Jules Riry », par Auguste Martin, dans *Feuillets de l'Amitié Charles Péguy*, n° 55, décembre 1956, p. 17-20.

8 *Lettres et entretiens*, rassemblés par Marcel Péguy, Éditions de Paris, 1954, p. 81.

9 *Idem*, p. 82.

10 Lettres de Jules Riby à Joseph Lotte, dans *Feuillets de l'Amitié Charles Péguy*, n° 98, janvier 1963, p. 21.

11 *Idem*, p. 22.

tout jamais, d'en publier une autre puisque lui, Péguy, pense qu'il suffirait d'attendre un an ou deux »¹². Las ! Deux ans plus tard, c'est-à-dire en 1912, paraît une nouvelle traduction signée Théodore de Wyzewa et qui remporte un grand succès. Le projet de Riby est définitivement enterré.

Il aurait pu rester en lice la partie introductive, puisque Péguy avait souhaité publier deux cahiers : une introduction et une traduction. Riby avait, là-dessus, des idées susceptibles de nourrir une confrontation entre la pensée franciscaine et la pensée moderne : « Que veut dire, pour nous, le mot « joie », (sinon) une caricature de la vraie joie, le plaisir, une dégradation de la joie franciscaine. Et de même, la conception moderne de la « vie intense », dégradation de l'action et de la prière franciscaines »¹³.

Péguy allait montrer, éloquemment, en 1911, à la fin de son *Nouveau théologien M. Laudet*, la supériorité du chroniqueur sur l'histoire scientifique. Ce que Péguy écrivait de Joinville à propos de saint Louis, Riby le pensait de l'auteur des *Fioretti* à propos de François d'Assise : « Notre science même, qu'est-elle auprès de l'intuition, de l'amour franciscain ? UN seul livre de nos modernes savants a-t-il jamais atteint la vérité, fait revivre l'objet comme ce livre des *Fioretti*, œuvre de chroniqueurs pauvres de science ? »¹⁴.

On comprend mieux, en lisant cette réflexion de Riby, que l'intérêt de Péguy, pour une nouvelle édition des *Fioretti*, n'exprimait pas seulement son amour du franciscanisme. Il y entrait, aussi, quelque chose de son goût pour les chroniques privées, les mémoires de contemporains, les témoignages de première main. De ce point de vue, les souvenirs rapportés par les *Fioretti* auraient pris place dans la série des *Cahiers* aux côtés de la chronique communarde de Maxime Vuillaume et de celle des Milliet, républicains fouriéristes.

De ce beau projet, n'ont subsistés en fin de compte que deux fragments recueillis par Joseph Lotte, le 20 janvier 1911, dans le premier

12 *Idem*, p. 23.

13 *Idem*, p. 23.

14 *Idem*, p. 23.

numéro de son *Bulletin des professeurs catholiques de l'Université*. Riby y livre sa traduction d'un chapitre des *Fioretti* sur le trésor de la sainte pauvreté ».

Il donne, au préalable, un article intitulé « De la joie franciscaine » et signé François Brault. C'est un commentaire du fameux chapitre VIII des *Fioretti* où l'on voit François cheminant, en plein hiver, avec Léon, sur la route de Pérouse à Assise, et lui expliquant que la joie parfaite serait d'être accueillis, à l'arrivée, comme des malfaiteurs et laissés dehors, transis de froid et affamés.

*

Une présence beaucoup plus impressionnante de François se développe dans les *Cahiers*, cette fois sous la plume de Péguy lui-même. Elle occupe trois œuvres majeures durant trois ans : successivement les mystères de la Charité, de l'Espérance et des saints innocents. Il est étrange qu'à notre connaissance, on n'y ait pas porté, jusqu'à présent, l'attention qu'elle mérite.

Insistons-y : certains des poèmes les plus connus et même les plus ressassés de Péguy sont des textes explicitement franciscains, car ils sont attribués, par l'auteur, à une moniale colettine, fille de sainte Claire.

On ne sait pas pourquoi Péguy l'a appelé Madame Gervaise¹⁵. Mais il est évident que, parmi les grandes figures féminines, mythiques ou réelles de l'œuvre péguyste, elle tient un rang égal à celui d'Ève, de Clio, de Marie, de Geneviève et de Jeanne d'Arc.

Pure création littéraire, sans doute, et remplissant un rôle emblématique, elle ne saurait être, pourtant, une fiction de hasard. Il fallait, certes, à Péguy, comme interlocutrice de Jeanne, une religieuse contemporaine de la pucelle. En ce début de VI^e siècle, un nom était tout indiqué : Colette de Corbie (1381-1447), qui sillonnait, préci-

15 Une explication est proposée par René Balibar, « Sur le personnage de Madame Gervaise », dans « Péguy », numéro spécial de la *Revue d'Histoire littéraire de la France*, mars-juin 1973, p. 225-236.

sément, les routes du royaume de France ravagé par les Anglais et les Bourguignons.

Mais il eût été maladroit, pour ne pas dire encombrant, d'ajouter à ce supplément apocryphe aux paroles de Jeanne que constituait le *Mystère de la Charité*, un second apocryphe prêtant, à une sainte canonisée par l'Église, un vaste discours imaginaire. Mieux valait travailler sur un décalque de l'illustre réformatrice des clarisses. L'interpellation violente adressée par la pucelle à la moniale, leur joute serrée s'achevant sur une rupture provisoire, avaient plus de chance de se dérouler ainsi dans un climat de totale liberté créatrice.

Rejetant le recours à Colette en personne, Péguy a cependant gardé, à travers la figure de Madame Gervaise, la référence à une clarisse. Il ne s'en est pas tenu à une religieuse quelconque, d'appartenance monastique inconnue. Il a voulu qu'elle se rattache explicitement au mouvement franciscain.

Madame Gervaise revendique, avec éclat, cette appartenance : « par Madame Colette, par sainte Claire, par la filiation spirituelle de sainte Claire, je me suis rangée sous la règle de saint François ; je me suis réfugiée sous la règle de saint François. Je vivrai et je mourrai s'il plaît à Dieu, sous la règle, dans la règle de saint François »¹⁶.

À la religieuse qui se proclame ainsi comme étant « de saint François », Jeanne réplique avec une égale fierté qu'elle est « de saint Rémy et de saint Jean et de sainte Jeanne. De saint Rémy pour ma paroisse (Domrémy) ; et de saint Jean et de sainte Jeanne pour mon baptême »¹⁷.

Durant un bref instant, cliquète l'affrontement entre deux conceptions de la vie chrétienne : l'orante et la militante, la contemplative et l'active. En la personne de Madame Gervaise qui se présente elle-même comme « réfugiée », « abritée » sous la règle monastique, François se trouve à l'écart du siècle. En la personne de Jeanne d'Arc, c'est

16 *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, dans *Œuvres poétiques complètes*, Gallimard, pléiade, 1975, p. 504.

17 *Idem*, p. 505.

le combat pour la cité temporelle que rappelle le patronage de saint Rémy sacrant Clovis à Reims.

*

Ce n'est pas le lieu de revenir sur l'extraordinaire richesse ambiguë du personnage de Madame de Gervaise. On l'a beaucoup trop vite classée, face à Jeanne l'insurgée, parmi les figures d'une Église institutionnelle, hiérarchique, retirée du siècle et méprisant le siècle. Il y a quelque chose de cela en elle, et Péguy lui confie sûrement le soin d'exprimer *a contrario* sa défiance envers les moines qui ne comprennent rien aux affaires de ce monde et refusent de se battre pour le salut de ce monde.

Mais il introduit, lui-même, une contradiction lorsqu'il délègue, également, à Madame Gervaise, de façon envahissante et finalement exclusive, de dire les paroles les plus proches de son cœur de poète chrétien sur la passion du christ, la petite fille Espérance et la candeur des Innocents.

Ces développements célèbres datent il est vrai des *Mystères* de 1910-1912 et n'appartiennent pas à la *Jeanne d'Arc* de 1898 où le personnage de Madame Gervaise apparaît. Mais peut-on admettre que Péguy est ainsi considérablement changé le visage de son héroïne sans se rendre compte de la dissonance ?

Une autre hypothèse cadre mieux avec ce que nous savons de la genèse du *Mystère de la charité* et des deux autres *Mystères*. Pour éclairer leur rapport avec la première *Jeanne d'Arc*, l'auteur a dit qu'il n'avait fait que remplir les » blancs » du texte de 1898. Ne peut-on suggérer alors que, comme dans la vie de Péguy, c'est dans un « approfondissement » et non un « rebroussement » que Jeanne et Madame de Gervaise ont découvert leur vraie nature ?

En d'autres termes, cette Madame Gervaise que la première *Jeanne d'Arc* nous montre à l'abri dans son couvent et laissant, sur terre, sa pauvre mère se dépêtrer des horreurs de la guerre et en enfer, les damnés se débrouiller avec les fourches de Satan, cette moniale si peu

franciscaine ne le serait-elle pas devenue véritablement dans le nouveau texte de 1910, prodigieusement amplifié comme par un afflux de grâce insoupçonnée ?

Loin d'être une religieuse moisie dans le cloître ou une vieille nonne confite de dévotion, Madame Gervaise est une jeune femme de vingt-cinq ans, précise Péguy, convertie avec trois de ses amies par Madame Colette. Il faut l'imaginer, sans doute, comme une chrétienne inspirée par une haute passion mystique et choisissant, justement, d'entrer dans un ordre où s'effectue une opération de rajeunissement radical et de ressourcement drastique.

*

Dans ces conditions, on comprend parfaitement que lui ait été dévolue la mission d'évoquer la tragique montée au calvaire de Marie sur les traces de Jésus crucifié. S'il y a une mission typiquement franciscaine, par son double caractère agonique et marial, c'est bien ce tableau des douleurs de la vierge, *mater dolorosa*.

On pense, bien sûr, à François Villon, contemporain de Jeanne d'Arc et tant aimé de Péguy pour sa *Ballade à Notre Dame*. On a présent, à l'esprit, la *Pietà d'Avignon* et d'autres *Pietà*, si enlaidies par le chagrin, si farouchement désolées. Mais ces œuvres du XV^e siècle relèvent précisément d'une dévotion populaire d'inspiration franciscaine.

Dans les années où Péguy élabore cette image terrible des souffrances de Marie, compose cette lamentation plébéienne dont la vulgarité sacrée scandalise le jeune Maritain¹⁸, un autre ami du gérant des *Cahiers*, Louis Gillet, historien d'art, observe à propos des *Pietà* de l'école franciscaine : « le voluptueux sera choqué de leur face enlaidie et contractée de spasme. Beaucoup sont gauches, rudes, maladroites.

18 *Péguy au porche de l'Église*, correspondance Jacques Maritain-Louis Baillet, Cerf, 1997, p. 167-170.

Malheur à qui ne sait plus voir ces œuvres déchirantes avec les yeux des morts qu'elles ont consolés ! »¹⁹.

Autre aspect de la mythique franciscaine illustrée par Madame Gervaise dès les premiers vers du *Porche du mystère de la deuxième vertu* : le cantique des créatures. Faut-il recopier ces pages naïves et sublimes où la religieuse se fait le porte-parole de Dieu, comme les prophètes dans la Bible²⁰ ?

*J'éclate tellement dans ma création.
Dans le soleil et dans la lune et dans les étoiles.
Dans toutes mes créatures.*

Voici que défilent, non seulement, le ciel et les astres, la terre, les eaux et le vent, mais aussi les plantes, les forêts et les bêtes et parmi les bêtes, « l'aigle royal qui a, au moins, deux mètres d'envergure », « la fourmi, ma servante, mon infime servante, qui amasse péniblement », le serpent qui a trompé la femme et qui est ma créature et qui est mon serviteur ».

La présence de Dieu éclate éminemment, bien sûr, » dans les peuples, dans les hommes et dans les rois, dans l'homme et dans la femme, sa compagne, et surtout dans les enfants ». Elle éclate suréminemment, dit Dieu, » dans ce qui est arrivé à mon fils, dans l'incorporation, dans la naissance et dans la vie et dans la mort de mon fils, dans toute naissance et dans toute vie, et toute mort, et dans la vie éternelle qui ne finira point ».

Comme chez François, ce cantique est chez Péguy, par la voix de Madame Gervaise, l'écho fidèle des psaumes 103 et 148, ainsi que du cantique des trois enfants dans la fournaise. Il pousse simplement la louange jusqu'au terme de la révélation biblique et chrétienne, en partant de la Genèse pour s'accomplir dans les parousies.

19 *Histoire artistique des ordres mendiants*, par Louis Gillet, nouvelle édition revue et corrigée, Flammarion, 1939, p. 147.

20 *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, dans *Œuvres poétiques complètes*, Gallimard, pléiade, 1975, p. 531-534

Encore un trait de la mystique franciscaine proposé par Madame de Gervaise : la première place reconnue aux petits, aux humbles et à ces faibles par excellence que sont les enfants. Comment François, hostile aux doctes et aux savants, ne se reconnaîtrait-il pas dans cette remarque mordante du *Mystère des Saints Innocents* :

*On croit que les enfants ne savent rien.
Et que les parents et que les grandes personnes savent quelque chose.
Or je vous le dis c'est le contraire.
Ce sont les enfants qui savent
Tout.
Car ils savent l'innocence première qui est tout*²¹.

Ainsi dans le *Porche*, l'Espérance est-elle « une petite fille de rien du tout. C'est elle pourtant qui traversa les mondes, portant les autres »²². Elle s'avance entre ses deux grandes sœurs, la Foi et la Charité, et on ne prend pas seulement garde à elle. On croit volontiers que ce sont les deux grandes qui traînent la petite par la main. Au contraire c'est elle au milieu qui entraîne ses grandes sœurs. Sans elle, elles ne seraient rien que deux femmes d'un certain âge, fripées par la vie²³.

Supériorité des petits sur les grands, des illettrés sur les savants, des innocents sur ceux qui ont de l'expérience. « Singulier trésor, dit Dieu, trésor de vide et de disette » que cette fameuse expérience. Singulier apprentissage que procure une existence où « l'on apprend à désapprendre », où tout va toujours en descendant, en diminuant, en perdant.

*Mon fils le leur a assez dit.
Heureux celui qui est un enfant, qui reste un enfant.
Proprement, précisément l'enfant même qu'il a été*

21 *Le mystère des Saints Innocents*, dans *Cœuvres poétiques complètes*, p. 785.

22 *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, dans *Cœuvres poétiques complètes*, p. 536.

23 *Idem*, p. 538-539.

*Puisqu'il a été donné à tout homme cette bénédiction.
Celle grâce unique*²⁴.

Les Saints Innocents ont surabondé dans une telle grâce unique, puisque seuls, ils sont restés littéralement, par l'intervention prématurés du martyre, des enfants pour l'éternité.

Aussi supplantent-ils même « saint Louis des français ». Auprès d'eux, « même mon serviteur François n'est point pauvre »²⁵. La petiteesse du poverello n'atteint pas celle des victimes immaculés d'Hérode, car elle est celle de quelqu'un qui a tout de même connu et commis le péché.

*

Ainsi mis en éveil, on peut relever bien d'autres traces de l'esprit franciscain dans l'œuvre de Péguy. Cette tendance est tôt présente, dès les années socialistes de la *Cité harmonieuse* et des premières séries des *Cahiers*, chez ce révolutionnaire « athée de tous les dieux »²⁶.

Particulièrement à l'égard des animaux, Péguy témoigne d'une extrême et précoce bienveillance. La tient-il de Michelet qui rapproche dans *Le Peuple* l'animal de l'enfant et reproche au christianisme d'avoir gardé, « par préjugé judaïque, la nature animale à une distance infinie de l'homme » ? « Le Dieu-Homme est pour l'homme et non pas pour eux »²⁷.

Contre cette étroitesse tyrannique, Michelet revendique, pour toutes les créatures, une place dans « la cité du droit » dont il souhaite la venue : « qu'ici l'homme avec l'homme, que l'homme avec la nature, aient, après ce long divorce, l'heureuse réconciliation ; que tous les orgueils finissent, que la cité protectrice aille du ciel à l'abîme, vaste comme le sein de Dieu »²⁸ !

24 *Le Mystère des Saints Innocents*, dans *œuvres poétiques complètes*, p. 787-788.

25 *Idem*, p. 803.

26 *De la raison*, dans *Œuvres en prose complètes*, Gallimard, pléiade, t. I, 1987, p. 836.

27 *Le peuple*, Hachette, 1846, p. 233.

28 *Idem*, p. 266-267.

La parenté est évidente avec le jeune Péguy qui, dans l'utopie sociale qu'il élabore, affirme que « tous les animaux sont devenus citoyens de la cité harmonieuse, parce qu'il ne convient pas qu'il y ait des animaux qui soient devenus des étrangers ». La raison en est simple et provient, elle aussi, de Michelet : « Les hommes ont, envers les animaux, le devoir d'aïnesse, parce que les animaux sont des âmes adolescentes »²⁹.

On ne saurait être plus franciscain sans le savoir, et sans doute plus biblique que Michelet lui-même ne le croyait. Mais Michelet était égaré par l'attitude de tant de chrétiens pervertis par une théologie dualiste et manichéenne qui bannissait la nature. L'auteur du *Peuple* réinsérait, à sa manière, l'homme dans le cosmos et réinventait ainsi une concitoyenneté universelle.

En décembre 1900, dans les *Cahiers*, Péguy défend, à nouveau, la solidarité de l'animal avec l'homme, lorsqu'il s'en prend « aux déplorables moyens d'élevage que nous voyons pratiquer autour de nous partout, sur tous les faibles par tous les forts, sur le peuple des animaux au langage inarticulé, sur le peuple des hommes. C'est la méthode pratiquée sur la plupart des âmes adolescentes par la plupart des âmes adultes »³⁰.

La même inspiration se poursuit dans *Zangwill*, en octobre 1904, où Péguy mène une critique serrée de Renan qui annonçait dans ses *Dialogues philosophiques* qu'au sein d'un avenir radieux « il y aurait des êtres (supérieurs) qui se serviraient de l'homme comme l'homme se sert des animaux ». Commentaire de Péguy : « C'est alors, peut-être, que l'homme s'apercevrait que l'homme se sert mal des animaux »³¹.

Durant toutes ces années de militance socialiste et dreyfusiste, le gérant des *Cahiers* dénonce quelques unes des injustices concrètes dont sont victimes les animaux. En juillet 1901, il abomine l'organisation des corridas célébrées par les socialistes de Roubaix : « Flatter les

29 *De la cité harmonieuse*, dans *Œuvres en prose complètes*, I, 1987, p. 56.

30 *Pour ma maison*, dans *Œuvres en prose complètes*, I, 1987, p. 640.

31 *Zangwill*, dans *Œuvres en prose complètes*, I, 1987, p. 1442.

vices du peuple est encore plus lâche et plus sale que flatter les vices des grands »³².

En mars 1903, dans les couplets qu'il ajoute à la *Chanson du roi Dagobert*, il place dans la bouche de saint Éloi une remontrance cinglante contre la chasse à courre :

*Une hérédité
De férocité
Vous remonte au cœur ;*

*Vous irez en chœur
Sur bête seulée ;*

*Vous serez traqueur
De bête affolée ;*

— *Que veux-tu, dit le roi,
J'aime le son du cor le soir au fond des bois*³³.

*

Péguy chrétien ne change pas d'avis sur le sort des bêtes. Si nous sautons à l'autre extrémité de son œuvre, nous voyons ce socialiste devenu explicitement franciscain manifester sa commisération envers l'ensemble de la création, comme il le dit dans son commentaire d'*Ève* : « On oublie trop que l'univers, c'est la création, et le respect, non moins que la charité, doit s'étendre à toute la création »³⁴.

Dans *Ève* même, au détour des innombrables strophes à la louange du paradis terrestre, on cueille cette vision :

32 *Sanglante bataille socialiste*, dans *Œuvres en prose complètes*, I, 1987, p. 781.

33 *La Chanson du roi Dagobert*, édition critique par Robert Burac, Honoré Champion, 1996, p. 200-201.

34 *L'Ève de Péguy*, dans *Œuvres en prose complètes*, III, 1992, p. 1228.

*Et la terre n'était qu'un vaste potager.
Et l'homme accoutumé parmi ces plates-bandes,
Respecté de la bête administrait ces bandes
Ainsi qu'un aimable et naturel berger*³⁵.

Est-ce pour souligner cette ultime connivence entre Péguy et François d'Assise que le poète part au front accompagné par un moine franciscain que la Providence a placé auprès de lui ? Péguy écrit, en effet, le 17 août 1914 à une ami : « Un des meilleurs soldats de ma compagnie est un jeune capucin maigre accouru d'Italie à la première nouvelle de mobilisation. Je le nomme l'aumônier de la compagnie et mon chapelain particulier³⁶.

D'après les informations rassemblées par Auguste Martin, ce capucin s'appelait Louis Joseph Roussel et avait trente ans. Il fut blessé le 5 septembre 1914, dans le même combat que Péguy près de Villeroy, en se portant au secours du lieutenant de la Cornillère tué quelques instants avant Péguy. Atteint d'une fracture au bassin, il fut réformé n° I et, la guerre finie, entra dans la province capucine de Gênes, en Italie, où il mourut après la seconde guerre mondiale³⁷.

Il s'appelait, en religion, Marc de Valenciennes. C'était un simple frère lai et donc il n'était pas prêtre. L'indication est importante car elle montre que le frère Marc n'avait pas le pouvoir de confesser ni de célébrer la messe. Bien que Péguy l'ait nommé symboliquement « aumônier de la compagnie et son chapelain particulier », il n'a donc pu faciliter d'aucune manière l'accès de Péguy aux sacrements.

Mais peut-être ont-ils eu des entretiens en tête à tête. Ne nous égarons pas : un frère convers capucin n'est, en rien, un théologien ni un directeur spirituel breveté en casuistique. C'est généralement un brave homme du peuple, de cette pâte toutefois dont Dieu fait les saints ermites ignorants et villageois.

35 *Ève*, dans *Œuvres poétiques complètes*, 1975, p. 939.

36 *Avec Charles Péguy de la Péguy de la Lorraine à la Marne*, par Victor Boudon, Hachette, 1916, p. 171.

37 « À la recherche de frère Roussel », par Auguste Martin, *Feuillets de l'Amitié Charles Péguy*, n°55, décembre 1956, p. 15-16.

Péguy a ainsi fini sa vie terrestre en compagnie d'un franciscain proche de frère Léon et de frère Égide, incultes disciples du poverello, et non de frère Bonaventure, professeur en Sorbonne. Pouvait-on espérer mieux que cet ange gardien en bure rustique se démenant sur le champ de bataille pour tenter de sauver un blessé et, blessé lui-même, priant pour tous ces morts « couchés dessus le sol à la face de Dieu »³⁸ ?

Amitié Charles Péguy. Paris

38 Ève, dans *Œuvres poétiques complètes*, 1975, p. 1028.

« De la découverte du véritable Homère... » chez Vico et Péguy

Jacques CHABOT

Une chose est *certaine* pour Giambattista Vico, c'est que « le véritable Homère « n'est pas celui des philosophes et des savants qui ont, après coup, interprété « scientifiquement » ses poèmes, en se flattant d'y trouver une « sagesse cachée »¹ (*sapienza riposta*) qui en serait la vérité. Ce n'était guère plus qu'une allégorie de leur propre « science », car ils créditaient ainsi Homère du principal mérite d'avoir, par anticipation, bien imaginé leurs concepts ou leurs idées.

Un tel détournement de poésie est un exemple parfait de cette « arrogance des doctes »² (*Boria de'dotti*) qui « veulent que ce qu'ils savent soit aussi vieux que le monde » en oubliant complètement que « l'ordre des idées doit procéder de l'ordre des choses »³, autrement dit que la raison a une histoire dans le cours temporel de laquelle la

1 Giambattista Vico, *La scienza nuova*, Livre III, p. 543, Rizzoli « Biblioteca Universale Rizzoli », Milano, 1977, 2^e édition 1982. Nous ferons toutes nos références ultérieures à cette édition, en les traduisant nous-mêmes en Français.

2 *Id.*, *Ibid.*, p. 175.

3 *Id.*, *Ibid.*, p. 204.

raison pratique, en sa forme *poétique* a précédé la raison théorique. Leurs « idées » procèdent donc de ces « choses poétiques » antérieures qui sont *des images*, mais des images *motivées* dans les choses de la vie. La raison est aussi une affaire de temps, à faire dans le temps, parce que le temps — et les hommes dans leur temps — a quelque chose à y faire. Et les images *poétiques*, celles qui font la réalité à leur façon, *figurent* la première mémoire de la raison pratique. Ainsi, bien loin d'être une crypto-philosophie ou une gnose à l'usage des doctes modernes, la poésie antique racontait en histoires une sagesse toute populaire.

C'est à cela que je pensais en relisant la partie de *Clio* dans laquelle Clio, la Muse, invitait Péguy à nous écrire « un *Homère, essai sur la pureté antique* »⁴. Elle n'ignore pas, en effet, que Péguy a commencé de relire *l'Iliade* dans le texte grec, relecture placée elle-même sous l'invocation de Ronsard : « Je veux lire en trois jours *l'Iliade* d'Homère ». Or, Clio, comme si elle avait lu Vico — ce que Péguy n'avait sans doute jamais fait qu'à travers Michelet — Clio lui prescrit quelques règles de méthode qui toutes concourent à faire de sa lecture d'Homère une lecture *non savante* : « Prenez Homère [...] Prenez le texte. Et qu'il n'y ait rien entre vous et le texte. Surtout qu'il n'y ait pas de mémoire. Permettez-moi de vous le dire et j'ai peut-être le droit de vous le dire : « Qu'il n'y ait aucune *histoire* entre vous et le texte » (254). C'est Clio qui souligne le mot *histoire*, pour la refuser. Que cette lecture soit un *événement*, quelque chose de nouveau qui arrive à Péguy, quelque chose comme la découverte — ou mieux, *l'invention* — d'Homère. Un Homère tel qu'on ne peut pas le lire quand on est encombré du souvenir d'un savoir historique scientifique moderne. Proust parlerait ici, comme Clio, d'une « mémoire volontaire » des faits enregistrés — celle d'une histoire positiviste — et réserverait à la « mémoire involontaire », celle de l'imagination, la surprise de découvrir, de retrouver le véritable Homère comme une vivante réminiscence du passé.

4 Charles Péguy, *Ceuvres en prose*, t. II (1909-1914), Gallimard, Pléiade, 1961, p. 250. Toutes les citations du texte de *Clio* seront faites à cette édition, par simple mention, entre parenthèses, de la page citée, en fin de citation.

La difficulté ne résidait pas pour moi dans cette condamnation de *l'histoire*, car Péguy et Clio, bien évidemment, rejettent ici la science historique moderne dans sa prétention à régenter même la poésie et la littérature. Car c'est pour les mêmes raisons que Vico qu'ils vitupèrent la *boria de'dotti* du XIX^e siècle et du XX^e. Non, la difficulté majeure réside dans le choix du sujet à traiter : « la pureté antique » ; d'autant plus que Clio s'adresse à « l'âme païenne » de Péguy pour dialoguer avec elle : « Pour une longue journée, Péguy, vous retiendrez votre âme païenne [...]. Ensuite vous revêtirez votre âme chrétienne. Et vous l'aurez même certainement revêtue avant » (252), c'est-à-dire *pendant* que vous serez ainsi revêtu de votre âme chrétienne, car les deux sont d'un seul tenant. Au risque de christianiser Homère.

Péguy ne s'aventurerait-il pas alors dans une interprétation *mystique* — encore plus « cachée », par définition — c'est-à-dire dans une sublime trahison de ce poète populaire, afin d'y trouver une sagesse absconse ? Ce serait une forme encore plus subtile de cette « arrogance des doctes » qui lui prêtent leur sens à eux en feignant de le trouver prophétiquement chez lui. Car ce ne serait sans doute pas la raison « philosophique » qu'il introduirait ainsi en contrebande dans *l'Iliade* et dans *l'Odyssée*, mais les mystères du sacré et l'intuition spirituelle de son propre sens intime substituée au sens commun. Or, Péguy n'est-il pas, précisément, par certitude et conviction de son « âme charnelle » chrétienne, ce philosophe, et surtout ce poète, qui refuse la tentation de l'idéalisme par fidélité au temporel ? « Mais nier, au contraire, la temporalité, la matière, la grossièreté, précisément, *l'impureté* (souligné par moi), me nier, me renier, moi la temporelle (c'est Clio qui parle), voilà au contraire ce qui est le fin du fin, le pur et la pureté, le sublime pur. Voilà le plus grave, l'infiniment grave et la tentation des grandes âmes » (389). Telle est la forte leçon de Clio qui est l'âme « charnelle », à la fois païenne et chrétienne, non de l'Histoire (positiviste) mais de la Mémoire des peuples, mémoire poétique des histoires avec lesquelles ils font leur histoire. C'est aussi la leçon de Vico. Mais, quand il parle de « la pureté antique », Péguy évoque-t-il « le fin du fin, le pur et la pureté, le sublime pur » ?

I. « Le véritable Homère » selon Vico

Vico qui, le premier, a mis en doute l'existence d'Homère avec de solides arguments philosophiques, philologiques et historiques, inventait du même coup une critique rationaliste des mythes digne des sciences humaines modernes, Vico conclut « qu'Homère [fut] un poète idéal », ou, mieux encore, « une idée de poète », et « qu'il ne fut pas un homme particulier par nature » — *un poeta d'idea, il quale non fu particolar uomo in natura* (577) — un poète imaginaire, donc, produit par l'imagination des peuples de la Grèce. Vico se pense en droit d'affirmer que « cet Homère a été une idée ou un caractère héroïque d'hommes grecs en tant qu'ils narraient, en chantant, leurs propres histoires ».

À proprement parler, au sens vichien du terme, Homère fut un de ces « universaux fantastiques » — *generi o universali fantastici* (197-198) — qui sont à l'imagination créatrice de la poésie ce que les catégories de l'entendement sont à la pure raison théorique : des moyens de penser *l'universel* pour les premiers, *le général* pour les seconds. Homère n'est donc pas quelqu'un, mais un *genre* — Victor Hugo dirait « un *type* »⁵ — d'homme, au même titre qu'Achille ou Ulysse. Ce sont de tels « caractères poétiques » qui « constituent l'essence des fables. Et le premier [de ces postulats] démontre la naturelle inclination du peuple à les inventer et à les inventer de façon appropriée. Le second démontre que les premiers hommes, ces enfants du genre humain, n'étant pas capables de définir les genres intelligibles des choses se trouvaient naturellement dans la nécessité d'inventer les caractères poétiques qui sont des genres ou universaux fantastiques [universaux d'imagination], de réduire, pour ainsi dire, à certains modèles ou à des portraits idéaux, toutes les espèces particulières, par ressemblance de chacune avec son genre ; par cette ressemblance, les antiques fables ne pouvaient être inventées que de façon appropriée » (198). Elles étaient donc analogiquement déduites, selon une logique propre à l'imagination créatrice, de ces genres poétiques universels.

5 Victor Hugo, *William Shakespeare*, Flammarion, Paris, 1973, Livre II, chap. I, p. 191.

Ainsi, les Égyptiens, « *incapables d'abstraire* » (souligné par moi) le genre intelligible [pour l'entendement, selon ses catégories] du « sage civil », c'est-à-dire du juriconsulte ou du législateur, inventèrent, en la personne d'Hermès Trismégiste le *type* même de l'expert en civilisation, « en choses civiles » (198). Quelles « choses » ? Tout simplement, tout vulgairement, ce que Vico appelle constamment « les utilités et les nécessités » du genre humain, ou encore « les inventions utiles qui sont des effets particuliers de la sagesse civile ». C'est, en effet, pour lui, dans le terre-à-terre au jour le jour de la vie quotidienne des peuples que *se produit* peu à peu la raison pratique, mère de toute morale et de toute politique, morale et politique étant *une affaire* publique, au sens le plus vulgaire du terme, la civilisation se faisant sur les agoras bien plus que dans le cabinet des « philosophes monastiques ou solitaires » (176). Ce que les peuples antiques pensaient en termes « d'universaux fantastiques », c'était d'abord, très concrètement, matériellement, un art de vivre ensemble en conformité avec des lois *empiriquement et poétiquement* induites de la pratique journalière et séculaire de leur existence commune. Le « gros du gros », si l'on peut dire, d'un sublime populaire qui eut les pieds « dans la fange de Romulus » avant de loger les têtes dans « la République de Platon » (176).

Parenthèse. Il semblerait que sur ce point, celui des « genres poétiques », Vico se rapproche d'Aristote, quand ce dernier affirme que « la poésie est plus philosophique que l'histoire »⁶. Pourquoi ? Parce que, selon Aristote, « ce n'est pas de raconter les choses réellement arrivées qui est l'œuvre propre du poète, mais bien de raconter ce qui pourrait arriver ». L'historien raconte, lui, les événements *particuliers* qui sont advenus dans le temps « selon la nécessité », et le poète, « selon la vraisemblance » ceux qui pourraient arriver ; la vraisemblance poétique étant une forme de nécessité potentielle, une image en puissance — et non en actes, sinon fictivement et par métaphore — de la nécessité historique. De la nécessité que la poésie met dans l'histoire qui pourrait bien n'être par ailleurs, en tant que collection de

6 Aristote, *Poétique*, 9, p. 41, Éd. Belles Lettres, Paris, 1932, réédition 1969.

faits particuliers, peut-être provoqués par hasard, « une histoire de fou racontée par un idiot ». Aussi, poursuit Aristote, la poésie est-elle plus philosophique et d'un caractère plus élevé (*philosophôteron kai spoudaiôteron*) que l'histoire, car la poésie raconte plutôt le général, l'histoire le particulier. Le général, c'est-à-dire que telle ou telle sorte d'homme dira ou fera telles ou telles choses vraisemblablement ou nécessairement ; c'est à cette représentation que vise la poésie, bien qu'elle attribue des noms aux personnages ; le « particulier » c'est ce qu'a fait Alcibiade ou ce qui lui est arrivé ».

En apparence, le propos d'Aristote semble être proche de celui de Vico quand il écrit que « les caractères poétiques d'Homère [...] furent des genres fantastiques, tels qu'ils sont définis ci-dessus dans [notre] *Métaphysique poétique* ; caractères auxquels les peuples grecs rattachèrent toutes les particularités diverses appartenant à chacun de ces genres. Ainsi, à Achille, qui est le sujet même de l'*Illiade*, ils rattachèrent toutes les propriétés du courage héroïque, et tous les sentiments et comportements issus de telles propriétés de nature qui sont pleins de ressentiment, de susceptibilité, de colère, implacables et violents, avec toute l'arrogance de la raison du plus fort, comme le résume pertinemment Horace, quand il en décrit le caractère » (577). Pareil pour Ulysse qui est le modèle ou le type de « la sagesse héroïque », dans laquelle la ruse prévaut sur la force. Mais dans l'incapacité où se trouvaient les peuples de l'ancienne Grèce de définir le genre *logique général* du « fort » et du « rusé », ils imaginèrent les deux genres *fantastiques* d'Achille et d'Ulysse auxquels ils rapportèrent tous les cas particuliers d'hommes forts ou rusés. Achille et Ulysse sont des genres qui ont un nom propre.

Mais ce n'est qu'en apparence que le point de vue d'Aristote se rapproche de celui de Vico, car le *général* n'est pas l'*universel*. Aristote pense logiquement, selon la logique formelle, et donc dans l'abstrait intemporel des catégories de l'entendement : à partir du *type* défini dans sa généralité avec ses attributs, cette logique *déduit* tels ou tels actes ou paroles que doit faire ou dire le personnage *en représentation*. Le personnage à qui « la poésie donne un nom » est destiné à *faire* et à

dire des actes et des paroles en conformité avec son caractère général, selon la nécessité de son caractère impliquée dans sa définition ; sa vraisemblance n'étant plus qu'une manière d'être et d'agir conformément à cette même nécessité. Ce qu'a fait effectivement l'Alcibiade réel, ce qui lui est arrivé, en revanche, relève du particulier, plus ou moins hasardeux et illogique, de son existence. En somme, Aristote prête à la poésie — du même coup jugée « plus philosophique que l'histoire » — une capacité logico-déductive de subsumer le particulier sous le général, dans un « jugement déterminant »⁷. Et il réduit l'histoire à être une collection de faits réellement observés dont il est possible, tout au plus, d'induire quelques généralités empiriques de second ordre.

Vico pense, au contraire, historiquement, la constitution dans le temps, à partir de l'activité proprement humaine d'appropriation du monde dans lequel existe et se forme peu à peu l'humanité, de caractères *universels* produits par l'imagination créatrice de sens à partir des sens. À partir du sensible, des sensations, des sentiments, des passions et dans une expérience collective d'un vouloir vivre commun dans un monde à s'approprier ensemble, les hommes parviennent à une première forme d'intelligence, sensible, d'eux-mêmes aussi bien que des choses. Et c'est précisément parce qu'ils n'avaient pas encore conçu de genres logiques généraux qu'ils imaginèrent, sensiblement et intelligemment, ces universaux qui furent d'abord des noms propres, et non des concepts. Ils jugeaient donc par jugement *réfléchissant*, mais empiriquement, et le particulier seul étant donné, ils inventaient l'universel correspondant, un universel très concret, pour ensuite y

7 Kant, *Critique de la faculté de juger*, Brin, Paris, 1974, in Introduction, IV, p. 27 : « La faculté de juger est la faculté qui consiste à penser le particulier comme compris sous l'universel. Si l'universel (la règle, le principe, la loi) est donné, alors la faculté de juger qui subsume sous celui-ci le particulier, est *déterminante* (...). Si seul le particulier est donné, et si la faculté de juger doit trouver l'universel qui lui correspond, elle est simplement *réfléchissante* ». Les « universaux fantastiques » de Vico procèdent d'un *jugement réfléchissant*, par réflexion sur les conditions réelles concrètes de l'existence humaine dans les temps anciens.

retrouver, par analogie et non pas logiquement, les cas particuliers qui se présentaient dans la réalité.

Ainsi, écartant la prétendue « sagesse cachée » d'Homère inventée par l'arrogance des doctes tard venus, Vico constate que c'est « dans les fables, en tant qu'embryons ou matrices, que l'on découvre l'ébauche de tout le savoir caché ; que c'est en elles, peut-on dire, qu'au moyen des sens humains les nations ont grossièrement décrit les principes de ce monde des sciences lequel par la suite, avec des rationalisations et des maximes a été clarifié par la réflexion particulière des doctes. En somme, nous avons là ce qui devait être démontré dans ce livre : que les poètes théologiens furent le sens, les philosophes furent l'intelligence de l'humaine sagesse » (541-542, cf. 250-251). En d'autres termes, « de tout cela résultent deux propriétés éternelles de la poésie : dont l'une est que le sublime poétique doit toujours aller de pair avec le populaire ; l'autre, que les peuples qui les premiers élaborèrent ces mêmes caractères héroïques, ne portèrent donc pas attention aux coutumes humaines autrement qu'au moyen de caractères exceptionnels et d'exemples superlativement clairs » (558).

Ainsi les images ont-elles précédé les idées, les métaphores, les concepts et les mythes les traités de physique et de logique. Homère est donc « le premier historien des Gentils » (584), et « les poèmes d'Homère se trouvent être deux grands trésors du droit naturel des peuples de la Grèce » (585). Historien, certes, mais héritier des « poètes théologiens » qui inventèrent les premiers mythes — la première métaphysique mythique — à partir desquels ces mêmes peuples pensèrent la constitution du monde où ils vivaient ; « poètes théologiens » tout aussi mythiques eux-mêmes qu'Homère, car ce sont les peuples et non des individus qui imaginèrent les « universaux fantastiques » des religions, c'est-à-dire les dieux et les héros. Rien de mystique dans ce « cours [de l'histoire humaine] que font les nations, « *quel corso que fanno le nazioni* » (591). Ni même dans cette métaphysique ou religion poétiques des premiers poètes : les utilités et les nécessités de la vie civile y trouvaient un fondement mythique, certes, mais qui mettait de l'ordre et de la civilisation dans le désordre de la barbarie. La sagesse,

en général, est définie par Vico, citant Platon, comme « *la perfezionatrice dell'uomo* » (251), « ce qui perfectionne l'homme ». Mais il parle, lui, de la « sagesse poétique », forcément grossière, des premiers âges de l'humanité. Il a, d'ailleurs, très clairement placé la troisième partie de *la Scienza nuova* — celle qui traite de « la découverte du véritable Homère » — entre la seconde, consacrée à « la sagesse poétique », et la quatrième, sur « le cours des nations ». Car Homère est à la fois « le poète héroïque », exemplaire par sa poétique sagesse, et « le premier historien des gentils » dont les œuvres sont « deux grands trésors du droit naturel des gens de la Grèce » comparables à la loi des XII Tables. Il est à la charnière de la poésie et du droit, de l'imagination créatrice de mythes et de la raison pratique.

Seulement Homère, avant Vico, a pu être méconnu et même falsifié, ou du moins trahi, de deux façons par les philosophes « modernes » : ils l'ont trouvé à la fois vulgaire et hermétique. Ils ont critiqué la violence, la cruauté, la grossièreté voire la stupidité de ses dieux et de ses héros, lui reprochant la barbarie des mœurs dont il était le témoin, au nom de ce qu'on est en droit d'attendre d'un poète civilisé, considéré comme le civilisateur de la Grèce ; et pour pallier cette réprobation morale, ils ont prétendu trouver sous tant de vilénies manifestes une « sagesse cachée » digne enfin du grand poète qu'il était. L'embarras des traducteurs pour traduire *sapienza riposta* est très instructif : tantôt ils traduisent « sagesse cachée », tantôt « sagesse acquise » voire « science réfléchie ». En fait, le contexte global de la *scienza nuova* indique clairement que Vico, dénonçant « l'arrogance des doctes », leur interdit d'implanter ou de greffer dans Homère leur savoir à eux qui est le produit d'une *réflexion* tardive sur les mythes de l'antiquité qu'ils tentent de rationaliser. Et d'avoir fait d'Homère, bien malgré lui, le receleur de leur tardive réflexion. Conclusion : Homère n'est pas un philosophe, mais le poète *sublime* de mœurs barbares qui ne connaissaient pas encore le bon goût. Car, concède Vico, « Homère devait se conformer à des sens tout vulgaires, et par conséquent aux mœurs vulgaires de la Grèce, à la barbarie de ces temps, parce que ce

sont de tels sens vulgaires et de telles mœurs vulgaires qui donnent aux poètes une matière appropriée » (544).

Il faut donc resituer Homère en son temps. Selon Vico, Homère ou plutôt les poèmes homériques sont apparus vers la fin de l'âge héroïque : « Notre critique métaphysique démontre que les fables, qui à leurs naissance étaient sorties droites et convenables, parvinrent à Homère tordues et inconvenantes ; comme on peut observer dans toute la *Sapienza poetica* ci-dessus raisonnée, que toutes furent d'abord des histoires vraies qui peu à peu furent altérées et corrompues et, ainsi corrompues, parvinrent finalement à Homère. D'où vient qu'Homère doit être reporté dans le troisième âge des poètes héroïques : après le premier qui retrouva de telles fables servant de récit vrai, dans le premier sens propre du mot *muthos*, qui est chez les Grecs défini comme « récit vrai » ; le second [est l'âge] de ceux qui les altèrent et les corrompirent ; et le troisième, finalement, celui d'Homère qui les reçut ainsi corrompues » (556). Où il est déjà question d'une certaine *impureté* d'Homère. Et, entre autres choses, le panthéon d'Homère n'est plus celui du premier âge des « poètes héroïques » : les dieux de l'Olympe y ont été médiocrement humanisés, si bien qu'ils ne sont, pas plus que les héros, des exemples de sagesse et de vertu au sens que les philosophes ont donné à ces mots, plus tard.

Le véritable Homère est donc ce poète qui, en son temps, a raconté les mœurs de son temps, sur le mode sublime qui convenait aux passions et aux imaginations vigoureuses de ses contemporains. Et le sublime est toujours *démesuré*, en bien comme en mal, dans l'horreur et la terreur comme dans l'admiration, tandis que la sagesse des philosophes modernes fait de l'esprit de mesure la plus éminente des vertus. Le sublime est l'expression naturelle d'une sagesse qui est encore en train de se faire et n'a pas encore été réfléchie, si ce n'est dans la vision d'une imagination créatrice en pleine action et qui ne fait pas encore de retour théorique sur soi-même.

II. « La pureté antique » d'Homère, selon Péguy

On croirait entendre parler Vico quand Victor Hugo écrit : « Homère est l'énorme poète enfant. Le monde naît, Homère chante. C'est l'oiseau de cette aurore. Homère a la candeur sacrée du matin. Il ignore presque l'ombre »⁸. Péguy aussi, comme son maître Victor Hugo, a la nostalgie du monde naissant, d'une poésie et d'une humanité des origines et « du premier soleil sur le premier matin ». Plus digne encore de Vico, cette magnifique déclaration : « Homère est un des génies qui résolvent ce beau problème de l'art, le plus beau de tous peut-être, la peinture vraie de l'humanité obtenue par le grandissement de l'homme : c'est-à-dire *la génération du réel dans l'idéal* (souligné par moi). Fable et histoire, hypothèse et tradition, chimère et science composent Homère ». Et c'est ainsi que Vico le « compose » aussi, de la même façon que les sociétés civiles dont Homère est une sorte de législateur. La thèse fondamentale, en effet, de *La Scienza nuova* c'est que « le monde des nations a été certainement fait par les hommes » (177) en donnant leur sens plénier au verbe *faire*, et à l'adverbe *certainement* qui affirme le *verum factum* des sociétés civiles : leur connaissance est une certitude pratique et non une théorique vérité, car les hommes les connaissent parce qu'ils les ont faites, et en les faisant. « Et, par conséquent, poursuit Vico, on doit en retrouver la façon (*guisa*) dans les modifications de notre esprit humain lui-même » ; et ces modifications (ou évolution) de notre esprit sont pour ainsi dire tangibles avec certitude dans les fables d'abord et les histoires ensuite, qui ont précédé les philosophies. De même, un poète connaît son œuvre avec certitude parce qu'il l'a faite (245), et faire une fable est une contribution qu'il apporte à *la génération du réel dans l'idéal* » ; car la poésie, bien loin de n'être qu'une représentation mimétique et purement esthétique de la réalité contribue à la faire. Si bien qu'Homère est non seulement l'auteur de *l'Iliade* et de *l'Odyssée*, mais aussi l'auteur du « monde civil » et du « droit naturel » des peuples de la Grèce.

8 *Op. cit.*, Livre I, ch. II, p. 61.

La poésie a donc pour finalité une certitude pratique : elle conçoit, poétiquement, dans l'idéal une réalité à faire. Il n'appartient donc pas aux esthètes et aux beaux esprits de bien connaître le véritable Homère, mais aux peuples dont il est le compatriote : « ... les peuples grecs se querellèrent si fort au sujet de sa patrie et voulurent tous l'avoir comme concitoyen, parce que ces mêmes peuples grecs furent cet Homère » (578). On pourrait tout aussi bien se demander lequel au sens vichien du terme, connaît le mieux Victor Hugo, d'André Gide qui dans son *Anthologie de la poésie française* réduit la part de Victor Hugo à deux vers ou de l'ouvrier qui trouvait des raisons de vivre dans *Les Misérables* ou dans les *Châtiments*. Or, Péguy est un de ces citoyens de la République qui cherchent, dans Hugo ou dans Homère ou dans Michelet, moins le bel esprit que le sens commun : « Le sens commun [tel que le définit Vico] est un jugement sans aucune réflexion, communément senti par tout un ordre, tout un peuple, toute une nation ou tout le genre humain » (178). Et « le jugement humain, par nature très incertain, s'assure et se détermine avec le sens commun des hommes concernant les nécessités ou les utilités humaines qui sont les deux sources du droit naturel des gens » (179). C'est au nom de ce « sens commun » que Clio s'insurge contre « les sottises que les modernes débitent sur notre compte. C'est assez de fadaïses peut-être et de balivernes. Rien n'était aussi pur que la cité antique et le foyer antique et je dirai rien n'était aussi pieux et je dirai rien n'était aussi sacré » (250). Ce qu'elle défend contre la profanation de l'histoire moderne positiviste (*boria de'dotti*) et plus encore d'un certain esthétisme décadent, c'est « l'institution des mœurs antiques » et ajoute-t-elle, « il faut aller plus loin : rien n'est aussi pieux, rien n'est aussi pur que la beauté antique » (260). Et, quand Clio ironise sur « la beauté antique [qui] n'a pas toujours été située dans des cuisses russes » (251), elle ne vise pas tellement les ballets de Serge de Diaghilev que l'ensemble des esthètes *décadents* de cette époque-là. Les contemporains de Péguy étaient Huysmans, Oscar Wilde, Gide, Pierre Louÿs... et le ton avait été donné déjà, tandis que Victor Hugo écrivait *Les Châtiments*, du temps de « la fête impériale », avec *La belle Hélène* et

Orphée aux Enfers. Contre l'hellénisme « savant » des Parnassiens et l'alexandrinisme esthétique du décadentisme, Péguy revendique en faveur de « la pureté antique », autrement dit d'une conception *morale, sociale et politique* de la cité grecque.

En somme, Péguy conteste un certain hellénisme à la mode qui, prétendant « libérer » les modernes de la morale judéo-chrétienne, et en particulier de sa morale sexuelle, proclame en forme de slogan esthétique — « Soyons Grecs ! » — « le tout est permis » d'un immoralisme pour lequel « la beauté grecque » est un alibi pour justifier un hédonisme individualiste présenté comme un *art* de vivre. Péguy parle, lui, de la « piété » des « mœurs antiques », autrement dit des *devoirs* que la vie impose à l'égard des hommes et des dieux. Et le premier de ces devoirs est le *respect* d'autrui, dieu et homme, de dieu dans l'homme. D'où l'apologie de « l'hospitalité antique » vertu sociale par excellence et donc profondément religieuse. « L'hospitalité antique, dans le texte de *Clio*, est parfaitement synonyme de « la pureté antique ». Et, s'il y a quelque chose de « religieux » dans cette vertu civile — je ne dirai surtout pas de « mystique » —, c'est bien dans la mesure où, pour Péguy comme pour Vico, toute religion — au sens étymologique du terme *relier, rassembler* — est d'abord civile ; car elle *se fait* d'abord dans la communauté du peuple et de la cité qu'elle contribue réciproquement à *instituer*. L'esthétisme est donc une démission, hors du monde civil des nations et du droit des gens. Une poésie *dégagée* des choses de la vie.

Rien d'étonnant, alors, si Péguy rejoint Vico dans sa critique des dieux olympiens : « Il ne s'agit pas de défendre les dieux. Ils sont indéfendables. Non pas seulement qu'ils soient de faux dieux. Cela ne serait peut-être rien. Mais ils sont mauvais, mais ils sont méchants, infiniment moins purs, infiniment moins pieux, il faut le dire le mot infiniment moins sacrés que les hommes » (253). Vico distinguait, lui, les grands dieux sur lesquels « les poètes héroïques » du premier âge de l'humanité firent des « récits vrais » (des *mythes* de genèse et d'institution du monde), des dieux olympiens indignes, produits de la corruption des deux âges suivants et des poètes — il ne dit pas

« décadents » mais le contexte souligne la dégénérescence quand même ! — qui ont détourné ces récits vrais de leur signification originelle. Tels sont, d'ailleurs, les dieux d'Homère, poète du troisième âge, mais l'essentiel dans Homère n'est pas ce qu'il raconte de ce monde olympien, c'est ce qu'il fait du monde civil et des mœurs de la Grèce. Péguy constate, de son côté, que, même pour les Grecs et pour Homère lui-même, « l'Olympe était déjà une mythologie » (257). Au sens péjoratif et moderne du terme d'une religion à laquelle personne *ne croit plus*, et qui ne *sert* donc plus à rien dans le monde des hommes. Si ce n'est, dans celui des esthètes, à faire danser des « cuisses russes » ou à se pâmer sur des Aphrodite et des Antinoüs d'opérettes. Bref il y a grec et grec : Enjolras, derrière sa barricade l'est comme Léonidas, et pas du tout comme Alcibiade ou le baron de Charlus.

Faire de l'Olympe une mythologie est, en effet, une opération de désacralisation pas tellement des dieux que des hommes. Car ce sont les hommes, selon Vico, qui ont *inventé* leurs dieux et leurs héros (*universalis fantastici*) pour fonder leurs cités et leurs lois en les consacrant. Et c'était la seule façon, en ces temps de barbarie, de les soustraire à l'anarchie féroce des passions individuelles. C'est donc la religion des lois et de la cité qui commande celle des dieux et non l'inverse. Avec cette certitude, pour Vico, que les dieux des gentils — inventés par les hommes — l'ont été sous l'autorité discrète de la Providence divine, celle du Dieu de Moïse et de Jésus-Christ. « La législation considère l'homme comme il est pour en faire bon usage dans la société humaine ; ainsi de la férocité, de l'avarice, de l'ambition qui sont les trois vices, qui font aller de travers tout le genre humain, elle fait l'armée, le commerce et la cour, et ainsi la force, l'opulence et la sagesse des républiques ; et de ces trois grands vices, qui détruiraient certainement le genre humain sur la terre, elle en fait la félicité civile. Cet axiome prouve qu'il y a une providence divine et qu'elle est un divin esprit législateur, qui, des passions des hommes tous attachés à leur intérêt privé, pour lequel ils vivraient comme des bêtes féroces

dans les solitudes, elle a fait les ordres civils grâce auxquels ils vivent dans une société humaine » (176-177).

Le sacré c'est donc *le bien* qui atteste, « au-delà de l'être » comme dit Platon, la souveraine justice d'un Dieu qui n'est pas l'Être mais une personne prévoyante et compatissante. Ce *bien* est d'abord un *bien commun*, produit conjointement par la Providence divine et *le sens commun* des hommes, Vico ayant découvert *la ruse de la Providence* bien avant la « ruse de la raison », selon Hegel, qui en est la formulation laïcisée. De toute façon il y a une justification du droit naturel des gens (et de toutes les lois morales et politiques qui en découlent) qui est *d'un autre ordre* que celui de la jurisprudence humaine, la Providence étant une jurisprudence divine. Car l'ordre du bien n'est pas le même que celui du vrai. Autrement dit les dieux qui garantissent les lois par leur justice ne sont pas les mêmes que ceux qui jouissent de plaisirs et de passions tout humains en folâtrant à travers un jardin de délices dont les mortels sont exclus. Bref, Homère, Vico et Péguy *n'ont que faire* de cette aristocratie de privilégiés hédonistes qui se prennent pour des dieux. Pas plus que Robespierre de Madame du Barry. « Le libertinage est aristocratique » proclamait Saint-Just.

Il y a donc dieux et dieu ; et, « pour aller tout de suite au fond du débat et nous rendre à la dernière extrémité, au point de limite, ce que vous aurez à examiner, au point limite, ce que vous aurez à vous demander, à la pointe même de l'extrémité du débat (façon insistante de nous signifier que nous sommes à un point critique de discernement) c'est précisément, ce sera si nommément le *Zeus des hôtes* est le *même être* que le *Zeus olympien*. Littéralement si c'est le même Dieu » (253). Bien évidemment, non. Zeus *Xenios*, qui accueille l'étranger, « c'est le Zeus de l'hôte, du foyer, de la maison, de la cité, et la question est précisément toujours la même de savoir si ce Zeus d'*Antigone*, des lois non écrites, de l'hôte, du foyer, de la maison, de la cité, si ce Zeus des hôtes est bien le *même* Zeus que le Zeus olympien, s'il n'est pas un tout autre, s'il n'est pas un tout autre dieu, un tout autre Zeus, un tout autre être » (258). Tellement l'Olympien semble violer toutes les lois que fait respecter l'autre, l'hospitalier.

On pourrait objecter que, dans *Antigone*, le conflit, totalement étranger à l'Olympe, oppose « les lois écrites » de la cité, défendues par Créon qui a bien raison de les défendre, et « les lois non écrites » revendiquées par Antigone, le culte du foyer domestique et de la famille et le culte, tout aussi religieux, des lois civiles. Vernant et Vidal-Naquet⁹ soulignent que l'antinomie ne confronte pas « un esprit religieux à un esprit politique, mais deux types différents de religiosité : d'un côté une religion familiale purement privée, limitée au cercle étroit des proches parents, *des philoi*, centrée sur le foyer domestique et le culte des morts — de l'autre, une religion publique où les dieux tutélaires de la cité tendent finalement à se confondre avec ceux de l'État ». En fait, l'éthique privée et la politique entretiennent une tension constante et « des deux attitudes religieuses que l'*Antigone* met en conflit, aucune ne saurait en elle-même être la bonne sans faire à l'autre sa place, sans reconnaître cela même qui la borne et la conteste ».

Péguy, parce qu'il veut prioritairement démarquer le Zeus Xenios du Zeus olympien, le Zeus ensemble éthique (du foyer, de la maison) et politique (de la cité) de l'olympien esthétique (produit tardif d'une mythologie dégénérée), ne s'attache pas à la contradiction interne qui, en la personne du Dieu hospitalier, oppose l'éthique privée à la politique. Il importe avant tout, pour lui, que les dieux authentiquement humains dont les Grecs ont fait les gardiens de la cité, que ces dieux inventés par les hommes à partir « des utilités et des nécessités » de la vie en commun, pour y mettre de l'ordre, selon Vico, ne soient pas désacralisés par les modernes mythologies de l'art pour l'art sans morale. Et en un certain sens, Péguy rejoint Vico dans l'idée que derrière cette bataille de dieux se profile « un tout autre être » que Vico nomme « la Providence divine » qui est « l'ordonnatrice du droit naturel des gens, parce qu'elle est la reine des affaires humaines » (225). « Il y aura lieu [en effet], déclare Péguy, « d'examiner s'il n'y en a pas un tout autre, si dans tout le monde grec ne circule pas un tout

9 Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, François Maspero, éd. Paris, 1972, p. 34.

autre être qui, au fond perpétuellement invoqué, ne serait pas réellement en quelque sorte le prince des hommes » (258).

Vico, dans le droit sens de son idée de l'invention des dieux par l'imagination poétique humaine mise au service de la légitimation des lois morales et politiques, distingue deux types de divinités, celles des patriciens (*gentes majores, genti maggiori*) et celles des peuples ou plébéiens ; et ils sont issus « d'une théologie naturelle, c'est-à-dire de la *génération des dieux naturellement faite dans les esprits des Grecs* » (souligné par moi). Les grands dieux olympiens, à l'origine, et avant d'être dévoyés par une mythologie « tordue », étaient les divinités des grandes familles dont l'autorité fondait une « équité civile » essentiellement profitable à l'oligarchie des grandes familles, « laquelle, écrit Vico non sans humour, en bon italien s'appelle raison d'État » et diffère de « l'équité naturelle » du fait que cette dernière est « une raison connue de tous les hommes » tandis que l'autre est « une raison probable comme seulement d'un petit nombre qui, pourvus de prudence, d'usage et de doctrine enseignèrent les choses qui sont nécessaires à la conservation de la société humaine » (227) : en bon français, d'après le contexte, à la conservation d'eux-mêmes et de leur pouvoir sur une société civile dont ils étaient les souverains. Quant aux dieux des *gentes minores*, « dieux consacrés auprès du peuple » (227), ils se firent jour peu à peu à travers les guerres civiles qui transformèrent les oligarchies en républiques.

Réaliste, dans le meilleur sens du terme, c'est-à-dire sans illusions idéalistes, Vico n'ignore pas que la « vérité » des lois n'est qu'une « certitude » utile (228) ; car « l'équité naturelle de la raison humaine entièrement expliquée est une pratique de la sagesse dans les affaires d'utilité [publique], puisque « sagesse », au sens plein du terme, n'est rien d'autre qu'une science de faire des choses l'usage qu'elles ont naturellement ». Mais au principe de « raison stricte » fondé sur la force de l'autorité d'une aristocratie, succède, grâce aux conquêtes plébéiennes, une « raison bienveillante réglée par l'équité naturelle qui est connaturelle aux nations civilisées » (229). Péguy, à sa façon, moins strictement juridique et plus éthique, retrouve lui aussi sous les

mythologies cet antagonisme des différents ordres sociaux et le moralise plus qu'il ne le politise. Et « ce tout autre être », particulièrement *sacré*, qui hante le monde grec, à titre de « prince des hommes » est probablement Jésus-Christ plutôt que la Providence divine ; et il semble moins garantir les lois civiles qui contrôlent équitablement le partage politique des choses utiles que préserver, contre la corruption antique et surtout moderne du sacré, la noblesse et la grandeur morales de l'humanité.

Sa lecture d'Homère est, en effet, très pascalienne, renversant la proposition « misère de l'homme sans Dieu » en « misère des dieux sans l'homme ». À partir du principe principalement chrétien de « la grandeur de la misère » humaine — *magnitudo parvi*, dirait Victor Hugo, autre grand moraliste chrétien, citant Virgile — Péguy déduit cette conséquence que les dieux olympiens avec leur idéal de bonheur solitaire, élitiste, hédoniste — en un mot, de privilégiés moralement libertins et politiquement irresponsables — étaient indignes des hommes grecs qui étaient, eux « revêtus de la triple grandeur de l'homme, la mort, la misère, le risque » (259), grandeur éphémère « d'être un être qui passe et qui ne revient jamais deux fois sur la même route, qui ne remet jamais ses pieds dans les traces de ses pas ». En vertu de cette compassion sublime qui anoblit et grandit la pitié de la pitié, Péguy admire la solidarité, la fraternité du malheur commune à tous les hommes et méprise ces dieux qui ne risquent rien et qui *manquent* complètement de cette grandeur temporelle de n'être pas éternels. « *Ils manquent de manquer* » (262) écrit-il superbement, et surtout de manquer de temps — « de mourir jeunes » et « d'emplier leur destin », un destin dont la plénitude ne dépend pas du nombre de jours vécus mais de la perfection dans l'accomplissement : mourir « pour accomplir le destin de sa vie », en n'esquivant pas cette responsabilité suprême de *faire son temps* au lieu de rêver d'immortalité. *

Or, Péguy a fort bien compris qu'il y a deux façons de ne pas bien faire l'homme, de troquer les imparfaites et périssables certitudes humaines pour les vérités ou les plaisirs éternels : en jouant à être philosophe ou esthète d'une certaine façon, disons « olympienne » ; en

étant philosophe théorique (et idéaliste) comme Kant, ou artiste « parnassien » comme Lecomte de Lisle, tous deux impeccablement *intemporels* à la différence de Bergson et de Victor Hugo. Kant, « ils ont cette idée que Kant il ne savait pas. Que c'est entendu, qu'il s'est bien appliqué. Mais que tout de même il manquait par trop de ce qu'il faut, d'un certain temporel, d'une vie, et de cette fortune et de cette grâce qui consiste à être malheureux d'une certaine sorte inexpiable »¹⁰. Kant à Koenigsberg — *Regis mons* (1364), souligne ironiquement Péguy, sur « la montagne du Roi » — et Lecomte de Lisle sur son Mont Parnasse manquent gravement d'être la piétaille en rase campagne. « Ils ont cette idée que Kant c'est très bien fait, mais que précisément les grandes choses du monde n'ont pas été des choses très bien faites ». À commencer par l'homme. « Que quand c'est si bien fait que ça, ça ne réussit jamais, ça ne reçoit jamais ce gratuit accomplissement, ce gracieux couronnement d'une haute fortune ». Sans oublier que la plus haute de toutes les fortunes, c'est l'infortune. « Que quand c'est si bien fait que ça *il manque justement de ne manquer de rien* (souligné par moi, cet aspect olympiennement divin du kantisme), ce on ne sait quoi, cette ouverture laissée au destin, ce jeu, cette ouverture laissée à la grâce, ce désistement de soi, cet abandonnement au fil de l'eau, cette ouverture laissée à l'abandonnement d'une haute fortune [...] » (1365). Ce qui manque le plus à Kant, c'est finalement de n'être pas *impeccable* : trop impeccablement parfait pour être un olympien du libertinage, un Zeus trousse-jupon, un dieu qui manque à tous les devoirs de l'impératif catégorique, bref un être à chair faible. Il fait le dieu dans la pureté de la raison, dans l'absolu qui le sépare du commun des mortels, dans la fréquentation des concepts et des idées qui sont éternels ; dans ce libertinage de la raison pure qui est une infidélité au temporel : tout le contraire de ce que Péguy appelle « la pureté antique », cette humble et donc sublime fidélité à « ce que jamais on ne verra deux fois ».

10 Charles Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, in *œuvres en prose (1909-1914)*, op. cit., p. 1364-1365.

Lecomte de Lisle, non plus, n'est pas un esthète décadent, il ne fait pas dans la corruption, mais dans le marbre ; et c'est encore une façon de s'esquiver vers un Parnasse impeccablement « mythologique » dans le sens d'un monde absolu, impollué par la réalité vulgaire de l'humaine nature. Le parallèle ironique et grandiose de Lecomte de Lisle et de Victor Hugo oppose non seulement deux hommes mais « deux systèmes » (134), et même deux systèmes philosophiques, l'un existentiel et l'autre théorique, disons l'un bergsonien et l'autre vaguement kantien : « L'un vieillissait vieillard, l'autre vieillissait vieux » la paronomase ludique de ce grandiose alexandrin ouvre le parallèle avec la même solennelle grandeur qu'une symphonie de Beethoven. « Vous, Péguy, vous n'avez connu que le vieillard. Vous n'avez point connu le vieux. Vous n'avez connu que cette eau-forte, cette admirable tête blanche, ces admirables cheveux blancs, cette noble tête, admirablement modelée, admirablement majestueuse, et le profond regard, doux et profond comme la mer, calme comme la mer. Et ce monocle de commandement. Vous avez connu la chevelure d'argent, la tête olympienne ; Zeus lui-même ; et la face exactement rasée ; la face de médaille » (135). En un mot Zeus académicien, « immortel », mais sous la Coupole.

Ici commence un des plus sublimes, humoristiquement sublime, poèmes de la vieillesse qu'on ait jamais écrit : « Tout ce que *les paysans de votre pays* (souligné par moi, ce caractère chtonien, autochtone, du « père Hugo », alors qu'on ne peut pas dire « le père Lecomte de Lisle » ou « le père André Gide ») mettent dans ce mot, *un vieux*, tout ce qu'ils y entendent, tout ce qu'ils y mettent de nouveaux, de raciné, de ayant résisté, de ayant poussé, de ayant vieilli, de ayant tenu le coup, de ayant passé par n'importe quoi, victorieusement et pour ainsi dire ne devant jamais finir, c'est tout cela qu'il faut mettre, qu'il faut laisser dans le mot et dire du vieil Hugo : *C'était un vieux*. Il laissait à l'autre le soin de porter le monocle et d'être un Olympien : *Olumpios tis*. Lui il portait ses deux yeux, les yeux aux lourdes paupières, aux deux poches dessous, les yeux sinon les plus profonds, du moins les plus profondément voyants qui se soient jamais ouverts sur le monde

charnel. Qui sur la création se soient jamais posés. Il portait ses yeux grands ouverts. Il était un homme simplement (c'était lui le mangeur de bœuf), un vieil homme à l'écorce ridée. Il savait ce qui éclate partout dans Homère, qu'il y a plus dans un homme que dans un Dieu qui étonne au loin. Et passible, il ne voyait aucun inconvénient à laisser Lecomte de Lisle impassible poursuivre sa carrière de vieillard et de dieu » (135). Car la véritable grandeur, sans chiqué ni mise en scène, et celle d'Homère, en particulier, consiste à bien vivre et mourir *sa passion d'homme*.

Peu importe, en effet, la manière équivoque d'être « olympien » et de se faire dieu : « *l'apathie* » (sadienne) du libertinage rejoint, somme toute *l'ataraxie* divine de certaines sagesse philosophiques dans le même détachement, pour ne pas dire haine ou mépris, de la condition humaine, dans le même *absolu* de la séparation entre les deux natures divine et humaine, dans le même déni de la réalité charnelle, et le même dénigrement de la passion et de la compassion. Voilà pourquoi, dans Homère et dans le monde grec dont il fut l'instituteur, « l'Olympe et le monde ne sont pas les mêmes, ne sont pas du même jeu, ne sont pas jointés. Il y a un décalage. Le ciel n'est pas le ciel de cette terre-là » (255). En un mot, comme on dit chez les aristocrates et les bourgeois : « ils ne sont pas du même monde ». Dans Vico, en revanche, les dieux et les hommes sont du même monde parce que c'est eux qui l'ont fait, ou plutôt les hommes on fait leurs dieux en faisant leur monde (et réciproquement), si bien que les dieux et les hommes y sont *certainement* « jointés » ou « ajustés » (comme dit Péguy) puisqu'ils participent ensemble du même monde civil. Et, dans Péguy, le Dieu fait homme et les hommes appelés à devenir fils de Dieu, « Jésus et le dernier des pécheurs », sont « du même monde », au fond, comme la Providence divine et les nations des gentils chez Vico. « C'est une communion. C'est même proprement cela qui est une communion. Et à *parler vrai ou plutôt à parler réel* (soulignée par moi cette distinction bergsonienne qui pourrait être aussi du Vico) il n'y a point d'autre communion que d'être du même

monde » (253). De ce monde où Dieu compatit avec les hommes en souffrant sa passion d'homme.

III. En guise de conclusion (à jamais incomplète) : la passion d'Œdipe

Ce n'est pourtant pas dans Homère, mais dans Sophocle — qualifié par Vico « d'Homère des poètes tragiques » (586) —, que Péguy trouve son plus grand exemple de « la pureté antique », en la personne d'Œdipe roi devenu rien. « Allons jusqu'au fond d'une pensée que peut-être ils [les grecs antiques] n'eussent point avoué eux-mêmes : un latent, un sourd mépris pour les dieux parce qu'ils sont assurés *de ne pas pouvoir devenir aussi grands qu'Œdipe* » (260). Pourquoi ? Parce que le destin d'Œdipe est tout le contraire d'une *apothéose*. S'il y a un homme qui n'est pas devenu dieu, c'est bien lui, y compris dans *Œdipe à Colone* dont Péguy ne parle pas, mais où le paria est consacré, par les dieux et les hommes, homme véritablement homme en qualité de sage devenu sage parce qu'il a beaucoup souffert ; un *vieux sage*, selon Péguy, avec tout ce que ces deux mots, dont le premier commande le second, comportent « de ayant résisté, de ayant poussé, de ayant vieilli, de ayant tenu le coup, de ayant passé par n'importe quoi, victorieusement, et pour ainsi dire de ne devant jamais finir », comme la misère humaine et non pas comme « les immortels ». De roi devenu le plus mendiant, le plus misérable, le plus errant des aveugles » (260) : comme Homère. D'Homère dont Vico interprète ainsi la cécité (579) : Homère « a vécu par la bouche et dans la mémoire des peuples grecs eux-mêmes ». La cécité d'Homère *et sa pauvreté* (qui ne font qu'une) sont celles des rhapsodes qui, étant aveugles, se qualifiaient d'« homère » chacun individuellement, excellaient par leur mémoire, et parce qu'ils étaient pauvres gagnaient leur vie en allant chantant les poèmes d'Homère à travers les cités de la Grèce, poèmes dont ils étaient les auteurs, puisqu'il faisaient partie de ces peuples qui avaient composé leurs histoires ». Les véritables Homère sont les peuples eux-mêmes qui ont inventé, composé leurs

propres histoires dont les rhapsodes étaient, en quelque sorte, les interprètes autorisés, non qu'ils fussent des poètes singuliers, mais parce qu'ils faisaient partie de ces peuples qui en étaient les authentiques créateurs. Les peuples seuls avaient du génie, « les Homère » en avaient par procuration.

On ne saurait mieux dire que les poètes de l'antiquité (ou les modernes demeurés de vieux anciens et non pas d'antiques vieillards) sont la mémoire de la grande misère humaine, la mémoire des pauvres, du peuple des pauvres ; et leur aveuglement symbolique signifie qu'ils voient une autre réalité que celles de la glorieuse lumière éternelle des dieux, la sombre pour ne pas dire *infernale* (d'en bas, *infern*) réalité, la réalité certaine de ce bas monde, « en ouvrant [comme Victor Hugo] « les yeux sinon les plus profonds, du moins les plus profondément voyants qui se soient jamais ouverts sur le monde charnel ». Il appartient, en effet, à la conscience des philosophes théoriques de vivre dans la clarté suprême du monde des idées ; mais au niveau des utilités et des nécessités dans lesquelles ils se débattent, les hommes interdits de contemplation pour cause de cécité matérielle sont dans la situation inférieure de Jean Valjean, cet autre Œdipe aussi ancien que celui de Sophocle : « Je ne sais quel jour de soupirail éclairait habituellement son âme »¹¹. Pareillement, Vico distingue « le certain dans les lois [qui] est une obscurité de la raison soutenue par l'autorité, laquelle nous les fait expérimenter comme dures à pratiquer », et le vrai dans les lois [qui] est une certaine lumière et splendeur dont la raison naturelle est illuminée (228). En d'autres termes, à la raison pure et à la conscience souveraine le ciel des idées infailliblement éclairé, à la raison pratique l'obscur clarté du cheminement terre à terre ; et la misère humaine dans sa sombre et tragique pureté, pure de tout idéalisme abstentionniste. Chez Péguy, comme chez Vico, tous deux philosophes « politiques » et non « monastiques », on ne gagne pas le ciel par omission de la terre.

11 Victor Hugo, *Les Misérables*, 1^e partie, Livre II, chap. 8, Édition du livre de poche, t. I, p. 156.

Et pourquoi donc Œdipe est-il, pour Péguy, le parangon de la « pureté antique » ? Parce que « la profonde et la réelle religion antique [fut] la religion des hôtes, la religion de la supplication antique » (253) et que, par conséquent, le *Zeus des hôtes* est aussi celui des suppliants. Quand il écrit, en effet, en 1909, cette ébauche de son *Essai sur la pureté antique* que sont les pages de *Clio* que nous venons de commenter, Péguy se souvient, dans une opération de mémoire, à la fois intime, organique et en même temps politique, de ce qu'il a écrit, quatre ans auparavant, dans *Les suppliants parallèles*¹² (Septième cahier de la septième série des *Cahiers de la Quinzaine*, 12 décembre 1905) : Œdipe est un suppliant.

Or, dans la supplication et l'hospitalité se trouvent les fondements sociaux et politiques d'une éthique des relations avec autrui et donc de la raison pratique ; et certainement aussi ceux de la raison tout court. Pour Vico et les philosophes « politiques », la raison n'est pas une découverte de la conscience souveraine maîtresse de ses pensées, car le *cogito ergo sum* — qui serait plutôt un *ego sum ergo cogito* — vient après, avec l'intelligence théorique des philosophes ; la raison est d'abord une invention collective des hommes à qui la vie en société donne des occasions de tenir compte de l'existence d'autrui et de régler leurs comportements réciproques en fonction de cette existence a priori conflictuelle et contradictoire.

Achille, bien incapable de raisonner le concept de justice et d'appliquer un impératif catégorique à sa conduite, compatit *raisonnablement* à la misère de Priam, « roi dépossédé » de tout, en accueillant sa supplication : sa clémence inaugure un comportement inouï, créateur d'un nouveau *modus vivendi* entre vainqueurs et vaincus. C'est l'autre qui impose par sa seule présence suppliante et désarmée le respect de sa faiblesse à la loi du plus fort. La sagesse, raison des plus faibles, et des plus misérables — qui exaspère les aristocrates de la pensée parce qu'ils veulent être des dieux, de Calliclès, dans *Gorgias* et de Thrasymaque, dans *la République* de Platon, jusqu'à Nietzsche —, la sagesse

12 Dans *Œuvres en prose (1898-1909)*, Gallimard, « Pléiade », Paris, 1959, p. 869-935.

est la raison du respect d'autrui, la raison du cœur, de la compassion qui force le courage dans sa farouche solitude à se désarmer.

Péguy insiste sur l'aspect proprement *religieux* de ce comportement social et politique qui *sacralise* le suppliant en faisant de lui un « représentant des dieux » (906), de ces « dieux hospitaliers » qui, comme toutes les divinités de la cité, sont autant de créations de l'esprit humain, selon Vico. Péguy prend la même situation du côté de ces dieux qui ne créent pas — « car nous devons soigneusement réserver les expressions chrétiennes, le langage chrétien » (907) — mais « enfant », « d'un deuxième enfantement [...] d'un enfantement d'art », les suppliants. Et « c'est pour cela que dans la supplication antique » — il pense à ce moment-là explicitement à celle de Priam — « dans toute supplication antique, au fond, c'est le suppliant qui tient le haut de la supplication. L'autre [le supplié] est tout seul, tout nu, et ne représente rien. Il a, lui, derrière lui, tout l'Olympe, et ce qui domine l'Olympe même. Il représente tout un monde de dieux et même il représente ce qui ensevelira les dieux mêmes. Il représente la misère, le malheur, toute infortune, la maladie, la mort, la fatalité qui frappera les dieux mêmes » (907). Et, c'est ainsi que « ces misérables hommes, les suppliants étaient comme les témoins ambulants de la fatalité, deux fois œuvres (ne disons pas deux fois créatures) des dieux ». Œdipe est alors le suppliant exemplaire puisqu'il est, de roi qu'il était (riche, heureux, souverain, « magnifique, total et solitaire », mais ne représentant rien d'autre que le néant du bonheur égoïste), il a été « *promu* » mendiant (909). Il accède, dans « sa misère de roi déposé », à la grandeur, qu'il ne tient pas de lui seul, mais des dieux et de la fatalité dont les dieux ne sont que les démiurges, à la grandeur misérable de porte-parole « de ce qui ensevelira les dieux eux-mêmes ».

« Ne parlons point d'ascension, ajoute Péguy, toujours soucieux de ne pas christianiser « la pureté antique », « parlons de ce qui était tout pour ce peuple civique : d'une mutation civique, d'une promotion, d'un nouveau droit de cité. La promotion du malheur est véritablement pour eux une promotion. Le malheur, défini techniquement

comme la non-réussite de l'événement [ce qu'Aristote appelle *la péripétie* suivie de la *catastrophe*, dans la tragédie], confère vraiment dans leur esprit, dans leur statut, un droit de cité singulier, un droit de cité supérieur, un droit d'entrée comme citoyen dans une cité supérieure » (908). Sans doute, entend-il aussi, malgré sa volonté de ne pas faire de l'antique suppliant un pénitent chrétien, que le suppliant devient comme le citoyen de la cité de Dieu. Mais il se garde bien d'assimiler le suppliant à un pécheur qui se repent de ses fautes, puisqu'il est avant tout un homme qui revendique humblement — et sans aucune « platitude » (903) précise-t-il bien — le respect de la misère, par une « immense opération de retournement » (911). La voilà bien la « catastrophe » tragique comme « retournement » du bonheur en malheur, mais paradoxalement ce malheur-là est finalement plus heureux que le bonheur, d'une infortune plus haute que la fortune. « Il était enté roi. Il en sort suppliant. Promotion mystérieuse (*ne disons point mystique*) (souligné par moi) ; car il était entré roi de pourpre et d'or. Il s'en allait dans la commune boue et la commune poussière » (911).

*

« Ne disons point mystique » ni encore moins « idéaliste ». Péguy parle de rapports *civils* et de droits *civiques*. Vico y verrait la promotion, grâce à une jurisprudence pratiquement conquise, des plébéiens dans une cité plus démocratique, face aux *gentes majores* et à leurs dieux souverains. Mais il trouverait aussi, avec sa « théologie raisonnée de la Providence divine » (241), coopérante à titre de raison cachée dans l'histoire, de l'édification du monde civil qui est l'œuvre des hommes, un Dieu non seulement coopérant, mais aussi compatissant à la misère humaine et à tout ce que font les hommes pour s'en sortir. De toute façon, tous deux philosophes politiques —, et dans le cas de Péguy, *poète* politique — considèrent les dieux du côté des hommes, du côté de l'avènement de la justice par la civilisation, dans la réalité concrète des rapports et des affaires humaines. Ainsi Péguy compose-

t-il ses « suppliants parallèles », qui est d'abord un parallèle des antiques et des modernes dans leurs agissements civiques et religieux, à partir de l'événement de la « pétition des ouvriers au tsar » (869) qui donna lieu à la non-violente *procession* (plutôt qu'à une « manifestation ») conduite par le pape Gapone et qui fut sévèrement réprimée le 22 janvier 1905 à Saint Pétersbourg. Et Péguy souligne clairement la différence qui distingue cette supplication antique d'une révolution moderne. Il restitue à ce mouvement politique et religieux du peuple russe, son caractère antique ; et, comme Vico, contre *la boria de'dotti*, il affirme, à sa façon, que « les doctrines doivent commencer à partir de quand commencent les matières dont elles traitent (225) pour ne pas commettre d'anachronisme en mettant l'intelligence théorique *avant*, alors qu'elle ne vient qu'après et d'après les « matières » (pas « les sujets », *les matières* !) qu'elles étudient après qu'elles ont été mises en pratique.

Tous deux fondent la raison dans l'histoire, mais pas sur la dialectique du Même et de l'identité ; c'est sur les rapports humains du Même et de l'Autre, fondateurs d'une raison éthique et politique. L'histoire raconte (avant de les théoriser dialectiquement) comment les hommes se font raisonnables en devenant, difficilement, meilleurs et plus sages par la civilisation. Et ils y mettent le temps, ce temps historique qui est celui des uns et des autres, un temps commun. Les hommes *font leur temps* a tout les sens du terme, et d'abord celui de vivre et de mourir. Grandeur de la misère : c'est parce qu'ils vivent peu et meurent vite, passant éphémèrement leur temps, qu'ils sont aussi capables de le surpasser en lui *faisant faire* autre chose que de la mort — et qu'est-ce que la mort sinon une vie solitaire ? — en lui faisant faire œuvre de vie commune. La compassion précède la conscience qui ne comprend rien à la vie tant qu'elle ne sort pas d'elle-même et s'enferme dans ses vérités au lieu de s'ouvrir aux incertaines (et donc infinies) certitudes du temporel. Certitudes que donne la *réalisation* — au double sens du terme, « comprendre » et « faire », car, dirait Vico, on ne comprend et donc on ne connaît bien que ce qu'on fait —, la *réalisation* d'une existence temporelle contradictoirement

non pas « déterminée » mais *partagée*. Les mythes ne deviennent pas des mythologies plus ou moins idéalistes aussi longtemps que les hommes les incarnent dans l'économie de leur vie commune, dans le temps. Pour Péguy, les misérables de Saint Petersburg *incarnent*, à l'époque moderne, la toujours vivante « supplication antique », manifestant ainsi la permanence des mythes et de leur signification morale et politique, donc religieuse. Et les ballets russes *jouent* avec la mythologie.

Bien loin d'être « mystique » ou idéaliste, la conception péguyste « de la pureté antique » et de « l'âme païenne », nous reconduit donc constamment au principe fondateur de l'éthique et de la politique : *le bien certain*, plus encore que « le vrai bien », d'où procède la justice ; *le bien commun* de la civilisation qui consiste à *bien faire l'homme* avec les autres plutôt qu'à se faire dieu sans eux ou contre eux. « La pureté antique » refuse la désincarnation de l'homme en dehors du temps et de la cité temporelle en vue d'une apo théose au rabais et d'un ersatz d'éternité. Chez Péguy, comme chez Vico, les dieux et les hommes ont bien les pieds sur la terre.

Université de Provence

Entre Saint-Just et Hegel : la tentation jacobine de Charles Péguy

Philippe GROSOS

C'est sous le signe de la révolution que Charles Péguy est entré en littérature. Ce n'est pas seulement que son œuvre — comme son tout premier livre, cette extraordinaire *Jeanne d'Arc. Drame en trois pièces*, de 1897 — constitue une révolution littéraire ; mais c'est encore que la révolution, politique, sociale, cette fois-ci, il l'aura appelée de tous ses vœux. Par exemple, cette *Jeanne d'Arc* de 1897 ne bouleverse pas seulement les règles de la composition typographique en retrouvant, à même les blancs, l'origine de la parole poétique, elle s'ouvre également sur une dédicace à tous ceux et à toutes celles qui auront vécu et seront morts « pour l'établissement de la République socialiste universelle »¹. Or, n'étant pas un adepte de « l'art pour l'art », il faut, à n'en pas douter, croire que Péguy aura mis toute son inventivité et sa créativité littéraire au service de son idéal politique de justice. Car c'est bien œuvre de justice, plus qu'œuvre politique, qu'il entend d'emblée

1 Charles Péguy, *Jeanne d'Arc. Drame en trois pièces* (1897), rééd. Christine et Alain Andreucci et Philippe Grosos, Vallongues, 1998.

mener. Pour lui qui ne recherchera jamais aucune fonction politique, l'idée de justice recouvre tout à la fois une exigence républicaine et laïque, et en même temps, même bien avant son retour à la foi chrétienne, un sens théologique et mystique.

La *Jeanne d'Arc* de 1897, encore elle, nous le confirme. C'est en pleine « affaire Dreyfus », et lui-même activement dreyfusard, que Péguy écrivit cette œuvre pleine de bruits et de fureurs, mais aussi de silences et de prières. La revendication de justice que Jeanne y développe est en effet tout autant politique — redonner au roi de France (ici symbole de la République) une légitimité en lui rendant, *manu militari*, sa souveraineté sur le royaume —, que morale (ou mystique) en sauvant les âmes innocentes ou non de la damnation éternelle.

Or cette double acception de la justice — républicaine et mystique —, Péguy ne la perdra jamais de vue, et nombreuses sont en son œuvre les preuves de cette exigence. N'est-il pas, en 1914, parti se faire tuer pour la République lors même que, rédigeant sa *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, il méditait le sens de la justice développée par les différents ordres religieux ? De même, dans les *Cahiers de la quinzaine*, revue dont la fondation ne mit nullement fin à l'écriture d'articles politiques, Péguy joua constamment de ce double sens, politique et moral, de l'idée de justice. Que l'on se souvienne du tout premier cahier de la première série, celui du 5 janvier 1900, et en lui de cet admirable texte intitulé : *Le « Triomphe de la République »*. Là, pour faire l'éloge d'une manifestation de plusieurs centaines de milliers de républicains où l'on criera tout de go « Vive Jaurès ! », « Vive Zola ! », « Vive Dreyfus ! », « À bas la calotte ! », « À bas les curés ! », où l'on chantera *La Carmagnole* et *L'Internationale*, où se lèveront des drapeaux rouges et où retentiront les slogans socialistes « Vive la Commune ! » et « Vive la sociale ! », Péguy n'hésite pas, en un saisissant raccourci, à suggérer le sens mystique du socialisme. « Comme les prêtres catholiques réconcilient ou purifient par des cérémonies expiatoires les églises polluées par l'effusion du sang ou par le crime honteux, comme ils ont récemment fait une réparation

pour l'église Saint-Joseph, ainsi trois cent mille républicains allèrent en cortège réconcilier la place de la Nation »².

C'est toujours au nom de cette même exigence de vertu républicaine que Péguy n'hésitera à retourner contre quelques socialistes moralement pervers les foudres de sa colère. Ainsi, bien avant 1905, date à partir de laquelle il croira inévitable l'approche de la guerre et s'opposera dès lors vivement à la politique de Jaurès, il fustigera la bourgeoisie socialiste. Dans le dixième cahier de la deuxième série, en date du 4 avril 1901, il n'a pas de mots assez sévères pour M. Edwards, « le plus crapuleux des bandits bourgeois » qui « par la puissance de ces sales millions » entend faire « la loi dans la moitié du parti socialiste ». C'est encore par le rappel de cette exigence morale qu'il conclut ce texte aussi bref que riche d'enseignements sur le sens de son engagement politique : « Quand un parti n'a pas le courage de se conformer aux lois les plus simples de l'hygiène morale, quand il a renié la justice pour la faveur, la sincérité pour la complaisance, et la vérité pour l'unité factice, quand il abandonne la réalité des mœurs pour la vanité des phrases, quand il renie son idéal pour des manies politiques, il est inévitable que des empestements pourrissent les organes. » Puis, après un saut de ligne, ce constat prophétique :

Travaillons :

*La révolution sociale sera morale, ou elle ne sera pas*³.

À l'ami Prontera, cela, assurément ne déplaisait pas, lui qui préfaça et fit éditer le livre de Danielle Bonnaud-Lamotte intitulé *Péguy et la révolution sociale*, lequel en sa première page s'ouvre sur ce propos de Péguy. L'auteur s'offusque alors du fait que Henri Guillemin « à la façon de Marcel Péguy, vingt ans plus tôt » ait pu dénaturer « ce mot d'ordre de Péguy en « La Révolution sera morale ou ne sera pas », annulant ainsi tout le contenu subversif de « Révolution sociale »

2 Péguy, *Le « Triomphe de la République »*, in *Œuvres en prose complètes* [désormais, OPC], éd. R. Burac, Paris, Gallimard, 1987-1992, t. I, p. 300.

3 Péguy, *Cahier d'annonces*, OPC, I, 728-729.

(souvent abrégé vers 1900 en « La Sociale ») »⁴. Et Angelo Prontera, pour sa part, soulignant chez Péguy « *sua fedele pratica della « rivoluzione sociale »* /sa fidèle pratique de la « révolution sociale » », note que « *spesso infatti nel peguismo ciò è stato colpevolmente o sottaciuto o deformato* /souvent en effet dans le péguysme, cela a été bien à tort passé sous silence ou déformé », en sorte qu'il s'agit pour nous de « *ritrovare il gusto ed il senso di una vita concretamente impegnate ad operare e a lavorare per una « rivoluzione sociale » di cui sentiamo vivamente ancora il bisogno* /retrouver le goût et le sens d'une vie concrètement employée à opérer et à travailler pour une « révolution sociale » dont nous sentons encore vivement le besoin »⁵.

De fait, Péguy ne parle pas de « révolution morale », laquelle fait trop écho à la nostalgie d'un « ordre nouveau » ; ce qui reviendrait à lui faire dire le contraire de ce qu'il a toujours affirmé. Non, Péguy parle bien de « révolution sociale », c'est-à-dire de socialisme, mais d'un socialisme pur que l'on cherchera là où les tenants du socialisme ne l'attendent pas immédiatement : du côté de la morale. Or comment entendre ce devenir moral de la « révolution sociale » ? Comment entendre ce qui ne risque que trop d'apparaître comme un « mot d'ordre », c'est-à-dire possiblement un slogan, bref une clef universelle n'ouvrant qu'à une langue de bois ?

Certes, Péguy a lui-même trop pris activement part aux combats de son époque (de l'affaire Dreyfus à la première guerre mondiale) pour que ce souhait d'une *révolution sociale morale* puisse s'entendre comme l'exigence toute abstraite d'une « belle âme » (pour reprendre le vocabulaire hégélien) jugeant le monde et pleurant sur son devenir. Non, ce devenir moral de la « révolution sociale » ne signifie pas le renoncement à l'action. D'une tout autre façon, la question est ici de savoir si cette exigence signifie l'élévation de la morale au rang de

4 D. Bonnaud-Lamotte, *Péguy et la révolution sociale*, a cura di Angelo Prontera, Lecce, Milella, 1993, p. 14.

5 A. Prontera, in *Péguy et la révolution sociale*, préface, p. 11. Merci à Maxime Castro pour cette traduction de l'italien.

juge mais aussi de condition de possibilité de l'action politique ; car dès lors, il irait là d'une autre difficulté, elle aussi bien réelle.

Cette difficulté ne consiste pas à inhiber l'action politique au nom de l'exigence morale, mais à l'inverse à élever la vertu au rang de principe d'action politique. Concernant la première tentation, dans laquelle Péguy ne tomba jamais, on se souvient de ses engagements immédiats dans les combats de son temps, mais également de la vive critique de ce qu'à tort ou à raison, il comprend comme « la morale kantienne » : « *Le kantisme a les mains pures, MAIS IL N'A PAS DE MAINS. Et nous nos mains calleuses, nos mains noueuses, nos mains pécheresses nous avons quelquefois les mains pleines* »⁶. Le péché en moins, Sartre se souviendra de ce propos en écrivant *Les mains sales*, bien que chez Péguy, cela ne signifie nullement une justification des moyens en fonction de la fin. Péguy ne refuse donc pas l'action politique — l'action révolutionnaire et sociale —, mais il l'exige *morale*. Or cette exigence de vertu ne le ramène-t-elle pas dans le giron d'une autre tradition qui, elle, sous la révolution française, se nomma jacobine et fut source d'une désastreuse terreur ?

Cette question de la tentation jacobine de Charles Péguy mérite d'être posée tant d'une part il n'est pas sûr qu'il ait su y résister, et tant d'autre part elle est riche d'enseignements sur la conception qu'il se fit des rapports entre la politique et la morale, comme de celle relative à l'ensemble du corps social.

Que Péguy, à tout le moins, ait pu ponctuellement revendiquer un tel jacobinisme, nous en avons quelques témoignages. Dans un article du *Gil Blas*, paru le 27 mai 1910, Paul Acker relatait ses souvenirs de Péguy lorsqu'en 1893-1894, il était son condisciple au lycée Louis-le-Grand. « Il était socialiste déjà, écrit-il, et à cette époque, il ne voyait qu'un moyen de convaincre les masses : la guillotine. Ce qui amenait entre lui et un de nos camarades, devenu prêtre depuis, de vives

6 Péguy, *Victor-Marie, comte Hugo*, OPC, III, 331-332.

discussions : car notre camarade ne voyait qu'un moyen de convaincre les masses : la bonté évangélique »⁷.

Certes Péguy n'en restera pas à un avis aussi tranchant — si j'ose dire. Toutefois, loin de n'apparaître que comme un excès de jeunesse, ce radicalisme resurgira ça et là dans sa pensée, témoignant ainsi d'un réel attachement à la tradition révolutionnaire jacobine. Ainsi en est-il encore en 1913 dans le texte, vivement polémique, intitulé *L'Argent suite*. Là, dans la conscience de l'approche inéluctable de la guerre, il n'avait pas de mots assez durs contre le pacifisme de Francis Dehaut de Pressensé, alors président de la Ligue des Droits de l'Homme, ou contre celui de la gauche socialiste, emmenée par Jean Jaurès. Et, conformément aux poncifs journalistiques de l'époque⁸, il se réfère alors à la politique de la Convention. « Je suis un bon républicain, écrit-il. Je suis un vieux révolutionnaire. En temps de guerre il n'y a plus qu'une politique, et c'est la politique de la Convention nationale. Mais il ne faut pas se dissimuler que la politique de la Convention nationale c'est Jaurès dans une charrette et un roulement de tambour pour couvrir cette grande voix »⁹.

La violence terrible de ce mot a pu lui être vivement reprochée, surtout après l'assassinat de Jaurès, le 31 juillet 1914, veille du décret de mobilisation générale. En effet, outre le constat pénible selon lequel ce propos rapproche alors la position de Péguy de celle des journaux nationalistes qui, comme *Paris-Midi*, conseille de « coller au mur le citoyen Jaurès et de lui mettre à bout portant le plomb qui lui manque dans la cervelle »¹⁰, il est indéniable que Péguy témoigne d'une sensible complaisance à l'égard d'une politique de la Convention qui attisa le feu d'une guerre civile en emprisonnant et exécutant, d'une façon aveugle et arbitraire, un grand nombre de citoyens, au nom de la vertu. Est-ce à cette *vertu-là* que Péguy, implicitement, se réfère

7 Paul Acker, cité par Jean Bastaire, in *Péguy vu par Paul Acker*, L'Amitié Charles Péguy, n°73, janvier-mars 1996, p. 29.

8 Cf. à ce sujet la note savante de R. Burac, in Charles Péguy, *OPC*, III, 1710 (note 1, p. 924).

9 Péguy, *L'Argent suite*, *OPC*, III, 924.

10 Propos cités par R. Burac, *op. cit.*, III, p. XLV.

lorsqu'en 1901 il écrit que « La révolution sociale sera morale, ou elle ne sera pas » ?

Vertu, tel est bien le maître-mot de la conception qu'a Saint-Just de la politique, et il importe d'en saisir l'enjeu. « Quand la vertu est tellement l'âme d'une Constitution, qu'elle forme le caractère national, que tout est patrie et religion, écrit Saint-Just en 1791, on ne connaît pas le mal et on ne soupçonne même pas plus le bien, qu'une vierge ingénue son innocence ; à mesure que les lois se rouillent, on récompense le bien, on punit le mal ; le prix et la peine augmentent avec la corruption et bientôt arrivent la roue et les triomphes ; la vertu a le goût malade, le vice est insensible »¹¹.

L'accès à une constitution vertueuse, dans laquelle « tout est patrie et religion », c'est l'accès au jardin premier, au lieu originaire, non pas déchu mais *destinal* de l'homme. En cela consiste tout à la fois le mysticisme de la République selon Saint-Just ou de celle selon Péguy. Que l'on compare, par exemple, les *Fragments sur les institutions républicaines* de Saint-Just, publiés de façon posthume en 1800, et le *Marcel. Premier dialogue de la cité harmonieuse* de Péguy, écrit en 1898. La différence essentielle tient au fait que là où Saint-Just décrit ce que devrait être une cité idéale, Péguy, lui, décrit de l'intérieur, du point de vue de la vertu réalisée, ce qu'elle est lors même que l'on y vit. Mais l'esprit est le même, et cette proximité se retrouve jusque dans l'ordonnement stylistique du propos. Des phrases brèves, sentencieuse, écrites au présent voire au futur, énoncent ou décrivent ce que sont déjà les comportements des citoyens. Ainsi, par exemple : « Il n'y a point de domesticité ; celui qui travaille pour un citoyen est de sa famille et mange avec lui », écrit Saint-Just¹². À quoi fait écho le propos de Péguy : « Les citoyens de la cité harmonieuse sont ensemble concitoyens en la cité ; ils sont de bons citoyens, c'est-à-dire qu'ils aiment de leur mieux les citoyens dont ils sont les concitoyens »¹³.

11 Saint-Just, *L'Esprit de la Révolution*, suivi de *Fragments sur les institutions républicaines*, Paris, 10/18, 1963, p. 94.

12 *Ibid.*, p. 171.

13 Péguy, *Marcel. Premier dialogue de la cité harmonieuse*, OPC, I, 56.

Cela ne signifie pas que Péguy ait pris explicitement modèle sur les écrits de Saint-Just, dont d'ailleurs il ne parle pas et que peut-être il n'a jamais lus. Cela signifie simplement que dans l'un et l'autre cas, la vertu est devenue le maître-mot, et qu'elle est l'aune à partir de laquelle la République est évaluée. « Un gouvernement républicain, écrit Saint-Just, a la vertu pour principe ; sinon la terreur »¹⁴. Or tel est également ce qu'il redira dans ses discours et rapports à la Convention, mettant ainsi ses actes en conformité avec ses paroles. L'exigence est alors celle de la liberté absolue, de cette liberté dont il écrivait dans *L'Esprit de la Révolution* : « O liberté, liberté sacrée ! Tu serais peu de chose parmi les hommes, si tu ne les rendais qu'heureux, mais tu les rappelles à leur origine et les rends à la vertu »¹⁵. Ainsi, dans le rapport à la Convention en date du 10 octobre 1793, tout emprunt d'un esprit rousseauiste, celui qui fit écrire à l'auteur du *Contrat social* « que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre »¹⁶, Saint-Just affirme qu'il « n'y a point de prospérité à espérer tant que le dernier ennemi de la liberté respirera. » Et, poursuit-il, « depuis que le peuple français a manifesté sa volonté, tout ce qui lui est opposé est hors le souverain ; tout ce qui est hors le souverain est ennemi »¹⁷.

C'est le développement de cette logique, en apparence légitimée par l'exigence révolutionnaire et l'état de guerre, qui va pousser Saint-Just à radicaliser sa position et à appeler dès lors — comme dans une fuite en avant — au développement de la Terreur. C'est ce qu'il fera dans le rapport du 26 février 1794 sur les personnes incarcérées, justifiant d'une part la Terreur en la comparant à pire qu'elle (« et l'inquisition d'Espagne n'en a-t-elle pas fait plus ? »¹⁸), dénonçant d'autre part les « sectes politiques » qui jouent contre la volonté générale, en

14 Saint-Just, *op. cit.*, p. 146.

15 *Ibid.*, p. 105.

16 J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, I, 7.

17 Saint-Just, *Discours et rapports*, Paris, Messidor/Éditions sociales, 1988, p. 118.

18 *Ibid.*, p. 137.

réclamant la clémence et l'arrêt des exécutions. Or, c'est encore au nom de la vertu que Saint-Just fera guillotiner, le 5 avril 1794, Danton et Camille Desmoulins, coupables de trop d'indulgence. « Ainsi, affirme-t-il, dans un gouvernement où la morale n'est point rendue pratique par des institutions fortes qui rendent le vice difforme, la destinée publique change au gré du bel esprit et des passions dissimulées »¹⁹. Or qu'est-ce que la République ? « La République n'est point un sénat, elle est la vertu. » « Notre but, poursuit-il, est de créer un ordre de choses tel qu'une pente universelle vers le bien s'établisse ; tel, que les factions se trouvent tout à coup lancées vers l'échafaud ; tel, qu'une mâle énergie incline l'esprit de la nation vers la justice ; tel, que nous obtenions dans l'intérieur le calme nécessaire pour fonder la félicité du peuple. » Et encore : « Il est difficile d'établir une République autrement que par la censure inflexible de tous les crimes »²⁰.

À n'en pas douter, la morale est ici ce qui confère à la politique comme au droit leur raison d'être et légitimité même. C'est pourquoi le seul principe de la vertu doit guider les institutions, et quiconque s'oppose à sa « rigidité impitoyable »²¹ devient ennemi de la République. Est-ce cela la moralité à laquelle aspire, selon Péguy, la « révolution sociale » ?

Nul philosophe mieux que Hegel, et aussi promptement, n'a analysé le terrible engrenage qui, sous la révolution française, mena à la Terreur. Or son propos est riche d'enseignements pour qui veut déjouer les risques d'une moralisation de la politique dans laquelle Péguy, par tradition républicaine et jacobine, a pu tomber.

Si Hegel fut, sa vie durant, un partisan de la révolution française, il semble qu'il ne subît jamais l'influence jacobine. Dans une lettre à Schelling datée de Noël 1794, le jeune philosophe, alors précepteur à Berne, parle même de « l'ignominie des robespierristes »²². Mais, loin

19 *Ibid.*, p. 139.

20 *Ibid.*, p. 141 et 142.

21 *Ibid.*, p. 143.

22 Hegel, *Correspondance*, trad. J. Carrère, Paris, Gallimard, 1962, t. 1, p. 18.

de toute réaction passionnelle, c'est treize ans plus tard, dans un magistral chapitre de sa *Phénoménologie de l'esprit* intitulé « La liberté absolue et la Terreur » qu'il s'emploiera à décrire et à méditer le sens de cet épisode de la révolution française.

Dans l'organisation si téléologiquement structurante du système hégélien, cette analyse de la Terreur s'insère dans la section « Esprit » de la *Phénoménologie*. C'est dire alors d'emblée qu'elle sera traitée en rapport à une conscience historique déterminante. Or la conscience historique dans laquelle cet épisode trouve place est celle de la découverte, par le sujet pensant, de la revendication de sa liberté telle qu'elle s'est manifestée d'abord dans le combat intellectuel de l'*Aufklärung* allemande et des *Lumières* françaises contre les pesanteurs religieuses, puis dans le combat, clairement politique cette fois-ci, contre les institutions politiques de l'Ancien régime, en France. Or, ici, à la fin de ce 18^e siècle, l'accès à la conscience de la liberté est pensé, à la différence du monde grec, non plus à partir de la cité, mais à partir du sujet singulier lui-même, et cette conscience de la liberté est aussi irrépressible qu'irréversible. « Cette substance indivise de la liberté absolue, écrit Hegel, s'élève sur le trône du monde sans qu'une quelconque puissance soit en mesure de lui opposer une résistance »²³.

Lorsqu'une telle conscience de la liberté absolue du sujet devient effective, le problème politique majeur du corps social est alors de savoir comment l'organiser, ou encore de savoir comment articuler liberté individuelle et liberté universelle. Que là soit, conformément à l'interprétation hégélienne, l'esprit de l'époque, est ce dont témoigne le *Contrat social* de Rousseau, tout entier occupé à articuler l'une à l'autre volonté particulière et volonté générale. Or, sous la révolution française si inspirée des thèses rousseauistes, l'épisode de la Terreur sera, selon Hegel, la conséquence d'une articulation manquée de ces deux volontés.

La révolution française, pense-t-il, a eu pour conséquence d'abolir les anciennes distinctions fondées sur les corporations et les états de classe. Soucieuse, au nom de la liberté, de proclamer l'égalité en droit

23 Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 391.

de tous les citoyens, elle a rendu possible le fait, pour une volonté particulière, de s'identifier à la volonté générale. Mais une volonté générale — ou volonté universelle — n'échappe à l'abstraction la plus grande que si, se scindant en elle-même, elle permet l'accession à une constitution socio-politique dans laquelle la volonté particulière se reconnaît elle-même. Selon Hegel, l'œuvre à laquelle la liberté prenant conscience de soi pouvait encore parvenir au début de la révolution française était celle, politique, de la division des pouvoirs réclamée par Montesquieu dans *L'Esprit des lois*, et celle, économique, du maintien d'un système de corporations évitant l'atomisation du corps social. Après Rousseau qui y verra une limitation de la volonté générale, Hegel, dans les *Principes de la philosophie du droit*, écrits en 1821, refusera cette division des pouvoirs proposée par Montesquieu, la jugeant alors irrationnelle. Toutefois, contre Rousseau, il la préférera à sa théorie de la représentation, trop abstraite pour pouvoir prendre en compte de façon effective les réalités socio-politiques. Or, c'est précisément ce système des besoins — la sphère économique — qui doit pouvoir, en servant de médiation, articuler la volonté particulière à la volonté générale, réconciliant ainsi l'homme et la politique. Faute d'une telle articulation, la représentation reste si abstraite, que le représenté ne s'y reconnaît plus.

Et tel est bien ce qui se produit lors de la révolution française. La mise en place d'un système représentatif abstrait ne permet plus à la conscience singulière de se retrouver dans l'œuvre universelle du corps social, ni même dans les opérations particulières du gouvernement. Dès lors, cette crise de la représentation, qui ne confère plus aucune légitimité à la volonté générale, fait de celle-ci une simple volonté particulière. L'esprit de la liberté universelle, n'ayant ni œuvre ni opération positive, ne produit plus que des négations, n'est plus que le fait de détruire l'Ancien régime, et, en tant que Nouveau régime, se retourne contre les volontés particulières. C'est furie et destruction en quoi consiste précisément la Terreur. « La liberté univer-

selle ne peut ainsi produire aucune œuvre ni aucun acte positifs ; il ne lui reste que l'*activité négative* ; elle n'est que la *furie* du disparaître »²⁴.

C'est cette absence d'articulation entre la volonté universelle et la volonté particulière qui va les opposer l'une l'autre en pure perte. Dans cette opposition, en effet, la volonté universelle voit en la volonté particulière ce qui est susceptible de lui nuire, et donc la met à mort. Mais cette mort est privée de tout sens, en ce qu'elle ne résout en rien le conflit lié à l'opposition. « C'est donc, écrit Hegel, la mort la plus froide, la plus triviale, qui n'a pas plus d'importance que l'étêtage d'un chou ou qu'une gorgée d'eau »²⁵. Que l'on songe ici à ce mot de Fouquier-Tinville, décrivant la période de la Terreur : « Les têtes tombent comme des ardoises », et l'on saisira la portée descriptive de l'analyse hégélienne. L'acharnement de la volonté universelle à l'encontre des volontés particulières fait alors de cette volonté universelle, en tant qu'elle s'individualise dans un gouvernement, une volonté elle-même isolée par l'exclusion qu'elle prononce. Ainsi, elle ne devient plus qu'une *faction* incapable de mener à bien sa tâche de rassemblement. Dès lors, le rapport s'inverse. Si le gouvernement n'est plus qu'une faction particulière qui possède la force de surcroît, l'ensemble des autres factions réunies constituent la véritable, bien qu'ineffective, volonté universelle. Le gouvernement ne peut que prêter à cette volonté universelle ineffective, que lui-même voit comme un agrégat de volontés particulières, l'intention de lui prendre le pouvoir. À ses yeux, cette volonté universelle ineffective devient, avant même d'être coupable de quoi que ce soit, fautive et suspecte. Le peuple devient ainsi le suspect à contenir, voire à maîtriser, et il ne peut l'être qu'en faisant régner contre lui la violence.

C'est là le principe de la Terreur dont le fonctionnement obéit à la double logique de la faction et des suspects. Or ici, Hegel touche bien au cœur même de cet épisode tragique de la révolution française. C'est parce que des factions se déchirent (les Exagérés contre les Jacobins contre les Indulgents, etc.) au sein d'un environnement inter-

24 *Ibid.*, p. 394.

25 *Ibid.*, p. 394.

national hostile que la « loi des suspects » est votée le 17 septembre 1793, et que dès octobre la Terreur s'installe. Pour Hegel, la Terreur est donc la conséquence historique d'une compréhension abstraite de la liberté effective, à laquelle il ne sera mis fin qu'au prix d'une totale réélaboration du corps social et d'une refonte des rapports entre volonté universelle et volonté particulière.

Si l'analyse que Hegel fait de la Terreur jacobine sous la révolution française est ici intéressante, c'est tout à la fois qu'il l'intègre à un nouveau moment de l'Esprit du monde — celui de l'accession à la conscience de soi de la liberté — et qu'il voit en quoi cette période ne s'est pas encore donnée les moyens de mener à bien cette liberté. Ce qui manque à la conscience de ce temps, c'est l'instauration de médiations entre l'homme et l'État. Or, ces médiations sont doubles. La première doit être économique, et l'on sait combien, selon Hegel, le système des corporations, dont il souhaite le maintien, remplissait sous l'Ancien régime cette fonction d'intégration de l'individu dans le corps social. La seconde médiation doit être politique et concerne l'ensemble de la sphère du droit. Or c'est là particulièrement ce qui nous intéresse. Le droit, régulant de façon positive l'ensemble des rapports sociaux, n'est précisément pas la morale. Et, même s'il n'ôte pas à celle-ci toute légitimité, il ne l'introduit plus comme critère ultime de reconnaissance d'un État. Le droit, seul, permet aux citoyens d'une société politique de s'opposer entre eux, voire à l'État, sans confusion des volontés particulières ou universelles. Le droit peut seul se tourner contre le droit sans le détruire.

Ainsi, tout oppose les conceptions politiques de Saint-Just et de Hegel. Si pour Saint-Just, un État fort ne peut être qu'un État moral, vertueux, dans lequel la liberté, devenue maître-mot, condamne à mort tout homme soupçonné d'être l'ennemi de la liberté, à l'inverse, pour Hegel, l'État n'est fort que s'il donne à l'individu la possibilité économique et politique de se reconnaître librement dans la volonté universelle et de la vouloir comme la sienne propre. Ce que le philosophe comprend ainsi, c'est que la revendication de moralité élevée au rang de principe premier de la vie politique rend impossible toute

politique ; la liberté absolue, comme la moralité absolue : c'est la Terreur.

Bien que sans excès ni démesure, la tentation jacobine qui, du début à la fin de son œuvre, oriente l'interprétation péguyste de la politique est toutefois sensible. Péguy conçut son indéfectible attachement à la tradition républicaine sur le mode jacobin. À se rapporter aussi bien aux textes de Saint-Just qu'à l'interprétation hégélienne, cela revient non seulement à dire qu'il fit de la vertu, et de son respect, le principe premier devant guider toute action politique, mais que plus encore il crut pouvoir constater que ce manquement à la vertu constituait le principe d'action effectif du monde politique moderne. Or qu'est-ce qui, dans le monde moderne, pourrait sans difficulté prêter le flan à une telle critique ? Ou encore, comment faut-il comprendre l'essence même du monde moderne pour l'interpréter comme manquement à la vertu ?

Le texte d'avril 1901 dans lequel Péguy appelait de ses vœux une révolution sociale *morale* nous renseigne déjà sans ambiguïté. En effet, ce qui alors suscitait sa colère était que « le plus crapuleux des bandits bourgeois, M. Edwards, par la puissance de ses sales millions, [fit] la loi dans la moitié du parti socialiste »²⁶. Bref, ce qui pourrit le monde, et le fait se dérober « aux lois les plus simples de l'hygiène morale »²⁷, c'est l'*argent*, « la puissance [des] sales millions ».

Le constat de l'argent-roi, maître du monde, Péguy n'a cessé de le faire, sa vie durant. Ainsi, écrit-il dans *Notre jeunesse*, en 1910 : « L'argent est tout, domine tout dans le monde moderne à un tel point, si entièrement, si totalement que la séparation sociale horizontale des riches et des pauvres est devenue infiniment plus grave, plus coupante, plus absolue si je puis dire que la séparation verticale de race des juifs et des chrétiens. La dureté du monde moderne sur les pauvres, contre les pauvres, est devenue si totale, si effrayante, si impie ensemble sur les uns et sur les autres, contre les uns et contre les

26 Péguy, *op. cit.*, I, 728.

27 *Ibid.*

autres »²⁸. Toutefois, si cette dureté des temps est bien due à l'oppression de l'argent, celle-ci tend à apparaître, dans l'œuvre ultime, davantage effet que cause. Ainsi, se détachant progressivement de ses influences marxistes pour se rapprocher de Bergson, la *Note conjointe* de 1914, malheureusement inachevée, esquisse une interprétation plus métaphysique du corps social. C'est ici l'*esprit du temps* qui induit « ce raidissement de l'argent », bien plus que l'argent qui, de lui-même, serait l'élément de perversion du corps social. Bref, si l'argent est une perversion potentielle, celle-ci est pleinement actualisée dans le monde moderne. « Ainsi, écrit Péguy, ce raidissement de l'argent qui commande toute la société moderne, cette immense vénalité, cet universel remplacement des forces souples par de l'argent raide a son point d'origine économique, civique, moral, psychologique et métaphysique dans le raidissement du présent, dans cette ossification, dans cette momification du présent qui a fait tout le matérialisme et l'intellectualisme et le déterminisme et le mécanisme. Tout est venu, toute cette immense et universelle vénalité est venue de l'épargne et du livret de caisse d'épargne. Elle est toute venue de ce que par esprit d'épargne on a voulu mettre de côté le présent »²⁹.

Ce livret de caisse d'épargne est ici un livret tout spéculatif et le raidissement du présent s'entend dans sa dimension ontologique la plus radicale. Or là s'esquisse chez Péguy une compréhension pour lui toute nouvelle du rapport à l'argent, probablement beaucoup moins moralisante que celle développée dans ses œuvres antérieures, et c'est pourquoi on ne peut que regretter que la mort y ait si brutalement mis fin. En effet, l'argent, si potentiellement pervers soit-il, ne peut être dit cause de la perversion spirituelle moderne, car contrairement à l'époque moderne, lui, a toujours existé sans pour autant induire, aux yeux de Péguy, de tels ravages. L'époque de la chevalerie médiévale, celle de Louis XI et de Joinville, celle de Polyeucte et de Sévère, dont il vante tant les mérites, en témoigne. C'est d'une tout autre façon parce que l'esprit moderne devient celui de l'*avoir* et du

28 *Notre jeunesse*, OPC, III, 135.

29 *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, OPC, III, 1425.

posséder que la considération de l'argent peut prendre une tout autre ampleur. Or une telle interprétation marque bien une réelle et profonde reconsidération de la question, surtout telle qu'elle était traitée dans les premiers textes de Péguy, et notamment dans le *Marcel. Premier dialogue de la cité harmonieuse*, de 1898.

Dans ce texte de jeunesse, en effet, qui rapproche bien plus Péguy de la tradition du socialisme utopiste français que du marxisme, le mot « argent » n'est pas même prononcé. Et il n'est pas prononcé, parce que dans cette cité harmonieuse, il ne vient pas à l'esprit des citoyens. Là, « les ouvriers donnent leur travail à la cité ; la cité donne les produits aux citoyens »³⁰. Dès lors, « les ouvriers ne pensent pas à réclamer à la cité ce que nous nommons dans la société bourgeoise *un prix ou un salaire* pour le travail qu'ils ont fait, parce qu'ils sont des ouvriers et non pas des vendeurs, parce qu'ils sont des citoyens et non pas des rivaux de la cité, parce qu'ils sont des concitoyens et non pas les rivaux de leurs concitoyens. » Ou encore : « les citoyens de la cité harmonieuse ne savent pas ce que nous nommons dans la société bourgeoise *offre et demande, vente et achat des produits*, ce que nous nommons *autorité commerciale* des individus ou des gouvernements »³¹. Cette nescience, cette ignorance de l'argent est donc ici condition de possibilité du maintien de l'harmonie de la cité. L'argent, étant pensé comme facteur de dysharmonies, de troubles et de conflits, devient *res non grata*.

Si Péguy, sur ce point, précisera par la suite toutes les conséquences d'une telle conception de l'argent comme facteur d'exclusion sociale, il ne fera pas qu'y ajouter l'idée d'une ruine spirituelle ; mais paradoxalement, il tiendra alors compte de sa nécessité économique. Là est la grande différence avec cette toute première œuvre politique. L'argent, en effet, n'est pas ce dont une cité se voulant harmonieuse peut se passer. C'est, comme l'a vu toute la tradition de la philosophie puis de l'économie politiques, depuis Aristote par l'étude de la chrematistique jusqu'à Marx qui fait l'éloge d'Aristote dans *Le Capital*, en

30 Péguy, *Marcel. Premier dialogue de la cité harmonieuse*, OPC, I, 68.

31 *Ibid.*, I, 62 et I, 67.

passant par Smith et Ricardo, la condition de possibilité de l'économie conçue comme échange élargi, et non plus troc resserrant stérilement le corps social sur lui-même³².

Progressivement donc, et parce que mieux vaut composer avec le réel plutôt que de le recomposer par esprit de système, Péguy se réappropriera le mot « argent », exclu pour cause de saleté de sa *Cité harmonieuse*. Mais toutefois, c'est par réalisme, et non par réconciliation, qu'il le réintègrera à son lexique, si bien que chez lui l'argent sera toujours le nom de la salissure et de la grossièreté. Le mot « argent » sera toujours un gros mot. C'est pourquoi, le cœur meurtri, il ne pourra qu'en constater les ravages.

Dans ce « monde moderne, où l'argent est tout »³³, comme Péguy l'écrit à Daniel Halévy, l'argent gâte tout, altère tout : tout, c'est-à-dire le corps comme l'âme, le domaine social comme le domaine spirituel de l'existence humaine.

Le corps tout d'abord. Le corps social est profondément altéré par ce pouvoir moderne de l'argent, et l'ensemble des rapports de classes est bouleversé. Ce constat, Péguy le fait, non sans amertume, dans le cahier de février 1913 : *L'argent*. « L'ancienne aristocratie, y écrit-il, est devenue comme les autres une bourgeoisie d'argent. L'ancienne bourgeoisie est devenue basse bourgeoisie, une bourgeoisie d'argent. Quant aux ouvriers ils n'ont plus qu'une idée, c'est de devenir des bourgeois. C'est même ce qu'ils nomment devenir socialistes. Il n'y a guère que les paysans qui soient restés profondément paysans »³⁴. Dès lors, il est inévitable que cette dégradation, ce rabaissement se répercute sur la mentalité du corps social. Là est l'enjeu spirituel de cette nuisance dont Péguy avait pris acte, dès 1910, dans *Notre jeunesse*. « Ainsi dans ce monde moderne tout entier tendu à l'argent, écrit-il alors, tout à la tension à l'argent, cette tension contaminant le monde chrétien même lui fait sacrifier sa foi et ses mœurs au maintien

32 Cf. Aristote, *Politique*, I, 9 et K. Marx, *Le Capital*, I, 1, 2 et I, 2, 4, 1.

33 Péguy, *Victor-Marie, comte Hugo*, OPC, III, 168.

34 Péguy, *L'argent*, OPC, III, 787.

de sa paix économique et sociale »³⁵. Or, le drame de l'argent est d'être précisément ce qui permet pourtant l'heureuse ouverture du corps social ; c'est d'être cet « équivalent universel » dont parlent les économistes, et ainsi de permettre ce qu'avec grande lucidité Péguy va nommer une « universelle interchangeabilité ». « Le monde moderne n'est pas universellement prostitutionnel par luxure, écrit-il. Il en est bien incapable. Il est universellement prostitutionnel parce qu'il est universellement interchangeable. Il ne s'est pas procuré de la bassesse et de la turpitude avec son argent. Mais parce qu'il avait tout réduit en argent, il s'est trouvé que tout était bassesse et turpitude »³⁶. C'est cette interchangeabilité, réduisant tout le qualitatif en quantitatif, que Péguy nomme prostitution. Avec l'argent, tout est équivalent, tout se vaut et donc rien ne vaut rien.

Ce thème de la prostitution, que Péguy reprend dans sa toute dernière œuvre, lui était en fait familier longtemps avant. Dans un cahier du 22 avril 1902, il méditait déjà le sens de la « prostitution électorale ». « La prostitution électorale, disait-il alors, est grave parce qu'elle est l'avilissement d'une institution qui fut aimée ; par des hommes généreux ; d'une institution pour qui ont pensé deux siècles de penseurs, pour qui ont travaillé deux siècles d'ouvriers, pour qui ont souffert, pour qui beaucoup d'hommes des générations précédentes sont morts. La prostitution électorale est au fond l'avilissement d'un grand amour humain »³⁷. Ainsi, lorsque douze ans plus tard, dans la *Note conjointe*, Péguy reprend ce même thème, il le parachève en en comprenant la genèse par une logique de l'argent. Sa compréhension du monde moderne, sur ce point, s'est approfondie plutôt qu'elle ne s'est modifiée. Toutefois, ce qui a pu se modifier, n'est-ce pas alors l'accentuation, très jacobine, du poids moral qu'il fait poser sur le monde ?

Le texte de 1902 est beau en ce qu'il dit le profond attachement de Péguy à la tradition républicaine et, en elle, à l'institution électorale.

35 Péguy, *Notre jeunesse*, OPC, III, 107.

36 Péguy, *Note conjointe...*, OPC, III, 1456.

37 Péguy, *Nous devons nous préparer aux élections*, OPC, I, 939.

Or l'insistance, amère, sur la dégradation du tissu social, sur la montée en puissance de l'argent, de la corruption, de l'immoralité n'a-t-elle pas progressivement conduit Péguy à adopter une vision *morale*, parfois cynique, du monde moderne ? Péguy, essayiste et polémiste, ne s'est-il pas par la suite, souvent laissé aller à quelques rageuses moqueries antiparlementaires ? Plusieurs textes le laisseraient croire. Ainsi dans *Notre jeunesse* : « Les dreyfusards devenus combistes crevaient déjà d'orgueil, et de faire les malins, et de la pourriture politicienne »³⁸. Ou encore ce (bon) mot extrait de la *Note conjointe* : « Deux amis se promènent. Deux et non pas trois, car à trois on ne sait plus ce que l'on dit. [...] On fait le moral, ou immoral. (C'est la même chose.) Trois, c'est le commencement du parlementarisme »³⁹. Et jusque dans sa poésie :

*Les armes de Satan c'est la raillerie,
le vote, le mandat et la suffragerie,
Et l'avocasserie et la haranguerie*⁴⁰

Sans doute serait-ce très excessif, à partir de quelques formules moqueuses, voire rageuses, de crier à l'antiparlementarisme. Toutefois, il y a là trop d'insistance et de répétition pour ne pas prendre au sérieux ces propos. À chasser l'immoralité et à traquer le vice, on se fait soi-même moraliste, ce que Péguy parfois confie : « Je ne suis qu'un pauvre moraliste », écrit-il dans la *Note sur M. Bergson*⁴¹. Or à adopter une vision morale du monde, on ne peut soi-même qu'être amené constamment à en dire du mal. Certes Péguy a davantage répondu du monde, même moderne, même honnis, qu'il ne l'a rejeté — et de plus, comme l'on sait, *qui bene amat, bene castigat*. Toutefois, cette vision morale du monde, soutenue par une interprétation encore très idéologique du rôle de l'argent dans le corps social, est

38 Péguy, *Notre jeunesse*, OPC, III, 71.

39 Péguy, *Note conjointe...*, OPC, III, 1282.

40 Péguy, *La tapisserie de sainte Geneviève*, *Œuvres poétiques complètes*, Paris, Gallimard, 1975, p. 860.

41 Péguy, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, OPC, III, 1275.

symptomatique d'un état d'esprit jacobin dont Péguy ne se défera jamais totalement, et qui, dans certains excès de violences polémiques, lui fera tenir des propos pénibles. Jaurès en pâtura outre mesure.

Le jacobinisme, dont Hegel a si puissamment vu les inconséquences, constitue la limite idéologique de la vision que Péguy a de la politique. En y introduisant la morale, cette tradition de pensée introduit certes l'exigence de vertu, mais également le risque, non surmonté, du moralisme. Plus encore, combattant le vice, elle se contraint à le retrouver partout ; et lorsque l'argent est le vice même, comme chez Péguy, cela génère une surinterprétation de son pouvoir organisateur au profit de tout autre, au sein du corps social. Que l'on, songe, par exemple et à l'inverse, à l'admirable analyse que Bernanos, quelques années plus tard, en 1948, mènera du monde moderne en termes de *technique*, et non plus d'argent. Ici, plus de place pour la vision morale, et le jacobinisme n'a pas de prise. Le *Dialogue des Carmélites* en témoigne !

« La révolution sociale sera morale, ou elle ne sera pas. » Certes. L'exigence est belle autant que juste. Mais pour ne pas commettre le lapsus qui, dans cette formule, nous ferait omettre l'adjectif « sociale », et pour continuer de souhaiter l'accomplissement de cette révolution, il est préférable de se rappeler que celle-ci peut avoir une résonance jacobine — et ainsi d'y prendre garde.

Amitié Charles Péguy. Paris

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos , J.-F. DURAND, M. FORCINA, F. GERBOD	5
Jacques VIARD (Université de Provence)	
<i>À la mémoire d'un ami italien</i>	7
Michael KOHLHAUER (Université de Kiel)	
<i>L'utopie et le monde moderne. État des lieux</i>	15
Jean-François DURAND (Université de Montpellier)	
<i>Michelet, Leroux 1834 : face à la question sociale</i>	55
Gérard CHALAYE (IUT de Lannion-Rennes II)	
<i>Politique, social et religieux chez George Sand : L'autre tradition (1844-1848)</i>	73
Bruno VIARD (Université d'Aix-en-Provence)	
<i>Pierre Leroux, Hugo et Jaurès devant le mythe de la barricade sanglante</i>	111
Géraldi LEROY (Université d'Orléans)	
<i>Le latin en question. Le débat sur les humanités (1910-1911)</i>	127
André A. DEVAUX (Université de Paris-Sorbonne)	
<i>Vocation et liberté chez Simone Weil</i>	145
Wanda SARNA (Aix-en-Provence)	
<i>Péguy, Bergson : vers le jaillissement de la vie</i>	159
Françoise GERBOD (Paris X, Présidente de l'Amitié Charles Péguy)	
<i>Une adresse à Jaurès. Une lecture des trois premières séries des Cahiers de la quinzaine</i>	171
Claire DAUDIN (Université de Paris)	
<i>Péguy : le Paradis blanc?</i>	189

Jean ONIMUS (Université de Nice)	
<i>Péguy entre rigueur et souplesse</i>	199
Jean BASTAIRE (ÉCRIVAIN)	
<i>Péguy et François d'Assise</i>	215
Jacques CHABOT (Université de Provence)	
« <i>De la découverte du véritable Homère...</i> » chez Vico et Péguy	231
Philippe GROSOS (Amitié Charles Péguy, Paris)	
<i>Entre Saint-Just et Hegel : la tentation jacobine de Charles Péguy</i>	259

SERVICE DES PUBLICATIONS
MISE EN PAGE DES TRAVAUX DE LA RECHERCHE
UNIVERSITÉ PAUL-VALÉRY — MONTPELLIER III

Dépôt légal : 1^{er} trimestre 2002

Achévé d'imprimer sur les Presses de
l'Université Paul-Valéry MONTPELLIER III

Le colloque *Péguy, Bernanos et le monde moderne. Histoire et liberté* (Actes parus aux éditions Champion, 2000), qui s'est déroulé à Montpellier les 26 et 27 mars 1998, a été le dernier auquel Angelo Prontera ait participé en France. La mort l'a saisi à Lecce, en cette Italie du sud à laquelle il était si charnellement attaché, le 30 juillet 1998. Le livre que nous publions aujourd'hui en hommage réunit les contributions de plusieurs de ses amis français, qui tous parlent d'auteurs qu'il a traduits, commentés, enseignés. Le même recueil paraîtra aussi à Lecce, substantiellement enrichi d'études écrites en italien, dans une communauté de pensée qui témoigne de la richesse des liens tissés en plus de vingt ans de rencontres universitaires, d'articles, de séminaires, de débats passionnés. Entre tous les auteurs abordés dans cet hommage, il y a un point de rencontre éclatant: la puissance d'affirmation et d'analyse d'une pensée libre, sensible à la pluralité et à l'hétérogénéité du monde, hostile à toutes les tentatives d'unification autoritaire, à toutes les philosophies de l'Un et de l'unité. De Vico à Michelet et Péguy, de Bergson à Simone Weil, une tradition de pensée, souvent méconnue, fait entendre sa voix intransigeante.

Page de couverture : *Portrait de Péguy dessiné par Léon Deshairs*

ISBN 2-84269-454-6



PUBLICATIONS
MONTPELLIER
TERRAINS Paul-Yves

16,08 €
100 FRF