HAL
open science

"A l'école de la réalité" : recherches sur les fondements de la pensée de Charles Péguy dans ses oeuvres en prose

Robert Scholtus

To cite this version:

Robert Scholtus. "A l'école de la réalité" : recherches sur les fondements de la pensée de Charles Péguy dans ses oeuvres en prose. Littératures. Université Paul Verlaine - Metz, 1979. Français. NNT : 1979METZ012L . tel-01775634

HAL Id: tel-01775634

https://hal.univ-lorraine.fr/tel-01775634

Submitted on 24 Apr 2018

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.

UNIVERSITÉ DE LORRAINE

AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4
Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10
http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php
http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm

UNIVERSITÉ DE METZ
U.E.R. DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES
CENTRE DE RECHERCHES LITTÉRATURE ET SPIRITUALITÉ

— 1979 —

Robert SCHOLTUS

"A L'ECOLE DE LA REALITE"

Recherches sur les fondements de la pensée de Charles PEGUY dans ses œuvres en prose

---

THESE

présentée
en vue de l'obtention du
Doctorat de Troisième Cycle
sous la direction de
M. FLORKOWSKI
Professeur à l'Université de Metz

SIGLES ET ABREVIATIONS

Pour nos citations de Péguy, les références entre parenthèses renvoient aux volumes suivants :

(A) Oeuvres en prose, 1898-1908, La Pléiade, Gallimard, 1959.

(B) Oeuvres en prose, 1909-1914, La Pléiade, Gallimard, 1961.

(C) Oeuvres poétiques complètes, La Pléiade, Gallimard, 1957.

(CQ) Cahiers de la Quinzaine, 1900-1914 (le chiffre romain indique la série, le chiffre arabe le cahier).

(D) Péguy tel qu'on l'ignore, "Idées", Gallimard, 1973.

(E) Péguy et les Cahiers, Gallimard, 1947.

(EB) L'Eve de Péguy, par Albert BEGUIN, Cahiers de l'Amitié Charles Péguy, 1948.

(F) Feuillets de l'Amitié Charles Péguy, numérotés de 1 à 216 (1948-1977).

(LE) Lettres et entretiens, Editions de Paris, 1954.

(NPS) Notes politiques et sociales, Cahiers de l'Amitié Charles Péguy, 1957.

(RHLF) Revue d'Histoire Littéraire de la France, n° 2-3, mars-juin 1973, numéro spécial : PEGUY.

(V) Les oeuvres posthumes de Charles Péguy, présentées par J. VIARD, Cahiers de l'Amitié Charles Péguy, 1969.

(MATIN) Par ce demi-clair matin, Gallimard, 1952.

(SYSTEME) L'esprit de système, Gallimard, 1953.

(POETE) Un poète l'a dit ..., Gallimard, 1953.

(ELEGIE) Deuxième élégie XXX, Gallimard, 1955.

(THESE) La thèse, Gallimard, 1955.

(MARCEL) Marcel, Gallimard, 1973.

Chaque fois que nous le pouvons, nous citons l'édition de la Pléiade (A) (B) (C), en abrégeant certains titres comme suit :

(RAISON) De la raison, décembre 1901.

(COSTE) De Jean Coste, novembre 1902.

(Z) Zangwill, octobre 1904.

(MONOPOLE) Un essai de monopole, novembre 1904.

(PATRIE) Notre patrie, octobre 1905.

(SUPPLIANTS) Les suppliants parallèles, décembre 1905.

(GONZAGUE) Louis de Gonzague, décembre 1905.

(S 1) De la situation faite à l'histoire et à la sociologie dans les temps modernes, novembre 1906.

(S 2) De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne, décembre 1906.

(S 3) C.Q. VIII-11 ("Bar-Cochebas"), février 1907.

(S 4) De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accidents de la gloire temporelle, octobre 1907.

(AMIS) A nos amis, à nos abonnés, juin 1909.

(VERONIQUE) Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle, 1909.

(JEUNESSE) Notre jeunesse, juillet 1910.

(MYSTERE) Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc, 1910.

(HUGO) Victor-Marie comte Hugo, octobre 1910.

(LAUDET) Un nouveau théologien M. Fernand Laudet, septembre 1912.

(CLIO) Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne, 1912.

(ARGENT) L'argent, février 1913.

(ARGENT SUITE) L'argent Suite, avril 1913.

(BERGSON) Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne, avril 1914.

(NOTE CONJOINTE) Note conjointe sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne + Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne, 1914.

"A l'école de la réalité" ... Appliqué à Péguy, ce titre doublement scolaire risquerait de laisser croire à un nouveau portrait populiste du fils de la rempailleuse de chaises, du militant dreyfusiste, du pélerin de Chartres, du poète très chrétien, du chantre de la France dont la voix s'est éteinte aux premiers jours d'"une guerre juste". Mais les imageries édifiantes ont trop nui à la destinée posthume de Charles Péguy pour que nous les amplifiions encore en célébrant l'enfant pauvre, l'homme d'action, le journaliste, le père de famille, le poète et le soldat au détriment du penseur. Nous nous tiendrons donc à l'écart des complaisances biographiques, retenant la remarque qu'il faisait lui-même à M. Laudet en 1911 : " ... quand on se met à louer ma vie et ma probité et mon labeur, cela est triste à dire, je commence aussi à présent malheureusement à me méfier. C'est généralement que l'on veut, que l'on va commencer à éreinter méthodiquement mon oeuvre majeure, mon oeuvre première, mon oeuvre enfin, qui est naturellement mon oeuvre d'écrivain" (LAUDET B 1051).

C'est précisément l'oeuvre que nous considérerons en ne nous imposant d'autre limite que celle de nous en tenir aux écrits de prose. Limite qui n'en sera pas une, si elle nous permet de revaloriser le Péguy philosophe en l'arrachant au sentimentalisme patriotique et religieux où l'ont enfermé ceux qui n'ont lu de lui que des morceaux choisis de l'oeuvre poétique.

Aux anti-intellectualistes de tout poil qui font de "la réalité" la formule incantatoire de leur impuissance de pensée, il paraîtra paradoxal d'engager, sous la bannière de ladite réalité, un plaidoyer pour une philosophie. Ils admettront au moins que "les rudes avertissements de la réalité", comme dit Péguy, ne serviraient à rien s'ils ne fécondaient une pensée. Et dans les pages qui suivent, notre premier souci a été de mettre en lumière cette pertinence de l'événement et de l'expérience dans le développement de sa réflexion.

Mais le motif de notre travail se situait à un niveau plus formel, dans la recherche d'un paradigme de la pensée péguyste. Il fallait sortir du dualisme grossier socialisme/christianisme sur lequel s'étaient construits tant de péguysmes et ne pas se fier aux conjectures d'une coupure épistémologique ! Il ne suffisait pas non plus de convoquer la troisième instance, le "monde moderne", dont Péguy ne cesse de dénoncer l'infiltration tant dans le socialisme révolutionnaire que dans l'Eglise catholique : c'eût été en rester à une interprétation négative. Mais c'est en suivant pas à pas sa critique du monde moderne que nous avons perçu, sous le bruit de la polémique, une invocation obstinée à la réalité qui allait devenir "le point de départ et la religion mère : le respect absolu de la réalité" (SYSTEME 207).

Nous avons ainsi été conduit à relire, dans le climat de cette secrète dévotion, un auteur qui, ayant déserté toutes les écoles et suspecté tous les maîtres, s'était mis "à l'école de la réalité" pour ne plus lire qu'"au livre de la réalité" (MATIN 41). A le suivre dans son ardente exploration du réel, nous avons eu le sentiment d'atteindre au point de jaillissement de sa pensée. C'est en tous cas l'hypothèse que nous voudrions vérifier ici en montrant que le "réalisme" foncier de Péguy est le ressort de sa philosophie critique aussi bien que de son approfondissement chrétien, qu'il permet de dégager la logique interne de son itinéraire et de rendre compte des apparentes contradictions qui le traversent.

La tâche est moins ambitieuse qu'il n'y paraît, dans la mesure où elle ne peut que faire fond sur les travaux des plus éminents spécialistes et bénéficier du renouveau actuel des études péguystes. S'il nous fallait revendiquer quelque originalité, ce serait celle d'avoir pris pour critère ultime de compréhension cette <u>référence au réel</u> que les commentateurs ont le plus souvent traitée comme un thème parmi d'autres. Or précisément nous avons essayé de recentrer les apports de la critique la plus récente autour de cet axe fondamental, de relier les grandes questions qui occupent le rédacteur des <u>Cahiers de la Quinzaine</u> et tous les points de son parcours à cette source unique.

Dès lors il ne s'agissait plus tant d'étudier l'évolution d'une oeuvre que d'épouser le mouvement de sa "révolution", c'est-à-dire dans la langue de Péguy, de son "excavation", de son "approfondissement", de son "dépassement de profondeur" (A 1378). Il ne s'agissait plus tant de thématiser une matière abondante que d'o-

pérer "un changement de plan", un changement de regard pour que, "vu d'ailleurs, attaqué d'ailleurs, le réel recommence brusquement à couler à pleins bords" (A 412).

La seconde partie de ce travail essaie de donner un fondement conceptuel à ce que nous nommons avec précaution le "réalisme" de Péguy et d'articuler sur cette doctrine de "la saisie de la réalité" sa conception de l'histoire et de la science, de l'art et du langage, de la révolution et du génie. Il fallait rendre à Péguy l'hommage de la philosophie sans craindre l'excès de formalisme, puisque d'emblée il nous prémunissait contre tout enfermement en un système de vérités. Une philosophie de la réalité porte nécessairement la marque de son inachèvement, la blessure des événements, la trace des cheminements intérieurs. Elle est éveil à la pluralité des mondes et à la singularité des individus. Elle suspend ses constructions intellectuelles pour se porter aux limites du pensable, à la liaison du temporel et de l'éternel.

Ce sera l'objet de notre troisième partie d'évoquer cet ultime passage d'une religion de la réalité à la réalité du mystère chrétien, sans que soit interrompue l'exigence révolutionnaire d'un réalisme éthique. Passage et non rupture, recueillement et non retour, car Péguy ne s'est jamais départi de son esprit socialiste et de son âme dreyfusiste. S'il a pris ses distances par rapport aux états-majors politiques, c'est du monde moderne qu'il entend s'éloigner, c'est-à-dire de ce complot du savoir et du pouvoir progressistes, de la gauche politique et de la Sorbonne contre les enseignements de la réalité.

Nous commencerons donc, en une première partie, par suivre Péguy dans sa dénonciation des arrière-pensées et des trahisons du monde moderne. Si très tôt, il en vient à fonder ses propres Cahiers, c'est pour prêter sa voix à la protestation du réel contre l'asservissement à une vérité univoque, vérité de parti, vérité d'Etat. On sait en effet que le Congrès socialiste de décembre 1899 venait d'émettre une résolution selon laquelle "pour l'action, les journaux devront se conformer strictement aux décisions du congrès, interprétées par le Comité général" (A 93). C'est alors que l'ardent jeune homme dreyfusiste entre en dissidence pour devenir le plus radical contempteur de l'idéologie et le tragique visionnaire de la menace totalitaire.

PREMIERE PARTIE

L E S M O D E R N E S

O U

"L' E X P L O I T A T I O N D U M I R A C L E"

CHAPITRE I - LA CONTAMINATION POLITIQUE DU SOCIALISME REVOLUTIONNAIRE

I Guesde, Lafargue, Vaillant et la "luttedeclasse".

Au lendemain du Congrès socialiste de 1899, dans son premier Cahier, Péguy déclarera qu'on doit "distinguer désormais entre le socialisme et le Parti socialiste ainsi qu'on distingue entre les Eglises et le christianisme ou la chrétienté, ainsi qu'on distingue entre la République et les différents partis républicains" (A 97). Cette distinction, Péguy l'avait opérée bien auparavant. Et s'il prend la décision de lancer une nouvelle revue sur un coup de révolte contre une décision ponctuelle du Congrès, on oublie volontiers de dire qu'elle n'est qu'une irruption de la rébellion qu'il nourrissait depuis l'année précédente contre ce que Jean Bastaire appelle "l'obscurantisme rouge" (1). L'accusation d'anarchisme permettait à Lucien Herr de se débarrasser d'un esprit critique qui flairait trop facilement l'imposture et l'idéologie bourgeoise à l'intérieur même du Parti socialiste. Péguy d'ailleurs nous déprend de toute conception monolithique de ce Parti qui, en 1899, était très fragmenté et ne représentait que le groupement factice de plusieurs organisations dont la plupart s'étaient engendrées par schismes. Nommons d'abord le Parti socialiste révolutionnaire des Blanquistes, sous l'égide d'Edouard VAILLANT venu de l'anarchisme pour rejoindre le marxisme. Le marxisme, dans toute sa pureté ou plus exactement dans la vulgarité de son travestissement était alors représenté par le Parti Ouvrier conduit par Jules GUESDE et inspiré par Paul LAFARGUE, gendre de Karl Marx. De ce Parti Ouvrier s'était détaché, en 1882, au Congrès de Saint-Etienne, le groupe des "possibilistes" partisan d'un socialisme réformiste, partiel et progressif. Leur chef était Paul BROUSSE. En 1890, une nouvelle scission des possibilistes aboutit à la formation du Parti ouvrier socialiste révolutionnaire, les "Allemanistes" du nom de leur chef ALLEMANE qui entendait

revenir au pur marxisme. Plus tard ce groupe devait donner naissance à l'Alliance Communiste Révolutionnaire (2). A ces cinq partis, il faut bien entendu ajouter les socialistes indépendants largement inspirés par les théoriciens français du socialisme et qui s'exprimaient par la Petite République. Figuraient parmi eux d'éminentes personnalités telles que Millerand, Viviani et Jaurès auquel Péguy avait donné son assentiment.

En 1899, ce sont surtout Vaillant, Guesde et Lafargue qui jouèrent un rôle important sur la scène politique et déclenchèrent la fureur de Péguy, comme en témoignent ses articles dans la Revue Blanche rassemblés par André Boisserie.

A partir d'août 1898, au moment de la révélation du "faux Henry", s'était constitué un comité d'entente pour assurer la cohésion de la gauche face à ce nouveau rebondissement de l'Affaire Dreyfus. Mais l'année suivante la formation du cabinet Waldeck-Rousseau, allait provoquer la désagrégation de l'unité socialiste. Ce ministère bourgeois réunissait deux hommes aussi étrangers l'un à l'autre que le général Galliffet, fusilleur de triste mémoire puisqu'il avait organisé la répression de la Commune en 1871, et Alexandre Millerand, socialiste. Les indépendants de la Petite République et les possibilistes approuvèrent cette nécessaire collusion, car il s'agissait en l'occurrence, selon Péguy, de sauver "la République bourgeoise et en elle l'espérance de la République sociale" (NPS 46). Mais le 26 juin à l'Assemblée le groupe de Guesde et Vaillant manifesta violemment sa désapprobation en accueillant Gallifet aux cris de "Vive la Commune !", "Assassin !" etc ..., manifestation "un peu littéraire, un peu faite" dira Péguy (NPS 47).

Ils proposèrent ensuite au vote un ordre du jour de défiance signé par vingt-quatre députés "uniquement pour embêter Millerand". Mais leur insincérité les entraîna vers un "confusionnisme" inconséquent. En pratiquant l'abstention la plupart d'entre eux assurèrent le succès de l'ordre du jour de confiance. On comprend l'ironie de Péguy, et sa conclusion, car lui ne manquait pas de logique :

> "Donc le groupe socialiste de la Chambre s'est morcelé en plusieurs groupes nouveaux; nous aurons le groupe socialiste-révolutionnaire institué par M. Vaillant et, provisoirement, le groupe institué par les disciples de M. Guesde; et nous garderons les débris de l'ancien groupe socialiste qui continueront à s'appeler "le groupe socialiste" de la Chambre. Enfin, comme si ce n'était pas assez, les disciples de M. Guesde se sont eux-mêmes partagés au moment du vote, les uns votant pour le ministère, les autres s'abstenant" (NPS 47).

Un mois plus tard un second incident allait intervenir, interne au Parti socialiste celui-là, mais auquel Péguy fut plus sensible encore puisqu'il touchait à l'Affaire Dreyfus. Il s'agit de la parution d'un manifeste adressé "à la France ouvrière et socialiste" qui prit aussitôt le nom de manifeste Guesde-Vaillant.

> "Les socialistes qui ne sont pas dans le secret des royaumes le trouvèrent inopinément dans leur journal un matin, le matin du 14 juillet; ils ne lurent pas sans étonnement des phrases comme celles-ci :
>
> <u>Il s'agissait d'en finir avec une politique prétendue socialiste, faite de compromissions et de déviations, que depuis longtemps on s'efforçait de substituer à la politique de classe, et par suite révolutionnaire, du prolétariat militant et du parti socialiste"</u> (NPS 55).

On l'aura compris, les compromissions et déviations dont il est question désignent l'engagement dreyfusard d'une grande partie des socialistes, compromission militante qui venait d'engendrer la compromission

ministérielle de Millerand. Le manifeste accuse en définitive Jaurès de s'être détourné de la doctrine du Parti et des intérêts du prolétariat au profit des valeurs bourgeoises de justice et de vérité dans la défense d'un bourgeois nommé Dreyfus. Pour soustraire ce texte à toute interprétation complaisante, Péguy, dans la Revue Blanche du 15 août 1899, le rapproche d'un article de Paul Lafargue paru trois jours plus tôt dans le Socialiste où l'auteur entend régler ses comptes avec ces "dreyfusards bourgeois qui nous ont tant embêtés avec leur Justice imprescriptible" (NPS 53). Piqué au plus vif de son honneur socialiste et dreyfusard, Péguy poussa la riposte jusqu'à un point de non-retour. Car la dissension ne portait plus seulement sur un problème stratégique mais sur une compréhension de l'homme et du socialisme. Avant même d'entrer dans une discussion d'idées, Péguy s'en prend à la personnalité morale de Guesde et de ses complices. Car pour lui il ne saurait y avoir de hiatus entre l'idéal socialiste et l'existence morale immédiate. Il s'agit de vivre dès aujourd'hui dans les sentiments de la Cité harmonieuse. Les chefs socialistes voudraient au contraire hâter l'établissement de la cité future par des pratiques mesharmonieuses au mépris de la moralité et de la sincérité. Péguy accuse Vaillant et Lagardelle d'avoir manqué à la sincérité par tactique en présentant une motion à l'Assemblée "uniquement pour embêter Millerand", pour pouvoir dire que le premier acte gouvernemental de Millerand avait été de différer un amendement socialiste. Cette mesure de protection ouvrière réclamée par Vaillant ne pouvait à la vérité être votée immédiatement, elle réclamait une assez longue enquête. Par le mensonge, Vaillant réussissait à faire croire au mensonge de Millerand et à l'enfermer dans une situation équivoque (3). Une telle hypocrisie se nomme jésuitisme. "Le jésuitisme a été inventé à seule fin de donner aux fidèles une image fausse des infidèles" (NPS 73). Il se prête à toutes les faussetés,

à toutes les approximations. Il prend un ton autoritaire pour donner le change. Il se retrouve chez Paul Lafargue, lequel "répandait dans ses articles un flot de connaissances, plus ou moins cohérentes, plus ou moins bien digérées, dont la réunion dans un même article produisait parfois un effet assez cocasse : ce dont Péguy, à maintes reprises, à la Revue Blanche et dans ses premiers Cahiers de la Quinzaine, devait se moquer avec beaucoup d'esprit" (4).

> "Le jésuitisme, à force d'user du mensonge ou erreur volontaire, finit par donner de telles habitudes à ceux qui l'ont pratiqué longtemps que l'on ne sait pas toujours si leurs inexactitudes sont voulues ou ne le sont pas" (NPS 74).

Le jésuitisme est une illusion de vérité. Il donne donc l'illusion de l'autorité et c'est pourquoi il est si communicatif.
Dans L'affaire Dreyfus et la Crise du Parti Socialiste, Péguy nous donne l'exemple de son camarade Nivet devenu guesdiste. S'étant séparé du Groupe des Etudiants Collectivistes, il fonda, en usurpant sa dénomination, un second Groupe des Etudiants Collectivistes, adhérant celui-là au Parti Ouvrier de Guesde. Cette contrefaçon n'avait d'autre but que de jeter la confusion dans les esprits, sans le moindre scrupule. D'ailleurs, dit Péguy, "mon ancien camarade ne fut pas embarrassé pour si peu. Le bon guesdiste n'est jamais embarrassé, puisqu'il détient des formules qui contiennent toute la réalité" (NPS 70).

La face cachée de ce jésuitisme, c'est un autre sentiment éminemment bourgeois, la jalousie. Péguy en fait le ressort de ce fameux manifeste du 14 juillet 1899. "Tout le monde comprit qu'il était personnellement dirigé contre Jaurès" (NPS 56) que l'Affaire Dreyfus avait placé au premier rang.

> "L'histoire de Guesde est lamentablement commune : en vieillissant il est devenu jaloux; comme le prestige allait diminuant, Guesde, justement parce qu'il était un prophète et un pontife, et non pas simplement un homme, devint jaloux, ou, à ce que l'on dit, plus jaloux. Trop intelligent pour ne pas voir les tares de quelques-uns de ses flatteurs, trop peu compréhensif pour comprendre les formes nouvelles de l'action, il s'imagina que Jaurès était un chef d'école naissant. Inintelligence des mystiques. Et il devint jaloux de Jaurès. Vaillant aussi devint jaloux. De là le manifeste" (NPS 57).

L'hypothèse de Péguy devait se confirmer par la suite, quand Lafargue fit paraître dans le Petit Sou des attaques odieuses contre la Petite République en dépit des décisions du Congrès de 1899.

Mais le reproche principal qu'adresse Péguy à Guesde est celui de son autoritarisme dont les autres ne sont que la conséquence. Ce trait de caractère confirmé par son disciple et son biographe Alexandre Zévaès avait contribué à faire du Parti Ouvrier Français "un habile mélange de foi autoritaire et de compromissions libérales" (NPS 69). Ainsi au Congrès d'Epernay en août 1899 il avait suffit que le chef prenne la parole pour que se fit l'unanimité de tous ces congressistes qui, dans une bonne proportion, n'approuvaient pas le manifeste dirigé contre les socialistes dreyfusards.

> "Dans de telles circonstances on ne contestera point qu'une autorité assez forte pour faire ainsi ratifier plusieurs mensonges par tout un congrès à peu près sainement recruté ne soit une autorité absolue. De cette absolue autorité naissent les haines, les jalousies, dont nous avons précédemment parlé, le jésuitisme" (NPS 73).

Guesde se comporte en monarque absolu. Mais pour compenser toute perte d'autorité, pour vaincre toute résistance, il a besoin d'être jésuite.

Le jugement est sans appel. Mis bout à bout, les chefs d'accusation font état de tous les vices de la société bourgeoise : insincérité et mensonge, jésuitisme et hypocrisie, jalousie, autoritarisme. A force de les cultiver, Guesde ne sait plus ce qu'est le socialisme. A force de manier les faux prétextes, de prétendre à la neutralité "de jeter le désarroi dans les rangs socialistes au moment de l'assaut, en poignardant les socialistes les plus dévoués de ses imputations calomnieuses, Guesde a ingénieusement servi l'Etat-Major" (NPS 67). Si l'action révolutionnaire de Guesde, Lafargue et Vaillant s'appuie sur les sentiments bourgeois de la rivalité et de l'autorité, comment pourrait-elle contribuer à édifier la cité socialiste ? Bien au contraire, par leur comportement ils ont trahi le socialisme et fait le jeu du crime bourgeois.

> "Pour n'avoir pas défendu les droits de l'homme, les chefs, qui se croyaient socialistes, ont défendu les bourgeois qui violaient ces droits; pour n'avoir pas défendu les droits du citoyen bourgeois, ils ont défendu les bourgeois qui violaient ces droits; pour n'avoir pas voulu participer à la défense de la raison, de la justice, prétendues bourgeoises, ils ont pris leur part de la folie bourgeoise, de la tartufferie bourgeoise, du crime bourgeois" (NPS 65).

Pour Guesde et Lafargue, "les principes éternels (Liberté, Patrie, Droits de l'Homme, etc ...) sont des poisons intellectuels aussi énergiques et dangereux que Dieu, le paradis, l'enfer et les autres mystifications de la religion" (5). Il n'y a là que "phraséologie idéaliste et sentimentale", épiphénomène de la conscience collective qui réduisent l'Affaire Dreyfus à une querelle bourgeoise. A l'inverse Péguy identifie socialisme et dreyfusisme parce que la justice est la condition indispensable du socialisme, parce que la transformation du monde ne peut que passer par la transformation de l'homme intérieur. "Ainsi,

pour Péguy, être socialiste consiste à vivre dans notre société bourgeoise avec les sentiments qui seront ceux de tous les citoyens de la cité harmonieuse" (6). En cela il s'oppose à Guesde comme le prophète au doctrinaire, l'évangéliste au propagandiste selon l'expression d'Alain Archidec (7), comme le mystique au politique selon la distinction que Péguy introduira plus tard. Le premier devoir socialiste est le devoir moral "de réaliser, autant qu'on le peut, son idéal dans sa vie et dans son travail" (V 100). L'accès au socialisme se fait, non par la simple application mécanique de théories politiques, mais par une conversion personnelle. "Ce que Péguy rejette implicitement, c'est ce que nous nommerons la schizophrénie politique : la juxtaposition pathologique d'une praxis militante pseudo-révolutionnaire et d'une "vie personnelle" inchangée" (8). A ce niveau de conscience on mesure la distance qui sépare Péguy des chefs socialistes et à travers eux du marxisme. On le sait, Guesde et Lafargue pratiquaient le marxisme comme une science dont les hypothèses n'avaient plus à être vérifiées, y ajoutant toute l'intransigeance de leur autorité. Leur matérialisme grossier invalidait, nous l'avons vu, tout recours à la justice taxé d'emblée d'idéalisme. Seules les nécessités de la production conduisent la marche de l'humanité.

Qu'est-ce que Péguy pouvait connaître de Marx ? Pour André Robinet (9) il semble douteux que Péguy ait lu de près le Capital. Il se serait satisfait des articles parus sur le marxisme. Jean Bastaire y voit au contraire un argument en faveur du sérieux de sa culture socialiste (10). Tenons-nous en aux faits. C'est en 1895, aux cours de Charles Andler à l'Ecole Normale que Péguy se familiarise avec la pensée de Marx. Cette initiation a un goût presque sacrilège : "Parler de Marx dans cette vieille maison. On s'y précipitait, scientifiques et

littéraires pêle-mêle. Pensez donc" (POETE 225).

Cette même année, Andler, dans la Revue Blanche, commente le dernier volume du Capital paru quelques mois auparavant. Péguy a lu aussi les articles de Jaurès et de Renard dans la Petite République, il a pu prendre connaissance en 1898 des commentaires de Slepzoff dans la Revue socialiste, sans parler des autres publications de gauche qu'il lisait à cette époque. Il est fort probable aussi que Péguy ait été attentif à la controverse entre Jaurès et Lafargue, dont le discours de Jaurès prononcé en décembre 1894 sous le titre Matérialisme et idéalisme (11) nous restitue les données. A la thèse de Lafargue qui fait de Marx un matérialiste pur héritier des matérialistes français et des empiristes anglais, Jaurès oppose l'influence des idéalistes allemands qui ont nourri la pensée de Marx. Il cherche à établir un rapport dialectique entre le matérialisme économique et l'idéalisme historique et moral en faisant appel à l'idée de "préformation" des grandes notions d'humanité et de justice. Marx lui-même n'introduit-il pas la notion de progrès, d'idéal ? Il n'annonce pas seulement la société communiste comme le résultat d'un ordre économique, mais aussi comme la fin des classes et l'avènement du bonheur. Idéalisme et matérialisme ne peuvent s'opposer : "... l'histoire, en même temps qu'elle est un phénomène qui se déroule selon une loi mécanique, est une aspiration qui se réalise selon une loi idéale" (12).

C'est sur le fond de cette discussion que l'on peut comprendre l'enjeu de la critique péguyste du marxisme. Quelques années plus tard, Péguy refusera de se laisser enfermer dans ce dilemme entre matérialisme et idéalisme en ramenant le lecteur à une synthèse antérieure à toutes discussions d'écoles :

> "Rien n'est si faux que la thèse matérialiste, sinon la thèse idéaliste. L'idéalisme est préférable comme antithèse au matérialisme étroitement global et incompréhensif et inintelligent. Le matérialisme est préférable comme antithèse à un idéalisme efflanqué. La synthèse des deux est dans le réel antérieur aux deux thèses. Quand nous voulons en faire des synthèses nous-mêmes, elles sont en général beaucoup moins réussies que la synthèse réelle initiale préalable, parce qu'il y a quelqu'un qui a beaucoup plus d'esprit que M. Tout le Monde, qui lui-même a beaucoup plus d'esprit que M. de Voltaire : c'est le réel" (D 67)

Néanmoins André Robinet accuse Péguy d'avoir établi des cloisons étanches entre l'ordre économique et l'ordre "idéel", d'avoir soustrait à l'analyse économique le domaine des activités supérieures de l'homme pour ne lui concéder que la matière "vile" (13). Robinet s'appuie sur un texte de février 1903 (D 82) dont il oublie de signaler le contexte polémique et la tournure ironique : les discussions parlementaires consacrées au privilège des bouilleurs de cru. Ce que Péguy veut dire, c'est précisément que "les apparences politiques ont crevé sous la poussée d'intérêts économiques, des plus sales intérêts économiques sans doute ..." (D 82). N'est-ce pas là expliquer une activité noble, la politique, par la présence de facteurs économiques ? Nous montrerons plus loin l'importance des questions économiques dans l'oeuvre de Péguy. Distinguer les ordres ne revient pas pour autant à les séparer. Péguy le sait d'expérience, en qualité de gérant des <u>cahiers</u> : l'économique fait partie du réel, il conditionne sa structure et son mouvement. Mais le réel appelle aussi la distinction des ordres, l'ouverture qui permette le sursaut de la conscience. Faut-il renvoyer tout de suite à André Robinet cette petite phrase de Péguy, citée bien à-propos par Jean Bastaire : "La révolution sociale n'aurait aucun sens à moins que d'être la libération de la conscience par la meilleure entente économique" (14). L'affranchissement économique est la condition primordiale de l'affranchissement de l'esprit, mais il ne peut induire une

métaphysique ni se payer par une adhésion à un système philosophique. Le socialisme de Marx est lié au matérialisme historique. Celui de Jaurès, pour échapper au dualisme matérialisme-idéalisme, se rattache à une philosophie évolutionniste de l'Histoire, foncièrement optimiste puisqu'elle s'appuie sur un Sens immanent : " ... c'est la nature elle-même qui, s'ouvrant jusqu'aux abîmes sous le regard de l'esprit, laisse apparaître Dieu" (15). On peut déjà entrevoir ici une des raisons profonde de la rupture avec Jaurès. Car le socialisme de Péguy est libertaire : il ne se réclame d'aucun système métaphysique, matérialiste ou idéaliste. Il est a-religieux, agnostique radical puisqu'il ne fait qu'ouvrir à l'homme le champ de sa liberté. "Ce serait un abus de confiance, parce que l'on apporte un socialisme satisfaisant un profond désir intérieur de solidarité, (16) d'imposer en plus un nouveau catéchisme ..." (17). Très tôt on perçoit chez Péguy cette méfiance pour l'esprit religieux qui se dissimule derrière la neutralité des systèmes, des sciences, des comportements, pour les dogmes laïques et les métaphysiques inversées. A ses camarades indignés par la présence de Gallifet aux côtés de Millerand dans un ministère bourgeois, il déclare solennellement dans la Revue Blanche du 15 juillet 1899 :

> "Vous qui êtes irreligieux parce que vous savez tout le mal que les religions mal entendues ont fait à l'humanité, prenez garde que notre culte pour les morts de la semaine sanglante ne devienne encore une religion, qui ensuite serait mal entendue, et ferait du mal à l'humanité. N'aimons pas nos martyrs d'un culte surhumain, comme l'Eglise a cultivé les siens. Ils étaient des hommes qui vécurent, souffrirent et moururent comme des hommes. Aimons-les donc comme des hommes. N'ayons aussi aucun "bréviaire", aucun "symbole". Or ce serait justement trahir les hommes d'autrefois que de mettre leur oeuvre même en péril pour garder en nos coeurs, intact comme une relique catholique, un morceau d'ancienne haine" (NPS 52).

La révolution de la santé est incompatible avec le ressentiment qui est de la cité mesharmonieuse. Elle ne prépare pas une nouvelle Eglise, une nouvelle Religion, un nouveau Système. Le socialisme ne peut confisquer la raison à moins de la trahir et de trahir avec elle l'humanité en l'asservissant à un système. Ce serait "recommencer en laïque la prévarication de l'Eglise, qui vend aux pauvres le pain pour le billet de confession", ce serait exercer "un chantage économique, vice propre de la société bourgeoise, du régime bourgeois" (A 413). Ces avertissements s'adressent à Jaurès, en introduction à une série de ses articles que Péguy avait reproduite dans le Cahier du 5 décembre 1901. Dans ce petit traité intitulé de la raison, il répète comme une incantation : "La raison ne procède pas de l'autorité socialiste". Depuis longtemps déjà, il avait mis au rang des autoritaires Guesde, Lafargue et Vaillant, et réfuté toute solution autoritaire, affirmant dans la meilleure tradition libertaire que "le gouvernement des hommes en société" doit être remplacé par "l'administration sociale des choses" (A 3). La notion de dictature du prolétariat a toujours dépassé l'entendement de Péguy parce qu'elle trahit celle de collectivisme qu'impose précisément la socialisation de la matière. Il met en doute la fameuse impersonnalité de son exercice qui doit bien dissimuler l'autorité de quelque parti.

> " ... c'est trahir aussi la raison et c'est trahir aussi le peuple que de vouloir établir sur la raison, par la démagogie ou par la pédagogie, un gouvernement, un commandement, une autorité des ouvriers manuels" (A 415).

Il ne prend pas au sérieux la théorie d'une concentration progressive du grand capital qui conduirait à l'éviction des capitalistes et à l'avènement de la dictature du prolétariat. Dans son article Le Ravage et la Réparation il raille cette conception mécaniste du passage au socialisme. Pourquoi son avènement ne se ferait-il pas à partir de l'esprit

républicain ? Mais les chefs socialistes ont élaboré des systèmes et des méthodes au détriment de la profonde et patiente éducation du peuple. Ils ont confiné le socialisme dans les organisations, les partis, les discours. Dans cet article, Péguy fait appel à la mémoire de Boitier, le charron du Faubourg Bourgogne. Cet homme avait l'âme socialiste, mais pour son malheur il était petit patron et selon la dialectique marxiste il était appelé à disparaître. Péguy ajoute non sans amertume :

> "Je n'ignore pas que la concentration du capital aux mains de quelques individus soit le moyen le plus efficace de la prochaine révolution sociale. Non, je n'ignore pas cela, car je n'ignore pas tout à fait ce que nos bons auteurs ont mis dans nos bons livres. Je sais, comme on doit le savoir, que M. Casimir-Périer, MM. Perreire, M. Schneider sont parmi les plus puissants agents du socialisme en France. Mais je crois que si l'on avait bien voulu s'en donner la peine, ces petits patrons républicains auraient eux-mêmes socialisé leurs ateliers bien avant le jour où M. Schneider laissera socialiser le Creusot.
>
> On ne s'est pas donné la peine. Les chefs socialistes ont fait des discours, des brochures, des organisations, des dogmes, des partis, mais ils n'ont fait aucun livre, aucune éducation. L'Université non plus n'a, en ce sens, donné aucune éducation aux petites gens, aux braves gens des provinces. Tous ceux qui pouvaient leur enseigner la méthode, leur donner une philosophie, les ont laissés sans méthode et sans philosophie. les ébénistes ne sont pas forcés d'inventer la méthode. Cela n'est pas de leur métier. Mais si on la leur avait enseignée ils seraient devenus socialistes" (NPS 81).

Péguy répugne autant à la voie du déterminisme économique qu'aux méthodes autoritaires. Il ne peut se satisfaire d'"un matérialisme implacable et glaçant" qui fonde ses espoirs sur la concentration capitaliste et par voie de conséquence sur la paupérisation accrue. Il faut mépriser l'homme pour utiliser la souffrance du peuple comme l'atout principal de la révolution. De plus, "l'amélioration par la souffrance est une supposition chrétienne et je ne suis pas chrétien. J'ai connu autour

de moi beaucoup de souffrances qui n'étaient pas littéraires ou figurées : elles endommageaient leurs hommes ainsi que la morve endommage un cheval. Je suis, moi, pour l'amélioration par l'obstination de la santé" (D 68).

Cette politique de l'accélération du mal, cette tactique de corruption a pour ressort secret la lutte des classes, le sésame d'un marxisme grossier et intransigeant à la Guesde dont Péguy n'a su parler qu'en se gaussant :

> "des mots merveilleux : lutte de classes, conquêtes des pouvoirs publics, opportunément prononcés donneraient le moyen de faire la révolution du monde sans faire la profonde éversion des âmes" (NPS 69).

Toujours sur le même ton, il fait dire au provincial de son premier Cahier :

> "Si j'étais un partisan déchaîné de la glorieuse Luttedeclasse, il y aurait un moyen : je me dirais que, sauf quelques boursiers miséreux, tous ces enfants assis sur leurs bancs à leurs tables devant moi sont des bourgeois, fils et petits-fils de bourgeois, que je dois donc les abrutir et non pas les enseigner, pour précipiter la ruine et pour avancer la corruption intérieure de cette infâme société bourgeoise, qui, à ce que nous ont assuré les orateurs de réunions publiques, travaille de ses propres mains à sa propre destruction. Ce serait un sabotage d'un nouveau genre" (A 90-91).

La fin ne justifie pas les moyens, d'autant qu'il récuse la première et les seconds, la dictature du prolétariat et la lutte des classes. Les antagonismes sociaux sont indéniables, mais il serait indécent de brandir cette dernière comme un mot d'ordre, immoral d'en faire une utilisation stratégique. Pire, ce serait faire une concession à la bourgeoisie, car toute lutte est bourgeoise :

> " ... en tout temps et en tout lieu, il y a au moins pour qui sait un peu voir, deux hommes ou deux partis aux prises : c'est même pour cela que le monde où nous vivons est une société bourgeoise et n'est pas encore la cité socialiste, c'est parce qu'il y a partout concurrence, compétition, rivalité, antagonisme" (NPS 65).

Au concept de lutte des classes, Péguy préfère celui de synagonisme plus conforme à la réalité actuelle, car "tout cela est beaucoup moins simple dans la disposition de la réalité, j'entends de la réalité actuelle, la seule enfin que nous connaissions, que dans les programmes des partis, que dans les articles de journaux, qui ne sont plus guère aujourd'hui que des morceaux de programmes de partis ..." (S4A 1127). Il y a entre les ouvriers et les patrons, en-deçà de tout antagonisme, "des solidarités particulières", "une certaine consonance profonde", "une certaine parenté profonde industrielle" que Péguy nomme synagonisme (S4A 1127). En introduisant cette nouvelle structure il déplace les clivages sociaux. Au "débat de la bourgeoisie contre le prolétariat" il oppose le "débat de la parasiterie contre l'opérariat" (V 88).

Péguy se forge un nouveau vocabulaire comme pour bien se démarquer d'une analyse marxiste trop figée. L'opérariat recouvre ceux qu'ailleurs il appelle "les hommes de métier", "les rudes hommes" ouvriers et patrons. La parasiterie désigne le règne des bureaucrates. Ces deux catégories du bon peuple de France ne sont plus séparées par les barricades, mais par un petit appareil qu'on nomme le guichet. Dans un passage très connu de la quatrième situation, il fait se rejoindre du bon côté du guichet "tous ces hommes, tous ces partis qui se battent ou qui font semblant de se battre", tandis que de l'autre côté défile "la menue populace : électeurs, ou simplement inscrits, dans l'ordre politique, et, dans l'ordre économique, imposés, nommés contribuables, ouvriers en révolte ou ouvriers résignés, graine d'électeurs, graine de grévistes, et

toujours graine de sacrifiés" (S4A 1129-1130). La lutte des classes se fonde essentiellement sur l'ordre économique tandis que l'antinomie formulée par Péguy permet de rendre compte d'autres facteurs, tels que les catégories professionnelles, le fonctionnement démocratique, et surtout les complicités, les synagonismes entre les politiques de tous les partis, les intellectuels de tous bords comme il en existe entre patrons et ouvriers.

> "Tous ils appartiennent au même grand et seul parti de la bureaucratie. (...) Bureaucrate Jaurès, bureaucrate Clémenceau, - c'est pour cela que leurs duels oratoires sont purement fictifs, - et ne parviennent point à m'émouvoir et que c'est à peine si je les suis : je sens trop le battage, l'entente secrète, que ce sont les (deux) mêmes hommes au fond, qu'ils sont compagnons et compères, les hommes du même monde, du même système, qui est le système bureaucratique ..." (S4A 1129-1130).

En vertu de la loi des synagonismes, Péguy peut déclarer sans ménagement :

> "Il n'y a pas seulement des capitalistes d'argent : Guesde est un capitaliste d'hommes. La révolution politique bourgeoise a libéré les hommes, ou du moins elle a été censée les libérer; nous voulons affranchir les biens pour parfaire la libération des hommes; ceux de nous qui commencent par commander ou par asservir des révolutionnaires, - c'est tout un, - bien loin qu'ils avancent dans la révolution sociale, au contraire sont en retard en arrière de la révolution bourgeoise" (E 30).

D'un côté, il y a les hommes de système, les autoritaires que nous appellerions aujourd'hui les idéologues; de l'autre les libertaires, les hommes du réel qui, comme Péguy, osent espérer que la révolution se fera librement par intégration et non par destruction, par universalisation du sentiment socialiste autant que par extension du "pauvre peu d'ordre économique et social qui soit demeuré dans le désordre économique bourgeois" (D 26). L'utopie est plus proche du réel que le positivisme.

II Le jauressisme

Péguy est jauressiste contre Guesde et même contre Herr, pourrait-on dire, puisqu'au lendemain du Congrès de 1899 il n'assimile pas Jaurès au groupe Herr. Mais progressivement, dans l'année qui suivra, les motifs de vénération pour Jaurès vont se mêler à des réserves de plus en plus conséquentes. Nous allons assister à l'effritement d'une amitié qui coïncide avec ce que Péguy appellera plus tard "la décomposition du dreyfusisme en France". Car c'est autour du dreyfusisme que se nouent et se dénouent leurs relations.

La figure de Jaurès est au centre du tout premier Cahier de la Quinzaine, un Jaurès robuste et chaleureux, enveloppé d'"une loyale, naturelle et respectueuse popularité d'admiration, d'estime, de solidarité" (A 112), lors du "triomphe de la République". Mais dans le même Cahier, ce bel enthousiasme est obscurci par un premier nuage :

> "Tu sais quel respect, quelle amitié, quelle estime, j'ai pour la robustesse et la droiture de Jaurès; tu sais quel assentiment cordial et profond je donnais aux lumineuses démonstrations qu'il nous a produites au cours de l'affaire. Ce n'est donc pas sans étonnement et sans tristesse que je lis sous sa signature dans la Petite République du jeudi 16 novembre des phrases comme celle-ci : "Zévaès a eu raison de rappeler les principes essentiels de notre Parti (...)"... "Et Zévaès, si élevé que soit son point de vue ..." Je ne veux pas me donner le ridicule de poursuivre M. Zévaès; mais enfin nous l'avons connu, et quand on nous parle de son point de vue élevé, si élevé, nous sentons venir la vérité d'Etat. Or nous avons passé vingt mois et plus à distinguer et à faire distinguer la vérité d'Etat de la vérité" (PROVINCIAL A 92-93).

Ainsi commencent les trahisons : avec de la complaisance envers les hommes autoritaires, envers le peuple et envers soi-même. Péguy formule ce reproche dans une Réponse brève à Jaurès qui venait de donner en avril 1900 une conférence sur L'Art et le Socialisme. Sa "socialiste

éloquence" ne le convainc pas, même si Jaurès semble s'être convaincu de ses talents oratoires. "J'ai peur, dit Péguy, que Jaurès ne se soit laissé aller à faire du Jaurès" (A 242). Passant encore sur cette vanité de tribun, ce que retient Péguy,

> "c'est que le discours est malheureusement fait pour l'assistance, et que l'aspect du discours est conforme à l'aspect de la salle. Involontairement le discours s'ordonne sur l'ordonnance du théâtre, et comme ces représentations mondaines sont le commencement de nos séances académiques, le discours devient un commencement de discours académique" (A 242).

La complaisance nuit à la vérité et à la liberté parce qu'elle conduit à asservir la vérité à l'Etat et l'art au socialisme. Pour Péguy la seule question porte sur les conditions d'un art véritablement libre, tandis que Jaurès en prêchant un art socialiste "paraît traiter la question de savoir comment la cité socialiste maintiendra aux artistes les avantages que leur a conférés la société bourgeoise" (A 253).

Cette discussion philosophique n'entame pas l'admiration de Péguy. Il la réaffirme même quelques mois plus tard dans la Demi-réponse à Cyprien Lantier où il parle d'un "Jaurès, un peu fatigué d'avoir tant donné de son âme et de son corps à l'action révolutionnaire depuis plus de dix ans, particulièrement épuisé des deux formidables efforts des grèves de Carmaux et de l'affaire Dreyfus ..." (A 288). Et à la fin de cette année 1900, il rappelle qu'il a mis ses dernières finances à éditer L'Action Socialiste de Jaurès qui ne se vendit pas.

C'est le 2 mars 1901 qu'il s'écrie Casse-cou. La complaisance de Jaurès s'est tournée vers Vaillant. C'en est trop ! "Il faut défendre le vrai, le bien et le beau contre la main-mise du Parti : d'un mot, c'est la philosophie qui ne saurait être une philosophie 'socialiste'" (18).

A - "Moniste en métaphysique ..."

Péguy reproduit intégralement un article de Jaurès paru dans la Petite République du 8 janvier 1901, intitulé La philosophie de Vaillant. Jaurès y use de tous les effets académiques pour justifier la "philosophie politique et sociale du citoyen Vaillant" (A 306), il fait appel aux plus grands noms de la philosophie allemande, Fichte, Hegel, Feuerbach pour appuyer sa "belle conception moniste" (A 307). Son socialisme se rattache à son monisme, répondant "au besoin de la pensée qui aspire à unifier le monde, et au besoin de la vie qui ne veut se plier à aucune force extérieure" (A 306). L'unité de la réalité implique son mouvement par degrés continus. Cet évolutionnisme affirmé par Vaillant fonde sa pensée et son action révolutionnaires.

"Philosophie profonde et subtile" (A 307), comme chacun peut en juger et qui inspire au citoyen Jaurès trois lignes d'action évolutive pour l'instauration d'un ordre socialiste :

1° organisation d'une Encyclopédie socialiste et communication d'une philosophie générale "à la fois révolutionnaire et révolutionniste" (A 308);

2° organisation du prolétariat en un parti politique unifié;

3° "Enfin, il faut qu'à cette action évolutive et de transition, il faut qu'à cette société de transition corresponde un organe législatif et gouvernemental approprié" (A 309).

Ainsi sont posés par Jaurès lui-même les grands thèmes du désaccord, les trois thèses que Péguy retournera en chefs d'accusation : l'instauration d'une métaphysique d'Etat, le "crétinisme parlementaire"

selon l'expression de Lagardelle et surtout l'unité du Parti socialiste. Pendant l'Affaire, l'unité s'était réalisée autour d'une même action pour la vérité et la justice. L'unité était servante de la vérité. Mais depuis le Congrès de 1899 l'unité est devenue une fin politique capable d'intégrer les anciens adversaires du dreyfusisme, un concept immoral sous lequel Péguy refuse de se ranger. Il ne croit pas aux vertus curatives du "beau soleil de l'unité socialiste" (A 310). Et c'est pourquoi, dans son article, Jaurès le prend personnellement à parti :

> "Je ne crois pas, malgré les trésors de talent et de sincérité passionnée que Péguy dépense à sa thèse dans les Cahiers de la Quinzaine, qu'il nous suffise, en une sorte d'anarchisme moraliste, de susciter, de conscience individuelle à conscience individuelle, la fierté du juste et du vrai. Il faut forger encore, à l'usage du prolétariat, l'outil de gouvernement et de législation. Il se peut très bien, d'ailleurs, que le premier outil sorti de la forge soit élémentaire et maladroit, souvent réfractaire à notre vouloir. En connaissez-vous, maintenant un meilleur ?" (A 310).

Mais Péguy ne renverra pas l'asoenseur. Cette sincérité que Jaurès porte à son crédit, il ne la lui reconnait pas. Au contraire, dit-il, "nous ne savons plus, dans l'insincérité de cette politesse, où commence et où finit la vérité. Je défie le lecteur le plus attentif de distinguer dans l'article que je vous ai reproduit où commence et où finit ce qui est mis pour faire plaisir à Vaillant et ce qui est mis parce que c'est la vérité, ou du moins parce que vous croyez que c'est la vérité" (A 311). Le mensonge est déjà annoncé en titre : la philosophie de Vaillant. Comment un agrégé de philosophie en arrive-t-il à croire et à nous faire croire que Vaillant est un philosophe ? Par quel mépris ose-t-il présenter aux socialistes et au peuple tout entier cet "inépuisable bafouilleur tiède" ?

Vaillant est un autoritaire et un conspirateur qui joue un jeu inquiétant dans le Parti socialiste. En se plaçant sous le couvert de son "autorité camarade" (A 310), Jaurès ne fait que participer à "l'appétit furieux de puissance autoritaire (qui) a douloureusement rendu malade le socialisme français" (A 312).

Mais Péguy veut s'en tenir à une critique philosophique. Vaillant se dit matérialiste athée et Jaurès voit en ces deux mots "la traduction la plus populaire, et dans la langue de la philosophie française, la plus exacte, de sa pensée" (A 306). Annonçant ainsi une méthode d'analyse que nous retrouverons dans les grands textes de 1904-1909, Péguy va procéder à son tour à une traduction métaphysique et religieuse de ce prétendu matérialisme athée. Car au sens philosophique réclamé par Vaillant et Jaurès, qu'on le veuille ou non, le matérialisme est un des systèmes de la métaphysique qui tend à tout réduire à la matière. Cette réduction peut s'obtenir de deux façons : soit par "un coup d'état métaphysique" qui consiste à nier arbitrairement "les immatériels de l'univers, c'est-à-dire la plupart de la réalité" (A 314); soit par "un coup de jésuitisme métaphysique", "en insinuant frauduleusement, sans les nommer et sans en avouer l'origine, les qualités des immatériels dans l'idée confuse que nous pouvons avoir de la matière". De même, l'athéisme est une théologie parce qu'il suppose un Dieu à nier. Et en identifiant ce matérialisme athée de Vaillant au monisme en général, Jaurès y ajoute encore "une opération de métaphysique théologique arbitraire" (A 315). "Sous les espèces du monisme métaphysique", c'est la Providence qui est réintroduite, laïcisée certes mais revêtue de la même force et du même mystère que la divinité (19). Providence vaine et encombrante si elle se définit comme la variété du Tout, comme "l'immense et mouvante unité" habitée par "une libre et croissante harmonie

des énergies et des êtres", selon la phrase de Jaurès :

> "Si vous laissez vraiment à la multiplicité toute sa variété libre, il n'y a aucun avantage à garder quelque part, sous le nom d'unité, je ne sais quelle survivance d'un Dieu que nous avons renoncé" (A 320).

On le voit, Péguy se range du côté de la raison, de l'agnosticisme radical, tandis que le couple Vaillant-Jaurès baigne encore dans l'illusion métaphysique, dans la mystique de l'unité. L'athéisme déclaré fait souvent bon ménage avec la superstition. Et pour pousser à bout le paradoxe, Péguy signale que c'est l'excès d'unité qui caractérise l'Eglise et que "c'est encore un besoin mystique de monisme religieux" (A 319) qui est à l'origine du dogme chrétien.

Par Vaillant interposé, c'est Jaurès qui est visé et Péguy considère son article comme un "symptôme inquiétant", l'expression d'une arrière-pensée qui commande toute son action. Péremptoire, il déclare :

> "Vous êtes moniste en métaphysique, parce que vous êtes et comme vous êtes unitaire en politique" (A 317).

Que Jaurès soit moniste en métaphysique, cela a été établi par André Robinet qui, de plus, en lecteur critique de Péguy, a montré que cette question de l'unité de l'être était au coeur des dissensions entre les deux hommes (20). Sa philosophie est d'inspiration leibnizienne. L'être est un. L'un est être. L'être est un et universel. Les monades qui constituent le dénominateur commun de la matière et de l'esprit, bien qu'indivisibles et inaltérables, sont ouvertes sur l'universel. Dieu est la monade suprême, l'unité absolue. Et si le monde apparaît comme travaillé par un besoin d'unité, c'est que "l'unité de Dieu y est dispersée en des centres innombrables de force et de conscience qui se

combattent et s'excluent" (21). Ainsi on peut dire que "l'homme est, dès la première heure, un animal métaphysicien, puisque l'essence même de la métaphysique, c'est la recherche de l'unité totale dans laquelle seraient compris tous les phénomènes et enveloppées toutes les lois" (22).

Que Jaurès soit unitaire en politique, cela aussi nous l'avons déjà dit et nous le montrerons encore à propos de l'orientation parlementaire de sa politique. "Toute grande révolution, dit-il, suppose une exaltation de la vie, et cette exaltation n'est possible que par la conscience d'une vaste unité, par l'ardente communication des forces et des enthousiasmes" (23).

"Vous êtes moniste en métaphysique parce que vous êtes et comme vous êtes unitaire en politique". C'est l'articulation des deux affirmations qui pose problème. Selon André Robinet, le "parce que" est de trop : "La métaphysique de Jaurès exprime son expérience philosophique de l'unité de l'être. Sa politique de l'unité socialiste n'a été engagée qu'une fois la méditation du métaphysicien accomplie. L'engagement politique de Carmaux fit suite aux travaux de Thèses. La métaphysique de Jaurès inspire, féconde, englobe, dépasse sa prise de position politique" (24).

Le "parce que" est en effet abusif car on ne peut établir des liens nécessaires de cause à effet entre la pensée et l'action. La théorie et la pratique entretiennent des rapports plus complexes, d'ordre dialectique. Et c'est pourquoi les explications d'André Robinet, justes d'un point de vue chronologique, ne peuvent systématiquement être étendues au point de vue logique. Le jeu politique a des

motivations qui sont loin d'être toujours des convictions métaphysiques, de même que le discours philosophique n'est souvent que la justification d'une conception préétablie.

Unitaire et moniste, Jaurès l'est encore dans sa vision de l'Histoire, illustrée par cette façon qu'il a de rattacher les philosophes et les savants les uns aux autres comme des wagons de chemin de fer, de vouloir accumuler les résultats du mouvement de la pensée humaine pour l'établissement d'une Encyclopédie socialiste. Prétention de "capitaliste avare qui entasse et superpose, monceau à monceau, strates sur strates, les trésors accumulés d'un savoir mort" (A 326), conception scolaire étrangère à la réalité.

Pour Péguy, l'unité est une naïveté, une illusion de fraternité démentie par toute l'Histoire. Elle constitue un danger devant lequel chancelle la droiture philosophique et politique, un asservissement moderne aux ressentiments domestiques et aux haines intérieures (A 319-320). Il renvoie dos à dos le monisme et le dualisme pour introduire la considération de la liberté car "la vieille autorité s'exerce en dualisme et en monisme" (A 319) tandis que "l'homme libre, qu'il soit l'un des deux dans la dualité ou l'un des plusieurs dans la pluralité, n'exerce pas la tyrannie et ne la supporte pas. Le véritable anarchiste a encore un dégoût plus profond pour exercer l'autorité que pour la subir" (A 318).

<u>Casse-cou</u> expose "les prémisses anarchistes de la philosophie de Péguy", fruits d'une expérience du réel qui nous présente "non seulement des dualités, mais des multiplicités, des pluralités" (A 317) :

> "J'ai connu des paysages variés. Je n'ai pas éprouvé que la plaine fût la montagne ou que le plateau devint identique à la vallée. Je n'ai même pas éprouvé le besoin que la vallée de l'Yvette fût identique à la vallée de la Bièvre. (...)
> Je n'éprouve aucun besoin d'unifier le monde. Plus je vais, plus je découvre que les hommes libres et que les événements libres sont variés. Ce sont les esclaves et les servitudes et les asservissements qui ne sont pas variés, ou qui sont le moins variés" (A 321-322).

Liberté et variété sont synonymes et l'on comprend son extrême sensibilité à la diversité, aux différences, aux ruptures, aux variations de mouvement. Ce principe de variété est aussi affirmé par Jaurès, Péguy ne le conteste pas. Mais pour Jaurès la loi de la différenciation, l'existence des multiplicités est un accident de l'Histoire. A l'origine était l'Un et toute conscience est habitée par le désir du retour à l'Un, "termes idéal des choses". Pour Péguy au contraire, l'éclatement de l'Un dans la variété est le sens même de la vie et de la liberté. Au retour à l'unité, il substitue "la croissance en variété" que lui inspire le développement de l'homme, de l'enfance à l'âge adulte :

> "Quand les hommes se libèrent, quand les esclaves se révoltent, quand les malades guérissent, bien loin qu'ils avancent dans je ne sais quelle unité, ils avancent en variations croissantes. (...) A mesure que la révolution sociale affranchira l'humanité des servitudes économiques, les hommes éclateront en variétés inattendues" (A 322).

La métaphysique de l'unité de l'être ne sera pas la philosophie du socialisme parce que "la philosophie n'est pas socialiste. Elle est philosophique" (A 324). Parce qu'un socialisme libertaire et harmonieux ne peut être lié par une métaphysique. Il n'est justifié que par la liberté philosophique dont voici les deux fondements :

1° "qu'un seul peut avoir contre tous raison, et même qu'il peut y avoir des temps où aucun n'ait raison" (A 325).

2° "qu'au moins une fois on ait tout remis en cause" (A 327).

A l'optimisme jauressien fondé sur la convergence de l'un et de l'être, s'oppose la vision plus tragique de Péguy qui ne trouvera sa cohérence que dans la perspective chrétienne. Elle est pour l'instant une métaphysique de la disparité qui demeure ouverte à la question de l'être et de l'histoire, laquelle "n'est pas résolue d'avance, et ne se résout ni par un commandement, ni par un enthousiasme, ni par un coup d'autorité, ni par un coup de la grâce" (A 317).

Dans les mois qui suivirent la publication de Casse-cou, Jaurès fut victime d'une campagne de diffamation. Un article paru dans L'Ecole laïque puis dans Le Temps l'accuse d'avoir trahi la laïcité parce que sa fille venait de faire sa Première Communion. Dans une addition au Cahier du 17 octobre 1901 (III-2) à la suite de son article Vraiment vrai (25) portant précisément sur la question des enseignements, au nom de son ancienne amitié, Péguy vole au secours de Jaurès. Ce "guet-apens vulgaire" lui permet de faire le point sur ses relations avec Jaurès :

> "Je prie qu'on veuille noter que je suis un des plus grands ennemis-loyaux-de Jaurès. Même je suis son plus grand ennemi, s'il est vrai qu'il n'y a pas de socialiste en France qui ait comme lui l'amour de l'unité mystique, et s'il est vrai qu'il n'y a pas de véritable anarchiste qui ait plus que moi la passion de la liberté. (...) Je suis l'adversaire le plus résolu de son ministérialisme et d'un certain parlementarisme qu'ils ont. Mais il ne s'agit pas de cela.
> (...)
> ... L'homme qui s'est littéralement épuisé le corps et la force dans la grande grève de Carmaux, l'homme qui s'est épuisé dans l'affaire Dreyfus mérite qu'on le combatte loyalement" (A 405).

Péguy observera donc une trêve pendant laquelle les deux hommes se rencontreront pour la mise au point de la publication dans les Cahiers d'une série d'articles de Jaurès intitulée Etudes Socialistes. Ce Cahier paraîtra le 5 décembre 1901, introduit par un essai de Péguy : de la raison.

Paul Thibaud considère ce texte comme "une préface hautaine et quasi menaçante" (26) et Jean Bastaire laisse entendre que ce "bréviaire de la lutte antitotalitaire" (27) n'introduit pas par hasard les études de Jaurès. De son côté, André Robinet déclare : "Je ne partage absolument pas l'opinion répandue dans la chapelle péguyste suivant laquelle De la raison serait un écrit dirigé contre Jaurès" (28). Et nous sommes de son avis. Hors de son contexte, il est certain que cet article se retourne contre Jaurès : nous l'étudierons plus loin. Mais si l'on tient compte de la situation polémique que nous avons dite, si l'on fait confiance à la loyauté de Péguy qui ne saurait publier Jaurès dans le seul but de l'incendier, si l'on perçoit une certaine complicité qui perce ici ou là dans ces pages, il apparaît que Péguy a écrit de la raison pour faire "front commun avec Jaurès contre les autoritaires du Parti et contre les dénonciateurs qui de l'extérieur viennent de se manifester lors de l'Affaire Madeleine" (29). Qu'on en relise simplement l'introduction :

> "Avant qu'on étudie à leur tour ces études, avant qu'on y soit même introduit par l'auteur, il est indispensable que l'on soit averti que l'auteur n'y fait appel qu'à la raison (30). Cela est indispensable en un temps où la raison a presque autant que jamais des ennemis, qui sont dangereux, où elle a plus que jamais des faux amis, qui sont plus dangereux" (A 407).

Dans son commentaire des élections de 1902, Péguy prouvera encore qu'il sait être un ennemi loyal. Il reconnaîtra que "la campagne

électorale de Jaurès à Carmaux fut honorable" (A 1311) et que "l'instinct de Jaurès est de beaucoup supérieur à ses raisonnements" (A 1316). C'est au lendemain de ces élections, avec la rentrée parlementaire, que la rupture se consommera.

B - "Unitaire en politique ..."

Le ton change en effet en 1903, dès le début de la nouvelle législature au moment où Jaurès est élu vice-président de la nouvelle Chambre et se trouve ainsi associé au Bloc des Gauches sous le fameux ministère Combes. Péguy le regarde avec amertume et ironie s'engager dans les arcanes du parlementarisme. Seule une naïveté un peu grossière peut excuser son ivresse politique.

> "C'est le grand honneur de Jaurès, le seul honneur qui lui reste aujourd'hui qu'il nous a quittés pour entrer et pour s'enfoncer tous les jours plus avant dans la politique parlementaire, c'est le grand et le seul honneur de Jaurès qu'il n'y réussit pas" (A 585).

Un texte souvent oublié, vient se placer en exergue aux commentaires de Péguy sur les débats parlementaires d'avril 1903. Il s'agit de La chanson du bon roi Dagobert qui au fil des strophes se met à ressembler curieusement à Jaurès. Un Jaurès déformé par la satire de cette "chansonnée" mais qui ne fait pas un doute sur son identité.

Parce qu'il "voulait prêcher dans le désert", "le bon roi Dagobert / bafouillait à tort et à travers" et "à tout venant disait mon cher". C'est ainsi qu'il devint parlementaire, puis autoritaire. A force de compromissions, ce "rétameur de lois" allait pouvoir "rouler jusqu'au quai d'Orsay" (C 358-360)(31). Mais à en croire Péguy, cette farce est insignifiante en comparaison du jeu politique dont

les grandes scènes parlementaires ressemblent "aux scènes faites ou à la scène à faire du théâtre idiot" (A 589). Jaurès, lui aussi, est monté sur les planches. Et ce fut un "coup de génie, politique et parlementaire" (A 590), mais aussi un coup de poignard au coeur du dreyfusisme : il s'agit de cette fameuse amnistie, ou plus exactement de cette double amnistie qui va devenir un des thèmes constants des Cahiers, le fer de lance du combat anti-jauressien.

Ce n'est évidemment pas la grâce présidentielle accordée à Dreyfus qui est en cause ici, mais l'amnistie accordée aux anti-dreyfusards à l'intérieur même du Parti socialiste, mais l'"amnistie légale et parlementaire que, les politiciens, Jaurès tout le premier, nous ont imposée, mais cette universelle amnistie mentale et morale que les dreyfusistes et que les antidreyfusistes se sont trouvés d'accord pour s'accorder mutuellement" (A 600). Amnistie est synonyme d'amnésie. Il fallait dans un premier temps étouffer l'Affaire, en finir avec l'agitation et vaincre les causes de division dans le camp socialiste. L'amnistie était pour Jaurès le moyen de détourner le dreyfusisme à des fins politiques au profit de l'unité socialiste, pour se concilier le groupe Guesde.

Dans un second temps, il fallait ressusciter l'Affaire Dreyfus pour redorer le blason du socialisme, il fallait détourner l'amnistie elle-même au profit du Combisme. Il s'érige donc auteur et dispensateur de l'amnistie, ce qui lui permet par exemple de faire exécuter publiquement M. Cavaignac "par des hommes qui ne valent pas mieux que lui" et donc d'amnistier "quiconque peut servir, contribuer à la politique radicale de Jaurès" (A 591). Il fait jouer cette amnistie (selon sa volonté, comme "l'absolution aux mains des mauvais prêtres catholi-

ques") au nom même d'un dreyfusisme dont il s'est fait le propriétaire, qu'à travers sa campagne pour l'unité socialiste il a brandi comme un label de garantie et dont il fait bénéficier le parti radical-socialiste qui d'ailleurs n'en demandait pas tant. Car comme le note Péguy, Jaurès fut battu et il n'y eut à la Chambre que 75 voix pour sa politique et la réouverture de l'affaire Dreyfus. Il "avait voulu, sincèrement, donner aux parlementaires politiciens radicaux et radicaux-socialistes une impression de constance et de loyauté; il ne réussit qu'à susciter leur méfiance politique et parlementaire" (A 621). Du même mouvement il avait trahi ses amis dreyfusistes, en les traitant comme un groupe parlementaire dont il s'était fait le chef et auquel il s'était identifié et en concevant "le plan de tout refaire le dreyfusisme sans eux" (A 627). "Dreyfusiste de la toute première heure", Péguy qui s'était investi entièrement dans le combat dreyfusard, qui avait identifié son socialisme au dreyfusisme, ne peut admettre une telle confiscation. Jaurès, lui aussi dreyfusiste de la première heure, en amnistiant les radicaux et les anticléricaux du Bloc des Gauches, en introduisant "des dreyfusistes de la douzième heure" (A 601), "s'accordait à lui-même cette amnistie mentale et morale d'oublier les bonnes habitudes qu'il avait commencé de recevoir ..." (A 639), pour céder aux tentations politiques.

> "En ce sens l'amnistie n'est pas seulement un acte politique en elle-même, elle est la réintégration de la politique, elle est le recommencement, la <u>reprise</u> de la politique" (A 639).

Jaurès a relancé l'Affaire pour la livrer au jeu des partis et des groupes. C'est par un acte de corruption qu'il "introduit la politique parlementaire de groupe" dans cette affaire qui avait été la condamnation de la politique. Il y a là, entre les deux hommes une oppo-

sition radicale et irréductible qui sera formulée et systématisée dans Notre jeunesse, entre mystique et politique. Jaurès cherche à donner une forme politique à l'inspiration dreyfusiste, tandis que pour Péguy l'affaire Dreyfus finit là où commence la politique. Il y a entre les deux incompatibilité totale et le passage de la première à la seconde ne peut se faire qu'au prix d'une dégradation, d'un pourrissement, d'une décomposition.

> "Recommencer l'affaire Dreyfus par les moyens parlementaires politiques, reprendre le dreyfusisme par la politique, ainsi réciproquement que reprendre la politique par le dreyfusisme, c'était une gageure, et pour tout logicien, pour tout philosophe, une impossibilité. On ne résout pas de telles contradictions intérieures, de telles impossibilités logiques. (...) ... il est évident qu'en logique, en psychologie, en morale, en toute philosophie le dreyfusisme et la politique sont et demeurent inconciliables" (A 640).

Ainsi Jaurès trahissait la révolution morale en donnant "à son recommencement de l'affaire la forme politique de groupe parlementaire" (A 618). Alors que Péguy continuait à croire aux seuls moyens de la morale et ne s'attribuait dans le socialisme qu'un rôle de gérant et d'administrateur, il était devenu un homme de gouvernement.

> "Non seulement Jaurès est devenu un homme de gouvernement parlementaire, non seulement il est devenu un homme de gouvernement de parti parlementaire, mais il est devenu très spécialement un homme de gouvernement de groupe parlementaire" (A 617).

Cette phrase est un jugement sévère dont on ne mesure la portée qu'après la lecture de l'analyse pénétrante qu'il fait du système parlementaire dans Reprise politique parlementaire. L'assemblée se divise en partis et en sous-partis, en groupes et en sous-groupes et ce "gouvernement des groupes fait une aggravation dans l'exercice de l'auto-

rité de commandement parlementaire" (A 614). En effet le pouvoir s'impose plus fortement, plus pernicieusement dans la mesure même où il est caché. Et il ne se cache qu'en se morcelant, en se diluant, il s'étend en multipliant ses instances. Plus les groupes sont nombreux, plus il y a de maîtres. Et plus les groupes sont restreints, plus la proximité du maître se fait sentir. A l'intérieur des groupes, les affrontements sont annihilés et il s'établit de fausses complicités. Si l'on compare avec la discipline militaire, on peut dire que "la subordination ne pèse nulle part aussi lourd, n'est nulle part aussi sensible que dans les petites unités ... Aucune autorité n'est aussi dangereuse que l'autorité du caporal, du sergent, de l'adjudant" (A 616).

Péguy considère ce gouvernement des groupes comme une dégénérescence du parlementarisme parce qu'il s'y manifeste, pour continuer la comparaison, "un militarisme intérieur, de moeurs, d'habitudes, de vice et de besoin" (A 617) :

> "S'il y a des groupes, c'est pour que les groupés puissent assouvir la plus vile de toutes les passions humaines, la plus vicieuse et la plus universellement sévissante, la passion du commandement, du commandement que l'on exerce et du commandement que l'on subit" (A 616).

Le parlementarisme est la voie nouvelle de l'autoritarisme. En favorisant cette politique, Jaurès dévoile son vice profond, sa volonté d'exercer une autorité de commandement, et en particulier sur le dreyfusisme. Comme le rappelle Péguy, c'est "la pente naturelle" des méridionaux, des politiques parlementaires et des orateurs. Chez Jaurès, il y a osmose permanente entre le tempérament méridional, le pouvoir politique et l'éloquence qui est l'instrument de son autorité.

Un orateur règne comme un roi sur son peuple, comme un comédien sur son public, comme un prédicateur sur ses fidèles :

> "L'exercice d'un génie oratoire est l'exercice d'un gouvernement redoutable. C'est le gouvernement à la fois consenti, aimé, recherché comme une jouissance, mais non connu, mal conscient, des tumultueuses passions de la foule. C'est le gouvernement dont on ne se méfie pas, le gouvernement à qui les simples et tant d'innocents se donnent" (A 606).

Si dans une assemblée Jaurès est un roi, aux vêpres modernes que sont les meetings où l'Internationale a remplacé le Magnificat, il est un prédicateur de l'espèce la plus achevée dont "l'autorité de commandement n'est pas tant limitée par la présence universelle de son Dieu qu'elle n'est renforcée, authentiquée de cette présence même et de la délégation qu'il en reçoit" (A 612). Le premier thème de sa prédication, la première application de sa politique parlementaire fut une campagne pour l'Unité socialiste. Il en parla comme d'une chose faite : "il n'y avait plus qu'à y mettre quelques sacrements" (A 641).

Roi, comédien, prédicateur : ces figures de comparaison l'indiquent, Jaurès est plus un orateur populaire, un orateur de meetings qu'un homme de discours parlementaires. A la tribune de l'Assemblée, il ne fait que transporter "sa lourde éloquence des meetings" (A 613). Jaurès est un tribun non pas au sens romain du terme qui désignait le magistrat chargé de défendre les droits et les intérêts du peuple, mais au sens que lui ont donné dans les temps modernes la politique et la démocratie, celui d'orateur populaire. En plus de ses qualités propres d'orateur, le tribun s'impose dans l'imagination populaire par sa forte carrure, sa barbe fleurie, et sa voix tonitruante. "Dans la pensée du peuple, un grand tribun est un grand orateur qui parle

tellement fort et tellement puissamment, tellement de confiance et tellement d'enthousiasme qu'on n'a pas besoin de savoir ce qu'il dit et que lui-même il n'a presque pas besoin de le savoir" (A 645). C'est ainsi que sous l'emphase et l'enthousiasme s'introduisent l'inauthenticité, le mensonge. L'éloquence réussit à vicier le rapport des mots au sens, de l'orateur au public. Ce double écart produit ce que Péguy appelle "le mécanisme de l'entraînement".

1° "L'écart du langage politique parlementaire au sens français" permet de tricher avec la réalité, de faire triompher la conviction sur les faits. On pourrait établir un lexique du langage politique de Jaurès et l'on verrait que le sens des mots n'est déterminé que par la surenchère de confiance qu'ils peuvent produire. Quand il dit <u>nécessairement</u>, <u>évidemment</u>, <u>à coup sûr</u>, cela signifie <u>vraisemblablement</u>, <u>sans doute</u>, <u>peut-être</u>.

> "Ainsi la force du mot remplace la force de la chose; de l'idée du fait, de l'hypothèse même; et plus la chose manque de réalité, plus il faut que le mot, pour compenser, ait de violence artificielle" (A 642).

2° L'écart entre "le langage tenu par l'éminent orateur, bourgeois de vie, et le langage entendu par le pauvre et par le misérable auditeur".

A la manière du prêtre qui célèbre avec indifférence le mystère de la messe, l'orateur prononce machinalement les grands mots de révolution, de dévouement, de solidarité.

> "Tous ces mots qui pour l'orateur ne sont, comme le dit excellemment la grammaire, que les membres de la phrase et les parties du discours, ces mêmes mots, entendus autrement, sont pour des hommes simples un

> principe de faim et de soif, de sacrifice et de passion, de maladie et de mort; le discours fini, le tribun reprend le chemin de la gare, embarcadère; l'ouvrier reprend le chemin de la misère, la tête bourrée d'imaginations, ardente de rêve, pleine de feu, la gorge sèche" (V 96).

Cette distance entre l'orateur et son public, entre l'intellectuel et le peuple, entre les entraîneurs et les entraînés est inéluctable. Mais ce que Péguy reproche à Jaurès, c'est de jouer de cette distance pour exercer son autorité, c'est de dissimuler cette distance sous l'unanimité des applaudissements et l'exaltation des discours, c'est de faire croire à un rapprochement entre le pauvre et le riche, c'est de manquer de respect pour la réalité de la pauvreté :

> "Ce que je veux dire ici quand je parle de l'entraînement et que je me sers du mot entraîneur, c'est que sommairement, généralement, il y a un immense et perpétuel entraînement d'un personnel, de tout un personnel ouvrier pauvre et misérable par tout un personnel bourgeois ..." (V 97).

L'entraînement est finalement un mode de faux rapports avec les êtres et il "réside au coeur du discours; il en donne le ton; il en fait le sens, il en est le génie, au sens profond où l'on dit le génie d'un langage" (V 97). C'est ce qui donne à Jaurès un mode de pensée et d'action "oratoire". "Le rapport lointain et dogmatique que l'orateur entretient avec son public, la philosophie et la politique de Jaurès l'entretiennent avec le réel" (32). Péguy le fait remarquer à plusieurs reprises :

> - "Il a peu à peu traité tous les sujets comme des sujets oratoires, comme des matières à gouvernement oratoire ..." (A 607).
>
> - "Il est notable qu'à mesure que l'éloquence de Jaurès devenait de l'éloquence de la chaire, sa philosophie redevenait théologique et son autorité archiépiscopale" (A 612).

- "Et comme il est naturellement éloquent, dans son coeur il se plaignait fort éloquemment" (A 860).

L'année qui suivit la publication de Reprise politique parlementaire, la critique du jauressisme fut ranimée par deux "affaires" qui donnèrent leurs titres à deux articles des Cahiers de la Quinzaine : Un essai de monopole (VI-4 du 8 novembre 1904) et La délation aux Droits de l'Homme (VI-9 du 29 janvier 1905).

Le premier constitue une utopie à rebours pleine d'ironie à partir d'un cahier de Raoul ALLIER qui relate "l'histoire d'un monopole de l'enseignement tenu par l'Etat" à Madagascar (A 762). Péguy considère ce cahier comme une prophétie et le donne à lire à ses abonnés "comme un cahier qui par transcription nous renseigne sur ce qui nous attend" (A 762). Il est vrai qu'au cours de l'année 1904 l'idée d'un monopole de l'enseignement en France avait fait un bout de chemin. L'histoire relatée par Allier arrive à point nommé et constitue le plus parlant des symboles tant elle est singulière et grotesque. Il s'agit d'un officier entièrement dévoué à la cause de la laïcité qui fait évacuer une école protestante et une école catholique de Madagascar pour conduire tous ses élèves en rang par deux à l'école publique. Alors l'imagination de Péguy se débride : Jaurès est redevenu professeur de philosophie. Un officier de "défense républicaine" est payé pour lui assurer un auditoire. D'autorité il vide les classes de M. Rauh et de M. Seignobos et conduit leurs élèves dans l'amphithéâtre de Jaurès. "Le grand tribun les accueille de ce bon sourire jovial que nous lui connaissons" et après les avoir félicités pour leur bel exemple de liberté, fait sa leçon d'ouverture sur l'éminente dignité des pauvres délateurs dans l'Etat.

> "et après chacune des leçons il y aura les travaux pratiques; tous les élèves seront tenus d'y prendre part; chacun des élèves, à son tour, viendra dénoncer au maître les propos de ses voisins, de ses amis, de ses camarades; cent élèves peuvent donner, au maximum, neuf mille neuf cents délations" (A 759).

On peut aussi imaginer Jaurès devenu ministre de l'instruction ou Président de la République ou ministre de l'intérieur. Cela revient au même puisqu'"en ce temps de béatitude on aura depuis longtemps annexé tous les ministères au ministère de l'intérieur" (A 758). En ce temps-là "tout citoyen qui ne sera point jaurésiste professionnel ne pourra point devenir instituteur" (A 757). En ce temps-là on découvrira que le "jaurésisme gouvernemental" est "exactement le contraire du socialisme" (A 766).

Les prédictions de Péguy ne sont pas dénuées de fondements puisqu'à la même période éclate l'affaire des fiches. Le cabinet du général André, ministre de la Guerre, se servait de renseignements sur les opinions politiques et religieuses des officiers, fournis par la franc-maçonnerie, pour favoriser l'avancement des républicains. Et il se trouve que d'anciens dreyfusistes sont impliqués dans ce scandale. Plus grave encore : la Ligue des Droits de l'Homme y a apporté son concours et fait l'apologie de cette délation. Qu'importe que cette affaire ait été révélée par des politiciens nationalistes réactionnaires ! Elle n'en est pas moins "une phase nouvelle de cette immortelle affaire Dreyfus" (A 780), c'est-à-dire une affaire de morale et de justice qu'il faudra conduire "par les seuls moyens de la morale" contre l'avis de tous les politiciens. Et c'est pourquoi, par instinct dreyfusard, Péguy mettra son point d'honneur à publier un dossier concernant cette affaire. Dix mois plus tôt, il en avait fait le serment :

> "Je n'inclinerai pas ma méthode révolutionnaire devant les compromissions, devant les déviations de la politique parlementaire; dreyfusiste, je n'inclinerai pas la justice devant la raison d'Etat; je n'inclinerai pas devant la raison d'Etat les droits imprescriptibles de la conscience personnelle" (E 236).

C - Traître par optimisme.

L'optimisme, c'est un des corollaires du monisme, une des facettes du jauressisme mise en lumière par ce mot qu'on rapporte à Péguy : "Rien ne fait de mal", et qui déclenche le réquisitoire de la suite de notre patrie :

> "Rien ne fait de mal : couplet sinistre, cynisme inouï, lugubre litanie, tranquillité fourbe, atroce refrain, accompagnement de raillerie amère et fourbe chanté, joué par l'optimiste en chef, par le grand pontife de l'optimisme officiel, atroce refrain qui vient s'intercaler en réponse aux atroces couplets de détresse hurlés par tant de peuples victimes" (MATIN 26).

Dans l'inquiétant contexte de 1905, Péguy entend le propos de Jaurès comme une injure "à ces misérables populations extrême-orientales, à ces misérables populations orientales, à ces trois cent mille Arméniens massacrés, à tout un immense empire dévoré des plus atroces ravages, à tous ces misérables Russes ..." (MATIN 27). Il faut l'inconscience de l'orateur pour oser ainsi compter le mal comme quantité négligeable. Rien ne fait de mal : c'est inséparablement "la parole d'un égoïsme monstrueux" et celle d'"une ignorance prodigieuse de la réalité" (MATIN 29).

Il est bien entendu que Jaurès ne fut jamais un cynique sans coeur et qu'il n'a pas été épargné par la douleur. Le procès que lui intente Péguy ne porte pas sur ses (in-)capacités d'émotion et de compassion, mais sur son système philosophique oratoire. Ce qu'il lui reproche,

c'est de ne pas prendre au sérieux le problème du mal, de ne pas considérer la misère comme la pièce maîtresse d'un réel qu'on ne peut ni trafiquer ni esquiver, puisque par définition il est subi. Pour Jaurès, "il n'y a de la souffrance que parce que le parfait, pour mériter sa perfection, déploie le monde dans l'effort et dans la contradiction. La douleur n'est pas un fait brut, mais une suite de la perfection divine, l'envers de la joie, l'ombre au tableau, un mal relatif" (33). Puisque tout l'univers est tendu vers l'harmonie parfaite selon un processus dialectique, puisque la souffrance est toujours surmontée par la joie, le problème du mal peut se résoudre dans l'esthétisme d'"une immense et divine mélancolie (qui) enveloppe le monde comme un air bleu, imperceptiblement flétri, triste et doux" (34). Cet optimisme mélancolique est intolérable pour qui a médité sur la précarité du destin de l'homme. Consentir à une telle philosophie reviendrait à éluder les avertissements du réel, à dissimuler l'instant tragique derrière les mirages de l'avenir. Le mal doit au contraire nous tenir en éveil, car "tout peut faire du mal, si l'on n'y apporte point une extrême attention" (MATIN 30).

Quand Péguy élève le ton, c'est au nom d'"une éternelle inquiétude" (MATIN 35), contre le providentialisme laïque de Jaurès. Se comprennent alors les pages vibrantes qu'il écrit en 1905 et que d'aucuns, pour en annexer l'auteur, ont attribué à un accès subit de patriotisme, à une conversion nationaliste. Les événements de cette année-là ont ébranlé Péguy. Débarquant à Tanger, Guillaume II dans un discours sur la question marocaine, s'était permis de proférer de violentes menaces contre la France. Ce coup de théâtre avait provoqué la démission, en Juin 1905, du ministre des Affaires étrangères français Delcassé. Un jour de ce mois, Péguy écrit à une amie, non sans humour : "Ne m'attendez pas

aujourd'hui; j'ai rendez-vous avec ma femme pour aller au Bon Marché acheter ce qu'il faut que l'on emporte un jour de mobilisation". Tous les écrits qui suivront lui seront dictés par cette menace permanente, dans un climat de tension et d'anxiété :

> "Ce n'est point en Pologne que nous aurons à défendre les libertés polonaises, et toutes les libertés de tout le monde, mais tout simplement et tout tranquillement, si je puis dire sur les bords de la Meuse" (SUPPLIANTS A 921).

Devant cette effrayante perspective, Péguy en appelle à toutes les forces spirituelles. Conséquencasde la barbarie moderne que pourrait bien incarner le peuple allemand, la guerre et la domination ne pourront être évitées que par les peuples de culture et de liberté.

> "Cette humanité libre, plus ou moins libérée, cette petite fraction, la seule qui soit tant soit peu libérée, ce petit fragment qui flotte et peut très bien plonger, est, tel qu'il est, tout chancelant qu'il soit, le seul espoir de tout le monde" (MATIN 24).

Face aux secousses quasi apocalyptiques du siècle naissant, Jaurès, par optimisme professionnel, par lâcheté, par égoïsme, s'est contenté de dire : "Rien ne fait de mal". Péguy lui, sur le ton de l'avertissement prophétique, s'est écrié :

> "Nous jouons en ce moment je ne dirais pas seulement une partie formidable, mais je dirais une partie infinie, parce qu'elle est d'un enjeu infini" (MATIN 30).

Elle engage le salut temporel de l'humanité. Il est trop tard pour croire au "jeu bienveillant d'une fatalité accomodée" (MATIN 35). C'est l'heure de la mobilisation. Péguy recense ses troupes. Et d'abord par fidélité à sa jeunesse, par une "connaissance originaire et mater-

nelle", encore scandalisé par "ce que fut notre mère la France au lendemain de la défaite" (MATIN 88-89), il redit l'honneur d'être français et la mission de la FRANCE, le seul peuple comparable aux anciens peuples élus. Pour rappeler avec plus de force la vocation de la France, il formule dans ce demi-clair matin ce que Bernard Guyon appelle "une prophétie rétrospective" :

> "La France vaincue, tout le monde retombait dans la barbarie et dans la servitude (...) Victorieuse, la France eût conféré la seule existence, la seule qui soit valable, une existence de liberté, de sécurité à tous les peuples du monde qui ne l'avaient pas encore et nous n'eussions point assisté impuissants à tant de crimes ..." (MATIN 56-58).

C'est pourquoi la France n'a pas à choisir entre la guerre et la paix. Ce dualisme a été inventé par l'hypocrisie pacifiste.

> "On maudit la guerre ouvertement, formellement, officiellement pour se donner du mérite et de la vertu, pour acquérir de la renommée pacifiste, conduisant à de la gloire humanitaire" (PATRIE A 835).

Le choix véritable se place d'ailleurs entre la justice et l'injustice, non entre l'amour et la haine. Entre la liberté et la servitude, entre l'honneur et la barbarie. Face aux Allemands qui sont les représentants de la race de domination, les Français se doivent d'être les "représentants éminents et peut-être les seuls de la race chevaleresque" (NOTE CONJOINTE B 1425), et s'ils ont une guerre à mener, ce sera une guerre chevaleresque.

Péguy sait d'expérience que "les réalités militaires ont une importance du premier ordre, une importance fondamentale, comme soubassement des autres réalités, du plus grand nombre des réalités matériel-

les, des réalités économiques, des réalités de puissance, et d'un très grand nombre des réalités de l'esprit, des réalités intellectuelles et mentales; morales même. J'oserai dire : religieuses" (B 38-39). Ce que ne veut pas admettre Jaurès pour qui la guerre n'est qu'une conséquence du capitalisme ou, à tout le moins, la négation de son idéal socialiste. Dans ce débat, intervient un tiers nommé Hervé qu'on ne peut passer sous silence, puisqu'aussi bien Notre patrie fut écrit en riposte à Leur patrie, série d'articles antipatriotiques où Gustave Hervé incite les ouvriers à la grève générale en cas de guerre avec l'Allemagne et ceci au nom de l'Internationale Ouvrière. Jaurès qui vient de réunifier le parti socialiste au sein de la SFIO, et qui considère les excès nationalistes responsables des guerres, tolère au sein de son parti ce courant extrémiste pour engager avec lui un dialogue fécond. Ce goût du compromis a empêché Jaurès de reconnaître à son camarade unifié "le seul nom qui lui convînt exactement dans toute la langue française", celui de traître (MATIN 262). A l'heure où il faudrait prendre parti et agir, le traître et le citoyen se concertent pour "cumuler tous les avantages de démagogie que le traître peut retirer de la trahison avec tous les avantages de démocratie que le citoyen peut retirer du civisme" (MATIN 264). A l'heure où l'impérialisme allemand fourbit ses armes, les socialistes organisent des meetings pour la lutte révolutionnaire en Russie. A la menace militaire, ils ne sont capables d'opposer que du parlementarisme. La preuve est faite que le socialisme officiel s'est engoncé dans ses débats idéologiques, qu'il est désormais inapte à faire face à la réalité. Au nom d'un mythique internationalisme et du dogme de la lutte des classes, il est en train de devenir complice d'une opération militaire dont il risque d'être la victime de choix.

La compromission de Jaurès va encore s'accentuer dans les années suivantes jusqu'au congrès socialiste de Nancy où il "innocente" Hervé et au congrès international de Stuttgart d'août 1907 où il pontifie en tant que rassembleur des forces socialistes contre la guerre. Sans y adhérer formellement, il laisse à l'hervéisme toute latitude, alors même que les socialistes allemands entendent continuer à soutenir une politique de défense nationale. De toutes façons pour Péguy, la paix et la liberté ne s'obtiendront pas par la rencontre d'un hervéisme français et d'un hervéisme allemand. Cette hypothèse se fonde sur un équilibre imaginaire, comme s'il y avait parfaite égalité entre les forces et les ambitions des deux pays antagonistes. Au contraire, voici comment Péguy envisage la solidarité socialiste :

> " ... si par impossible un gouvernement césarien de réaction militaire français préparait, aussi ouvertement, exécutait une invasion militaire des provinces rhénanes pour écraser les libertés nationales, politiques et sociales des Allemands, nous espérons que les socialistes allemands se lèveraient comme un seul homme contre ceux de nos Français qui se feraient les complices de ce crime. Et ces français ne seraient pas nous. Car contre ce crime nous serions les premiers à donner non seulement le précepte, mais l'exemple non seulement de la désertion, mais de l'insurrection et de la révolte. Et cette insurrection-ci ne serait autre que la traditionnelle insurrection révolutionnaire française" (SUPPLIANTS A 922-923).

Ce que, par-dessus tout, Péguy ne pourra pardonner à Jaurès, c'est sa capitulation devant Hervé, sa complaisance à la démagogie hervéiste. Il ne manquera pas d'indulgence pour ce dernier "qui fait du jauressisme par impuissance mentale" (MATIN 264), que Sorel prenait pour un âne et qui "vient de rentrer en prison pour la troisième ou quatrième fois" (B 605). Mais Jaurès en cette affaire s'est révélé comme l'"un des plus gros représentants du monde moderne" (POETE 33), "le détenteur le plus avéré de ce vice essentiel du monde moderne, l'inconstance mentale, et

cette infidélité aux situations" (MATIN 270). Et à partir de ce moment, les attaques de Péguy seront de plus en plus personnelles, de plus en plus violentes, dépassant les bornes de l'élémentaire correction. Comme un écorché vif qui trop longtemps a ravalé ses défaites et essuyé des affronts, il s'acharne contre celui qui a trahi non seulement le dreyfusisme et le socialisme mais encore la France. Et trahir la France, c'était porter un second coup mortel au dreyfusisme qui avait consisté à "démontrer que Dreyfus n'était pas un traître" sur la base d'une conviction patriotique : "La trahison militaire est un crime" (JEUNESSE B 607-608). Hervé a soutenu l'affirmation inverse sans que Jaurès le contredise : "Il faut être un traître militaire" (B 608). Par capitulation, par complaisance, par éloquence Jaurès est devenu un traître, doublement traître puisqu'il est "très capable de trahir tout le monde, et les traîtres mêmes" (B 614). Ce que Péguy met en cause, ce n'est pas un quelconque antipatriotisme formel et déclaré, mais ce sont "les louches conversations, les intrigues, les compromissions, les négociations . ce sont les troubles ententes, les avances, les platitudes" qui ont desservi la France et conforté l'autorité politique de Jaurès. L'heure n'est plus aux débats d'idées, aux affrontements courtois. Péguy ne veut plus pour interlocuteur celui qui a dégradé toutes les mystiques, dreyfusiste, socialiste, républicaine, patriotique en une politique non seulement odieuse, mais encore dangereuse pour le destin des libertés. N'y tenant plus, il se laisse aller à une farce irrévérencieuse qui occupe quatre pages de Notre Jeunesse où il fait avouer à Jaurès sa jalousie, son plaisir à se soumettre au mépris de ses ennemis ("Il faut bien songer que ce Hervé est l'homme du monde qui m'a administré le plus de coups de pied dans le derrière"), son goût pour le déshonneur et l'avanie, pour finalement lui faire dire :

> "Quand je me mets dans une idée, elle devient véreuse. Je l'ai fait au dreyfusisme; je l'avais fait et je l'ai fait au socialisme; je l'ai fait et le fais à l'hervéisme; je l'ai fait et je le fais au syndicalisme. C'est encore le radicalisme que j'ai trahi le moins. Il n'y a que le combisme que je n'ai jamais pas trahi du tout" (B 614).

Non seulement, par ce "système de la paix à tout prix", Jaurès participe au complot des "ennemis de l'intérieur" (ARGENT SUITE B 1241), mais de surcroît c'est l'internationalisme qu'il trahit en attribuant à la Social-Démocratie allemande d'illusoires sentiments pacifiques, contre l'avis autorisé de Charles Andler qui "avait constaté publiquement ce que tout le monde sait : que sur les quatre millions de voix socialistes allemandes il y en a trois millions qui ne sont pas sérieuses, qui ne refuseront rien ni au militarisme, ni à l'impérialisme, ni par suite au capitalisme" (ARGENT SUITE B 1262). Il est tragique qu'un tel aveuglement fasse autorité auprès des syndicalistes qui prêchent la paix "dans deux journaux, dont l'un se nomme la GUERRE Sociale, et l'autre la BATAILLE Syndicaliste" (B 1252). Mais l'idéologie pacifiste ne redoute pas les contradictions puisqu'elle va jusqu'à se placer sous l'égide de la Déclaration des Droits de l'Homme. N'est-il pas étrange que M. de Pressensé, président de la Ligue des Droits de l'Homme, réussisse à s'émouvoir "pour tous les peuples opprimés, excepté pour un seul, qui est comme par hasard un peuple français" (B 1238) ? C'est au peuple d'Alsace-Lorraine que fait allusion Péguy. Oui, n'est-il pas contradictoire que ce soit les défenseurs des Droits de l'Homme, les défenseurs d'"un système où le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes (est) un absolu" (B 1237) qui tentent de faire oublier la question d'Alsace-Lorraine et la lâcheté qui a permis que deux provinces fussent ainsi vendues à l'ennemi ? Leur "pacifisme intégral", parce qu'il est sans honneur, ne veut pas savoir que "la Déclaration des Droits de l'Homme

a justement été faite, elle a été justement introduite dans le monde pour expliquer que le droit passait avant tout, et par conséquent notamment avant la paix. (...) La République une et indivisible, voilà ce qui est sorti de la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen" (B 1251).

Soutenu par cette coalition de la honte, Jaurès se retrouve à la tête du pangermanisme, "un total asservissement à la politique allemande, au capitalisme allemand, à l'impérialisme allemand, au militarisme allemand, au colonialisme allemand" (B 1261). Cette politique-là, en temps de guerre, est incompatible avec une indispensable politique de Convention Nationale. Et, "il ne faut pas se dissimuler que la politique de la Convention Nationale c'est Jaurès dans une charette et un roulement de tambour pour couvrir cette grande voix" (B 1240). Cette petite phrase, au paroxysme de la polémique, valut à Péguy bien des ennuis posthumes. Mais il serait insensé de lui attribuer quelque valeur prémonitoire ou, pire encore, d'y lire une incitation au crime, confirmées l'une et l'autre par l'assassinat de Jaurès. Il n'est pas question non plus d'excuser les fureurs passionnelles et indécentes qu'a nourries Péguy à l'endroit de Jaurès. N'ont-elles pas été d'ailleurs la conséquence logique de ce "vice" que dénonçait chez lui Jaurès lui-même :

> "Vous, Péguy, vous avez un vice. Vous vous représentez, vous avez la manie d'imaginer la vie de tout le monde autrement que les titulaires eux-mêmes n'en disposent. Et d'en disposer à leur place, pour eux" (A 858).

Une chose est sûre : l'Histoire devait donner raison - mais au prix de sa vie - à Péguy contre Jaurès qui jusqu'au bout allait s'obstiner dans la voie illusoire et désastreuse du pacifisme (35). On peut certes avoir tort d'avoir raison et les jugements de l'Histoire n'excusent pas tout.

C'est pourquoi il est important de conclure que pour Péguy l'enjeu de ce conflit n'est pas d'ordre strictement politique et militaire, sa conduite ne lui est pas dictée par une germanophobie primaire. La menace allemande, ce n'est pas seulement l'avancée des troupes du Kaiser, c'est le risque de l'extension prodigieuse du monde moderne, c'est déjà l'envahissement des méthodes scientifiques et du socialisme dialectique, c'est le danger imminent d'un Etat centralisé et de la barbarie. "Péguy combat, non pas un pays, mais une superstition, qui n'est qu'un cas particulier du romantisme" (36). Nous reviendrons plus loin à cette notion de romantisme qui dans le lexique de Péguy désigne ce vice intellectuel qui procède à l'emprisonnement du réel dans des systèmes rigides de représentation et d'action. En dénonçant la domination allemande, Péguy pointait d'un seul regard les deux totalitarismes, les deux frères ennemis que trente ans plus tard on nommerait nazisme et stalinisme. En 1905 déjà, il donnait ce conseil :

> "Lisons au livre de la réalité, un des rares livres en France qui ne soient point allemands" (MATIN 41).

III "Le socialisme n'est (plus) rien dans le monde"

En 1901, dans Pour moi, Péguy exprimait déjà sa crainte de la contamination politique :

> "Je demande que le socialisme révolutionnaire ne soit pas contaminé par son armée politique ainsi que la nation française fut contaminée par son armée militaire" (A 1292).

Il ne s'agissait pas pour lui de récuser l'action politique comme on récuserait le métier des armes, mais d'éviter que les procédés et les

mentalités des politiciens professionnels n'envahissent le socialisme. De même que l'armée nationale avait été contaminée par les passions de la guerre, de même le risque était grand que l'armée politique - et pas seulement l'Etat-Major - fût contaminée par les passions de la politique. L'année précédente, De la grippe dénonçait l'imposture d'une certaine politique socialiste qui altère la vérité "pour ne pas vexer tous ceux qui sont malades et qui nous contaminent" (A 131). Et ce fameux "docteur moraliste révolutionnaire" dressait un catalogue de ces maladies sociales, ou plutôt la liste des malades qui compromettent la Révolution, si tant est "qu'il n'y a pas de maladies, qu'il n'y a que des malades" (A 133).

Ces pages ont été écrites en février 1900, et c'est maintenant, après que nous ayons suivi à travers le regard de Péguy, la contamination du socialisme, la décomposition du dreyfusisme, c'est maintenant qu'il nous faut relire ce diagnostic premier, pour juger de sa validité.

1° Il y a d'abord la race des ambitieux.

Péguy pense à Guesde dont nous avons déjà parlé et au guesdisme qui "devient de plus en plus un syndicat d'ambitieux" (A 131). Dans le Courrier de Russie, il y ajoutera aussi la horde de normaliens et d'agrégés qui constitue le personnel de Jaurès, "ces jeunes arrivistes, à peine dignes, indignes même du nom même d'ambitieux, qui ne demandent à leurs titres universitaires que le privilège d'entrer les premiers dans la politique, les mains basses. (...) Ils sont d'ailleurs d'immenses quantités dans le parti socialiste que l'on nous a fait, qui n'ont jamais vu dans leurs situations socialistes que des marchepieds pour atteindre à des situations bourgeoises, beaucoup plus sérieuses ..." (A 863-864).

2° Les autoritaires.

Guesde à nouveau et Jaurès qui exerçait si bien son autorité de commandement oratoire. Mais la volonté de dominer n'est pas seulement la maladie des chefs, elle atteint la société tout entière, elle atteint tous les niveaux de l'organisation socialiste sous la forme d'un "entraînement" démagogique :

> "les entraîneurs devenus bourgeois ne sont pas moins dangereux pour le peuple que les entraîneurs bourgeois nés bourgeois; peut-être sont-ils, à beaucoup d'égards, plus dangereux, parce que le peuple, toujours niais, se méfie moins, et parce qu'ils sont mieux outillés pour la démagogie; c'est contre tous ces entraînements que nous devons nous révolter; ce sont en définitive des entraînements militaires ..." (V 95).

Pour convaincre et s'imposer, les autoritaires usent de la force, de la suggestion, de leur pouvoir oratoire, de l'envoûtement des mots. Ils exploitent la misère, la vie, le combat de leurs camarades ou de leurs concitoyens pour les séduire et les entraîner.

3° Les unitaires.

Ce sont "ceux qui veulent réunir, par la force même, ceux qui ont raison à ceux qui ont tort, au lieu d'agir simplement et petitement avec ceux qui ont raison" (A 132). Jaurès nous en a donné le plus bel exemple : il est inutile d'y revenir. On peut dire que l'unitarisme est la maladie chronique du socialisme, maladie honteuse et immorale parce qu'elle est celle qui justifie les pires compromissions. Maladie dangereuse aussi parce qu'elle porte les germes de la tentation totalitaire et de la tyrannie de l'Etat. Les méthodes de centralisation, l'encouragement à la délation, les essais de monopole de l'enseignement en sont les premiers symptômes. On vise dans tous ces cas "à supprimer la variété du monde et à la remplacer, dans l'ordre de l'enseignement, par l'unité

d'un Etat" (V 158). En 1904, dans un inédit restitué par Jacques Viard, Péguy considère même l'unitarisme comme la maladie congénitale de l'Occident,

> "cette grande maladie de l'unité, maladie mentale, morale, et sentimentale, maladie la plus grave de toutes, qui fit le gonflement et la crevaison du monde romain, qui fit la perpétuelle déception du peuple d'Israël, qui fit l'éternelle déception du monde chrétien, qui menace aujourd'hui de faire l'orgueil et brusquement la crevaison de tout le monde moderne, éternelle maladie dont seul un certain génie grec sut à peu près se garder" (V 158).

4° Les parlementaristes.

Les moeurs parlementaires irritent Péguy au plus haut point. "Les honnêtes lecteurs, les honnêtes électeurs, dit-il, ne peuvent imaginer à quel point de perversion, de corruption, de renversement, les combinaisons, les insinuations, les évaluations, les diplomaties parlementaires travaillent dans une séance aussi capitale" (A 587). Et l'on peut lire dans ce sens le commentaire qu'il fait dans le Cahier IV - 18 de mai 1903, du compte-rendu sténographique des séances du 6 et 7 avril 1903. Ce compte-rendu, comme tous les compte-rendus de séances ne livrent que la surface des choses. Le gouvernement parlementaire se passe ailleurs, loin des yeux du public, dans les haines et les flatteries de couloir, dans le travail occulte des commissions et des sous-commissions, et il met tout son art à falsifier le réel, à fausser l'image qu'il donne de lui-même : "Ce n'est pas seulement du mensonge et de la feinte. C'est du mensonge mensongèrement feint. C'est du mensonge au deuxième degré" (A 582). Ainsi il y a entre les électeurs et leurs représentants, "non pas un malentendu, ce qui serait plus grave, mais un faux entendu perpétuel et universel à qui on est sûr que rien ne peut échapper" (A 632). Leur complicité repose sur "un mensonge illimité", sur le parallélisme de

deux langages "totalement étrangers pour le sens, et pourtant formés des mêmes mots ... Ainsi le peuple croit savoir, et il ne sait pas, et il ne sait pas qu'il ne sait pas" (A 631).

Ce que Péguy ne pardonne pas à Jaurès et à ses comparses, c'est d'avoir transporté dans le socialisme "tous les trucs des Parlements bourgeois" (A 133) et tout particulièrement d'y avoir transplanté "la culture de l'électeur" (A 132), "la votation parlementaire bourgeoise" (A 1294).

> " ... l'exercice du suffrage universel en France est devenu, sauf de rares et d'honorables exceptions, un jeu de mensonge, un abus de force, un enseignement de vice, une maladie sociale, un enseignement d'injustice.
>
> (...) ... s'il est vrai que la prostitution est l'avilissement, la vulgarisation du corps et de l'âme, l'élection au suffrage universel, en particulier l'élection législative est devenue l'avilissement, la vulgarisation de l'esprit et de l'âme, et du corps même, au sens où le regard, la voix, le sourire, la poignée de main, l'attitude, les habits, le système nerveux, et le reste, sont du corps.
>
> (...) La prostitution est grave parce qu'elle est l'avilissement de l'amour. La prostitution électorale 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"
> (A 1300-1301).

Au delà son exercice, c'est le principe même du suffrage universel que Péguy remet en cause. Il en appelle à l'autorité de la raison contre l'autorité de la puissance numérique. On ne peut avoir raison contre la raison, fût-on majoritaire. Ni la majorité ni la minorité n'ont forcément raison :

> "la théorie démocratique de l'unanimité n'est pas plus fondée en raison que la théorie aristocratique de la minorité, de l'élite; mais elle ne l'est pas moins : elles ne le sont nullement toutes deux; la raison demeure en un pays où ces deux théories n'atteignent pas : elles ne valent, et ne peuvent engager la compétition, que dans la région des intérêts. Nous formulerons donc cette proposition préalable :
> Le nombre des partisans et des adversaires est indifférent pour ou contre toute proposition soumise à la raison" (A 444).

Péguy parle dans les termes de son idéal socialiste : qu'on ne croie pas qu'il prêche l'abstention. Il réclame simplement qu'on considère le système électoral pour ce qu'il est, c'est-à-dire un pis-aller qui peut servir autant les intérêts des élus que la cause démocratique, et qui, dans les circonstances actuelles, mû par les sentiments bourgeois de la concurrence, devient un système immoral et "dérationnel". Il est regrettable que des socialistes l'utilisent comme régulateur de leurs relations, qu'ils deviennent des "concurrentistes", c'est-à-dire des "gens qui n'ont jamais pu oublier les distributions de prix bourgeoises où ils furent couronnés" (A 132).

A cet inventaire des maladies sociales, il faut encore ajouter deux formes particulières de démagogie que Péguy a dénoncées avec vigueur : la propagande et le sabotage.

La propagande d'abord, parce qu'elle est une technique éminemment bourgeoise si l'on en juge : elle est une forme de conquête, d'acquisition, d'appropriation."Or nous voulons supprimer la propriété même" (A 1285). Elle suppose aussi la division du monde entre le "propagandeur" et les "propagandables", entre celui qui sait et les imbéciles. Elle est au fond une catéchisation de plus, pleine de condescendance pour le peuple, une catéchisation laïque aussi dogmatique que l'enseignement chrétien.

Quant au sabotage, il est lui aussi une opération réactionnaire, une méconnaissance de l'intérêt commun, un mépris de la réalité et finalement un crime contre soi-même : "Qui se proposerait de désosser un peu la démagogie moderne, il s'apercevrait aisément que le sabotage est au coeur de cette démagogie" (SYSTEME 155). Le sabotage, la malfaçon, la malhonnêteté commerciale, le vol, le mauvais métier, tout cela va contre le socialisme.

Ce bilan de santé (trop sommaire) du socialisme français nous fait comprendre ce que Péguy appelle dans la grippe "la décomposition du dreyfusisme en France" et donner un contenu à ce qu'il appellera dans Notre Jeunesse "la dégradation de la mystique en politique". Contentons-nous pour l'instant de faire apparaître sous sa critique du socialisme les sentiments de Péguy, sa mélancolie et son amertume, son désabusement et son désenchantement qui ne cesseront de s'aggraver. Le mouvement croissant de sa déception est proportionnel au mouvement de décomposition du socialisme, comme en témoigne ces quelques textes pris dans l'ordre chronologique :

- 5 avril 1902 : "je suis malheureux que le Parti socialiste récemment institué ait inauguré sa constitution précisément en prenant à l'égard de la libre pensée, à l'égard de la justice, à l'égard de la vérité, la vieille attitude autoritaire des cités antiques, des Eglises, des Etats modernes et bourgeois; depuis ce temps-là, je suis détraqué; je me promène en sabots, par ce grand froid, dans mon jardin, et je me dis comme une bête : "Ils ont supprimé la liberté de la presse ! Ils ont supprimé la liberté de la tribune !" (...) Il m'est douloureux d'assimiler l'attitude socialiste aux attitudes bourgeoises précédentes; je n'attendais pas ces recommencements; vraiment, j'espérais que nous ferions du nouveau dans l'histoire du monde" (PERSONNALITES A 442).

- 12 mai 1903 : "La diminution de la place occupée dans nos Cahiers par les renseignements, les documents et les textes afférents au mouvement politique socialiste français représente exactement la diminution du mouvement socialiste français dans la réalité même et dans le pays" (DEBATS PARLEMENTAIRES A 583).

- 1907 : "... il est singulier comme on ne se rappelle plus rien de l'affaire Dreyfus; et pourtant elle fut notre vie; et voici que je ne suis plus même sûr de ce nom; faudra-t-il donc aller apprendre dans les livres une histoire que nous avons faite ?" (POETE 33).

C'est dans ce même inédit de l'été 1907 que l'on trouve l'aveu suprême de la non-existence du socialisme. A force d'avoir méprisé la réalité, c'est la réalité qui l'a abandonné.

> "Ce que quinze ans de vie, quinze ans d'épreuve, quinze ans d'expériences particulières et de connaissances nous ont enseigné ... c'est que le socialisme n'est (plus) rien dans le monde et que nos maîtres, hélas, n'ont jamais été dans le socialisme.
>
> (...) Le socialisme a failli être (quelque chose) dans le monde. Il pouvait être tout. Aujourd'hui, 1907, au seuil, au commencement de 1908, il n'est rien. Il avait pourtant commencé d'être quelque chose, quand nous étions jeunes : ce ne fut point une illusion de (notre) jeunesse" (POETE 226-227).

L'année suivante, l'année de la maladie, Péguy connait la tentation suprême "un grand épuisement d'espérance". Et il ajoute dans A nos amis, à nos abonnés : "ce n'est pas impunément qu'une génération comme la nôtre subit tant de déception" (B 13). Il faillit succomber au désespoir. Le 15 novembre 1908, il adresse à Pesloüan ce billet :

> "Si tu apprends que nous nous sommes suicidés tous les sept, tu en auras regret éternellement; c'est pourtant la tentation contre laquelle je me défends avec un succès de jour en jour diminuant" (37).

Et encore n'avons-nous dit que la "détresse socialiste" de Charles Péguy. Mais il y eut aussi les difficultés familiales, les problèmes

d'argent, les intermittences du coeur et au fond même de cette misère son ouverture à la grâce qui le sauva du désespoir. Comme l'écrivait Bernard Guyon, "gardons-nous de conclure que c'est sa déception socialiste qui l'a fait "basculer" dans le christianisme" (38). Car il y eut toujours chez cet homme assez de force et de courage, assez de fidélité aux situations pour vaincre le désespoir en soi et résister aux impostures autour de soi. Il est resté un socialiste âpre au combat pour la justice et la vérité et, comme le montreront les chapitres qui vont suivre, il a tenu au fil des ans la résolution qu'il s'était imposée en octobre 1901 en ces mots qui résument très justement la physionomie morale du gérant des Cahiers :

> "Nous avons subi la plus grande commotion morale sociale. Pour demeurer sincères, nous avons renoncé à la plus vaste espérance immédiate, nous avons rompu la plus étroite amitié. De l'espoir que l'on nous avait donné de faire en quelques décrets la révolution du monde, nous sommes revenus au ferme propos de travailler du mieux que nous pourrons, à ce que nous pourrons trouver de mieux" (A 391-392).

CHAPITRE II - DISCOURS CONTRE LA METHODE

I "Une arrière-pensée de simonie".

Depuis son Zangwill de 1904, Péguy avait cédé à "la tentation de travailler pour soi" (B 11). Il avait entrepris des essais de grand souffle dans lesquels il entendait faire oeuvre de philosophe. En 1901 déjà il avait écrit à M. Charles Guieysse :

> "Ce qu'il y a d'urgent, c'est de prendre son temps, c'est de ne pas bafouiller, de réfléchir, de penser, de voir, de prévoir. Ce qu'il y a d'urgent, c'est de faire une heure de métaphysique et deux heures de morale par semaine" (A 432).

Cette résolution se concrétisera en 1909 par le dépôt d'une thèse en Sorbonne intitulée : de la situation faite à l'histoire dans la philosophie générale du monde moderne. Et l'ampleur des inédits des étés 1905, 1906 et 1907 nous assure que ces propos ne furent pas vains.

On ne peut pas se permettre pour autant d'"isoler" un Péguy philosophe qui prendrait le relais du journaliste politique. Le combat est le même. Seul le point de vue s'est élargi aux dimensions d'une "philosophie générale". Nous l'avons montré, les enjeux du débat avec Jaurès étaient déjà d'ordre métaphysique. Allant plus loin, Péguy va mettre au jour la grande prostitution du pouvoir et du savoir, la parenté de la chose politique avec le champ intellectuel, la complicité entre l'Etat et le parti intellectuel. Le Péguy socialiste s'était élevé contre la Religion d'Etat, le Péguy dreyfusiste contre la Raison d'Etat, le Péguy anarchiste contre la Raison d'Etat socialiste du Comité Général. Plus violemment encore, il se met à dénoncer "une démagogie d'Etat" qui n'est autre que le combisme (POETE 240) fondé sur la collusion du gouvernement avec une métaphysique. Les deux dernières Situations démasquent cette imposture pour aboutir à une condamnation en règle du gou-

vernement des intellectuels :

> "Oui, j'accuse le bloc et nommément dans le bloc le parti intellectuel moderne d'avoir une métaphysique officielle, une métaphysique d'Etat, et de vouloir l'imposer à tout le monde par les moyens de la force gouvernementale. Ce qui est attentatoire à notre vieille amie la très honorablement connue liberté de conscience, et très formellement aux principes et au texte de la déclaration des droits de L'homme et du citoyen" (S3A 1081).

C'est pourquoi, avec ironie, Péguy réclame "enfin la séparation de la Métaphysique et de l'Etat" (S2A 1076). Certes, chacun a sa métaphysique, et même ceux qui s'en défendent. L'intolérable, c'est qu'un gouvernement s'identifie à une métaphysique et use de son pouvoir pour l'imposer au monde. Et inversement il est inadmissible qu'un parti intellectuel tente d'"assurer par les moyens de la force gouvernementale temporelle une domination ensemble et étroitement mêlée et confondue temporelle et spirituelle, intellectuelle enfin, redoutablement contraire aux principes, et au principe de la République ..." (S3A 1084). C'est le <u>parti intellectuel</u> qui est rendu responsable de cette confusion du spirituel et du temporel. Il s'agit d'un terme générique que Péguy utilise avec une sorte de frénésie. Mais il n'en manque pas moins de précision. Il ne désigne pas l'ensemble des intellectuels, cette minorité fantomatique dont on parle sans trop savoir qui elle renferme. Péguy se défend d'une telle interprétation dans un inédit de 1906 :

> "Il ne faut pas dire que les intellectuels veulent gouverner le monde; mais il faut dire que ceux des intellectuels qui sont des hommes de parti, fût-ce des partis intellectuels, et surtout de partis intellectuels, n'aiment rien tant que de gouverner le monde, que c'est là qu'ils se complaisent, et non point, comme ils disent, à travailler, et qu'ils sont les plus dangereux des dominateurs, et les plus insupportables, étant, sous prétexte de méthode, les plus inquisiteurs, les plus fouineurs" (V 203).

Péguy parle de ces dignitaires de la Sorbonne et de l'Ecole Normale qui se sont retranchés derrière la neutralité laïque et l'objectivité scientifique. Ils confondent laïcité et anticléricalisme, ils ont fait de la science une religion, de la République une idéologie. Sous prétexte de pédagogie ils veulent "mener les esprits à la baguette, faire des écoles et des sectes qui soient comme des régiments prussiens" (S4A 1136). Ce sont eux qui fermèrent à Bergson les portes de la Sorbonne parce qu'il était moderniste, eux qui empêchèrent Brunetière d'entrer au Collège de France parce qu'il fréquentait les églises et s'était mis à douter de la Science. Ils confondent allègrement le programme scolaire et le programme gouvernemental, "le ministère de l'Instruction publique avec le ministère de l'Intérieur et la Sorbonne avec la Préfecture de Police" (S4A 1137) pour s'assurer puissance et considération. Péguy les dénonce comme simoniaques des temps modernes. Ils cèdent à "la tentation de ce qu'il y a de socialement temporel dans les puissances intellectuelles : chaires, examens, concours, places et décorations" (S4A 1132) pour établir un gouvernement des esprits.

Cette démagogie d'Etat est la plus grave parce qu'elle vient d'en-haut. Mais elle a déjà contaminé toute la vie politique et parlementaire de la Troisième République et corrompu l'idéal socialiste. Dans l'amère confession de Nous sommes des vaincus, Péguy dira :

> "De démagogie en démagogie tout ce que nous avons aimé est descendu, est tombé à des déchéances non encore éprouvées" (POETE 239).

Suit alors un catalogue sommaire et provisoire des démagogies modernes :

> "La démagogie politique et politicienne; dedans la démagogie parlementaire; enfin la démagogie électorale; d'autre part la démagogie primaire; d'autre part

> la démagogie scientifique de la science; d'autre part la démagogie prolétarienne; au commencement la démagogie nationaliste; au commencement et pour ainsi dire toujours la démagogie antisémitique; la démagogie antimilitariste; la démagogie antipatriotique; enfin et pour couronner la démagogie syndicaliste" (POETE 240).

Cette dernière peut être illustrée par une opération faussement révolutionnaire lancée deux ans plus tôt par la CGT sous l'influence de Hervé l'appel au sabotage. Dans un texte - exhumé par Jacques Viard - Péguy s'indigne de ce crime, au nom même de la Révolution. Car il n'y a pas de Révolution véritable en dehors du respect et du sens du travail. L'idéal socialiste n'était-il pas "que par une bonne administration du travail commun tous les citoyens devinssent des ouvriers, des producteurs dans une production commune" (V 181) ? A l'inverse la démagogie hérvéiste se met à démembrer le travail, à diminuer le nombre des ouvriers, de ceux qui ont le goût du travail. C'est proprement une opération d'embourgeoisement. Si le socialisme est véritablement une "philosophie de producteurs", on ne peut logiquement admettre "qu'il faut commencer par ne pas produire ou par produire mal, par diminuer, jusqu'à l'annuler, le nombre des ouvriers, par diminuer, jusqu'à l'annuler, la quantité, la qualité du travail" (V 183). Il y a là une contradiction interne, un non-sens qui caractérise la démagogie. Et Péguy de conclure : "une démagogie est toujours une exploitation de quelque miracle" (V 183). Disant cela, il reconnaît une des propositions qu'il avait formulée antérieurement dans Zangwill, celle du "miracle que le monde moderne demande dès avant le seuil de sa théorie scientifique de l'histoire" (V 184). Pour l'instant soulignons ce point de rencontre fixé par Péguy entre la démagogie et les prétentions scientifiques, entre les politiques et les intellectuels, pour marquer la continuité et la constance de son oeuvre.

> " ... par le recoupement, au deuxième degré, de ces deux recoupements élémentaires : le premier que la démagogie est essentiellement l'exploitation du miracle, le deuxième que la méthode historique est essentiellement l'application d'un miracle, enfin, et d'ensemble, que le monde moderne est plus affamé de miracle, plus assuré qu'aucun autre monde, dans toute l'histoire de l'humanité, par ce double recoupement, par ce deuxième degré de recoupement, par ce recoupement de recoupement nous obtenons, nous apercevons enfin la profonde parenté dans les temps modernes de la démagogie et des méthodes historiques, pourquoi les historiens modernes sont si tendres à la démagogie ..." (SYSTEME 141-142).

Péguy parle de parenté. Ailleurs il dira que "cela sent la mixture, le bocal" (S4A 1136). Tant pis pour les mauvaises odeurs. Fût-ce au prix de certains écoeurements, il veut y voir clair, trouver le foyer d'infection, surprendre en flagrant délit d'adultère les démagogues et les scientistes. Le fruit de cet accouplement, le nom de cette décoction, c'est le MONDE MODERNE. On peut lire l'oeuvre de Péguy comme la généalogie du monde moderne (39) : l'orgueil de l'homme fait intervenir le miracle. Ce recours à la prétention absolue correspond à une déperdition du sens du réel. L'infidélité au réel engendre l'esprit de système qui a pour corollaire l'esprit de parti. Et l'esprit de parti engendre "l'inendurable audace de la tyrannie" (S4A 1136). Telle est la genèse et l'aboutissement de cette métaphysique positiviste incarnée dans la science et l'histoire moderne.

Nous allons suivre Péguy dans sa critique de ces deux instances du monde moderne.

II "L'idée de derrière la tête de la science moderne".

Il faut tout de suite dissiper une équivoque qui fausserait nos conclusions sur la pensée épistémologique de Péguy. Il n'est pas ce poète grincheux ou ce philosophe méprisant pour tout ce qui n'aurait pas trait aux Belles-Lettres. Il a aimé la science honnête et résolue, avec ce respect dont il entourait "la belle ouvrage". Pour se convaincre de son intérêt pour l'activité scientifique, il suffit de se référer à ses lectures. Il "dépouille, comme on doit le faire, la Revue générale des Sciences pures et appliquées" avoue-t-il en février 1907 (S3A 1086), s'intéressant particulièrement aux "articles théoriques et de science pure sur l'électricité" (S3A 1086) ainsi qu'aux "admirables travaux de M. Duhem" (S3A 1089). Qu'on évoque aussi ses amitiés, et au premier chef Charles Lucas de Pesloüan, polytechnicien comme le fut son maître, Georges Sorel; sa vénération pour le biologiste Emile Duclaux; Julien Benda dont le nom est attaché aux Cahiers et qui était ingénieur de Centrale, comme le beau-frère de Péguy, Albert Baudouin. Jamais, même en écrivant son Brunetière, il n'aurait renié ce qu'il écrivait le 2 mars 1901 à propos des vrais savants :

> "Ces hommes sont toujours prêts à douter de tout ce qu'ils ont fait, pourvu qu'on leur démontre que cela est douteux. Ils accueilleront toujours l'hypothèse nouvelle, pourvu qu'elle soit plus probable, eux-mêmes ils propageront l'idée nouvelle, pourvu qu'elle soit ou leur semble juste, quand même leurs trente ans de laboratoire en seraient inutilisés, quand même l'unité de leur vie en serait rompue. C'est en cela qu'ils sont profondément révolutionnaires" (CASSE-COU A 329).

Dans les premières années du siècle qui vient de naître, les sciences, particulièrement physiques, connaissent des transformations radicales, non seulement dans le domaine de la recherche avec Einstein et les Curie, mais aussi sur le plan épistémologique et méthodologique. "La science se

reconstruit sur d'autres fondements, le progrès scientifique cesse d'apparaître comme le fruit d'une accumulation continue de connaissances : il consiste d'abord à réformer la faculté de connaître" (40). Et il faut citer ici le nom du mathématicien Henri Poincaré dont le livre : La Science et l'Hypothèse (41) fut accueilli et commenté avec beaucoup de ferveur par Benda et Sorel dans le seizième Cahier de la huitième série intitulé : Préoccupations métaphysiques des physiciens modernes.

Dans cet essai, s'appuyant sur les réflexions de Poincaré, Benda et Sorel fixent les limites de la science aux mécanismes du monde extérieur. Ainsi, comme l'écrit Sorel, "à vraiment parler, il n'y a pas de loi de la nature, mais seulement des lois du mécanisme au moyen duquel nous reproduisons, dans certaines circonstances très particulières, certaines déterminations voisines de celles que donnent les corps naturels" (42). Tous deux font entrevoir la distance qui sépare l'expérimentation scientifique de la nature qui ne peut, selon Benda, être possédée que par le poète, l'artiste et l'amant. Et Sorel conclut : "Les savants actuels ne croient plus pratiquement au déterminisme; mais les préjugés d'une philosophie vieillie les dominent encore et ils n'osent avouer la doctrine qui correspond à leur pratique scientifique" (43). Petite phrase qui situe très justement la critique engagée par Péguy. Elle portera, on s'en doute, sur le rapport des méthodes scientifiques et de la nature qu'il appelle "le réel" et d'une manière plus générale sur le rapport science-métaphysique. Le scientisme du siècle précédent n'est pas mort. Il s'est seulement caché.

Dans Victor-Marie, Comte Hugo, Péguy se réfère à la très célèbre classification des sciences établie par Auguste Comte, pour affirmer la singularité et la dignité de chaque science. La forme primaire du scien-

tisme ne serait-elle pas de considérer cette classification comme une progression linéaire allant de la botanique aux mathématiques ? Plus on s'approcherait des mathématiques, plus le degré scientifique serait élevé. C'est la grande tentation universitaire de penser "que la progression d'abstraction croissante est en réalité (si je puis dire) une série, une progression de science croissante, de scientifique croissant ..." (HUGO B 816). Cette confusion du scientifique et de l'abstrait signifie négativement que "plus en descendant les sciences s'emplissent de réalité, plus ils les méprisent" (B 816). C'est ainsi que nombre d'intellectuels se défient de la biologie pour aller d'emblée à la physique et aux mathématiques. Et dans une pointe d'humeur, Péguy ajoute :

> "Il est très remarquable que les ignorants vont toujours aux mathématiques, comme à une science merveilleuse, comme à une science plus que science, comme à tout ce qu'il y a de plus savant, monsieur" (B 815).

A la foire aux sciences, il joue les trouble-fête, il se gausse de ce goût de l'abstraction, il accuse les limites des mathématiques qui selon "une officielle conviction" seraient plus scientifiques que les autres disciplines. Dans un long développement de la Deuxième élégie XXX "il démontre avec beaucoup de brio comment le travail du mathématicien repose sur une réduction du multiple, du varié, du singulier, à l'homogène, l'identique, l'interchangeable, et qu'ainsi la science pure n'est possible que dans la mesure où elle fausse le réel, impur" (44).

Péguy prend pour point de départ les quatre catégories d'identité, d'égalité, de superposabilité et d'équivalence que le philosophe distingue avec précaution, les considérant comme des moments successifs et non-interchangeables. Confondant ces quatre termes, "le Mathématicien les saute à pieds joints, à pieds parallèles" (ELEGIE 69). Il marche, il

avance sans s'embarrasser de ces subtilités : "Le mathématicien est essentiellement celui qui est chargé de faire réussir les mathématiques" (ELEGIE 83). Alors, pour assurer le jeu du mécanisme, il crée entre ces différents degrés une interchangeabilité. Ce faisant, il prend "une attitude d'industriel et de mécanicien, une attitude industrielle, industrieuse, mécanique, mécanicienne, au lieu de rester dans une attitude purement mathématique, dans une attitude de géomètre. Et il s'éloigne d'autant, une fois de plus, de l'attitude philosophique, métaphysique, réelle, des difficultés, des embarras, des impossibilités de la réalité" (ELEGIE 81). L'écart auquel conclut Péguy entre l'expérience scientifique et l'expérience philosophique recouvre cette distinction qui préside à toute son épistémologie, entre vérité et réalité (45). Vérité ici n'est pas à entendre comme un absolu de connaissance qui, s'il existait, recouvrirait le champ de la réalité. Au contraire, par rapport à un réel inépuisable et irréductible, la vérité n'est qu'un système de représentation, une formalisation logique, une construction rationnelle. Elle a valeur opératoire et produit des effets dans le réel sans jamais l'atteindre. C'est pourquoi "il importe essentiellement de ne pas confondre, il faut essentiellement distinguer le vrai du savant du réel du philosophe" (ELEGIE 60). La science se définira donc, dans un sens "exact, averti, ésotérique, parfaitement différencié", comme un système de connaissance du vrai, (SYSTEME 220) par rapport au sens commun et indifférencié du terme qu'on applique à toutes les disciplines. Elle est ordonnée à la constitution et à l'organisation de ce système, à la vérification d'hypothèses et à l'établissement d'une vérité partielle, mais saisissable et opératoire, "à défaut de ce réel insociable, à défaut même de cette réalité inhabitable" (SYSTEME 236). Tel est, selon Péguy, le premier moment de la science :

> "établir une vérité, instituer un fait, introduire un événement, constituer un système qui se substituât au réel, au simple réel, au premier réel comme faisant l'objet et la matière d'un système de connaissance ..." (SYSTEME 236).

Démarche quasi-obligée pour l'exercice même de la science à cause d'"un entre-deux entre la science et la réalité" à jamais indélébile (POETE 94) Jamais l'expérience scientifique, "aseptisée, présentable, conforme, commode, obéissante, de bonne façon, de bonne tenue, celle qui se pliera aux hypothèses" (POETE 95), ne pourra épuiser "l'expérience, comme elle est, comme elle se présente, imparfaite, informe, grossière, soupçonneuse, elle-même suspecte, sale, réelle ..." (POETE 94).

> "Entre ces deux expériences, il y a une incompatibilité, un manque, un <u>lapsus</u>, un <u>hiatus</u>, un porte à faux, un entre-deux qui est peut-être ce que l'on peut imaginer de plus ineffaçable au monde ..." (POETE 95).

Si irréductible soit-elle, cette distance doit être masquée, dissimulée, ignorée pour permettre à la science d'exister. Et elle y parvient très bien, voire trop bien par l'usage de deux subterfuges que Péguy décrit non sans malice :

- d'une part "cette habitude involontaire, invétérée, du <u>coup de pouce</u>" (POETE 90). "Compère le coup de pouce fera proprement et silencieusement disparaître" (POETE 96) cette distance entre le fini et l'infini, le réel et le scientifique, le matériel et l'intellectuel, entre l'être et la connaissance (46);
- d'autre part, l'usage indiscuté du <u>comme si</u>, "marque de fabrique du raisonnement scientifique" (POETE 160), "formule cardinale de la certitude de la science moderne" (SYSTEME 231) qui consiste à <u>faire comme si</u> le hiatus n'existait pas, et qui fait dire à Péguy que "tout se passe dans l'histoire de la science moderne comme si l'explication de la

solidité de cette science par l'introduction du comme si était valable" (SYSTEME 230).

Cette contrariété propre à la science devient une contradiction lorsque le système de connaissance qu'elle constitue, devient totalitaire et "se présente non seulement comme un vrai du réel, mais comme le seul vrai du réel" (SYSTEME 222). Nous retrouvons ici le Brunetière de 1906 où Péguy distingue les deux moments de la science : le premier dont nous venons de parler, celui de l'établissement de la vérité scientifique, "un moment de modestie sans doute sincère" (SYSTEME 237) mais qui porte déjà en lui les germes d'orgueil du second.

Ce second moment est né avec les temps modernes et s'est entouré d'un triomphe politique et social par "une possession d'état de l'orgueil" (SYSTEME 238).

> Il fut, dit Péguy, de "déclarer que tout ce système et que toute cette vérité qui originairement n'étaient que des pis-allers en remplacement du réel inabordable, après tout valaient bien ce réel, qui faisait tant le fier ..." (SYSTEME 237).

Le monde moderne nous fait assister à une usurpation, à une prise de pouvoir, à une "substitution au réel apparent d'un vrai moins apparent, et un peu plus rationnel, ou simplement un peu moins irrationnel que nous continuerons à nommer le vrai scientifique" (SYSTEME 240). Prétendre englober le réel revient à lui donner tort et à le refuser. De l'idée de la constitution de la science moderne, nous passons à son idée de derrière la tête qui est celle de tout le monde moderne. Péguy porte un coup à sa modestie, éventre ses constructions pour nous montrer qu'elle est "pourrie de métaphysique, en réalité, et même de métaphysique, des

métaphysiques les plus dangereuses, et même je dirai des seules qui soient dangereuses de toutes les métaphysiques, étant dissimulées, inavouées, ne s'avouant pas" (SYSTEME 232). Pour mieux dissimuler sa honte d'avoir été engrossée par la métaphysique, la science fait semblant d'avoir avorté, se donne l'apparence de l'éliminer. Mais elle ne saurait s'en débarrasser que par substitution. Et c'est bien là son idée de derrière la tête : "se mettre totalement et complètement en sa place, au titre de la constitution d'un système du vrai se substituant à l'opération de la recherche du réel" (SYSTEME 234-235).

Ce glissement de l'hypothèse au système, cette prise de pouvoir peut-être illustrée par le débat sur les théories de l'évolution :

> "Le darwinisme originaire, le darwinisme de Darwin, le darwinisme dans Darwin, le transformisme en son commencement était une hypothèse véritablement scientifique ... ... par une première usurpation, par un premier transbordement, on fit de cette hypothèse scientifique, naturaliste, modeste, une thèse métaphysique, surnaturaliste, universelle, orgueilleuse, totale, absolue, infinie. Par une deuxième opération, simultanée, parallèle, par une opération sournoise, par une opération de couverture on fit comme si on ne faisait pas et comme si on n'avait pas fait cette première opération" (SYSTEME 183).

Il s'agit là plus que d'une substitution. Péguy y voit un réflexe moderne et bourgeois de duplicité, de CUMULATION qui consiste à "garder toute la certitude scientifique, en acquérant l'extension métaphysique" (SYSTEME 184). Il introduit à juste titre cette distinction classique entre certitude scientifique et certitude métaphysique, car en définitive c'est sur la confusion des deux, la substitution de l'une à l'autre et en définitive la cumulation des deux que se joue l'équivoque de la science moderne. Nous atteignons la fine pointe de la critique péguyste. Il y a scientisme quand "les certitudes physiques, vraies, qui ne sont que des

constitutions et des instituts, des systèmes de représentations et de symboles, des jeux de définitions et de signes, des significations, des appareils, des échafaudages" (SYSTEME 247), se donnent comme des certitudes métaphysiques, réelles, quand un système de connaissance ordonné à une vérité partielle tente de dépasser son domaine pour investir la réalité. En 1902 déjà, dans Jean Coste, "opposant le classique, respectueux de la réalité, au romantique, fabricateur d'une pseudo-réalit et ami de la mensongère métaphore, il aperçoit, en cette opposition, toute la distance qui sépare "la vrai science", c'est-à-dire une connaissanc assez humble pour reconnaître les obscurités du réel, et le "formalisme" d'une science pervertie en scientisme et fanatisée ..." (47).

*

L'année suivante, dans le Bar Cochebas, Péguy ouvrira une réflexion sur le progrès, déjà amorcée dans le Brunetière et qui se poursuivra dans La thèse. Après avoir étudié "la limitation de la science moderne du côté de la métaphysique" (SYSTEME 228), il approfondira le rapport science-technique pour montrer que ce qui a fait la réussite de la science moderne, "c'est l'état de sa technique, la situation de l'appareil à cette même date" (SYSTEME 227). Comme il l'atteste lui-même, Péguy reprend une thèse sorélienne selon laquelle ce ne sont pas les théories qui changent, mais la technique. Ainsi la loi du progrès ne régirait pas "les théories de la matière, qui resteraient, quoiqu'elles en aient, toujours plus ou moins apparentées, quant aux éléments symboliques qu'elles mettent en jeu, aux vieilles cosmogonies des premiers grecs. Péguy-Sorel affirme que la loi du progrès ne s'applique qu'au domaine de la technique" (48). Il préfère parler de "tradition", de "légation sensiblement continue" (S3A 1090) des hypothèses scientifiques dans le sens où

> "le dernier des physiciens peut, doit contrôler Newton/ critiquer Newton ajouter à Newton/en un mot il peut et il doit lui faire passer un examen examiner Newton utilement/c'est dire qu'il peut prendre l'oeuvre de Newton la compléter et la refondre" (THESE 181).

Le point de départ de cette marche est toujours déjà dans la réalité, "les calculs scientifiques dorment d'abord dans la réalité" (THESE 214), attendant d'être réveillés : "c'est ce qu'on nomme, ce que nous nommons la fondation et le progrès des sciences ..." (THESE 214).

La grande erreur moderne a été d'interpréter la succession des théories scientifiques par le mécanisme du progrès linéaire des techniques. Cette confusion résulte d'une extrapolation, du recouvrement "demi-frauduleux" de la distinction bergsonienne du théorique et du pratique par celle "nouvellement introduite entre le physique et le métaphysique" (S3A 1103) qui méconnaît la réalité car "il y a des théories, des pratiques, des faits et des événements métaphysiques au même titre qu'il y a des théories, des pratiques, des faits et des événements physiques." Métaphysique n'est pas synonyme de théorique, physique n'est pas synonyme de pratique. Ce qui interdit de confondre la succession des théories avec le progrès continu des pratiques.

On le voit ici clairement, ce qui apparait chez Péguy, ce n'est pas le mépris de la science, mais le mépris du théorique, et des constructions intellectuelles. C'est pourquoi il n'hésite pas à définir la science comme de "l'industrie théorisée" (S3A 1091), donnant ainsi primauté à la technique. En de nombreuses pages, il manifeste sa prédilection et son respect pour l'<u>homo faber</u>, ingénieur et technicien qui a "une soutenance permanente avec la réalité" (THESE 307), qui doit lutter pour vaincre les résistances de la matière. "L'ingénieur n'est point inférieur au savant", bien au contraire puisqu'il endosse "toutes les responsabilités, toutes les sanctions que la science seule avait déclinées" (THESE 185). Toute faute, toute erreur de sa part est irréparable et à ce titre,

> "le dernier des pharmaciens le plus obscur des vétérinaires le dernier des hommes d'équipe/l'ingénieur placé au tableau de distribution dans une usine électrique subit ici le sort commun du génie littéraire poétique artistique" (THESE 187).

Faisant contraste avec cette lourde responsabilité chargée d'inquiétude, il y a ce que Péguy appelle "le tout repos des savants" (THESE 174). Ils s'assurent leur tranquillité en disant "qu'ils peuvent se tromper/que la nature est toujours là/que la nature répond qu'elle est leur caution et leur garantie/qu'ils ne font qu'interroger" (THESE 174).
Et comme la république des savants forme une équipe sans cesse continuée et renouvelée, on est en droit de penser que "dans cette chaîne il y aura toujours quelqu'un pour corriger toute erreur/par conséquent qu'il n'est pas très grave de commettre une erreur puisque ce n'est jamais définitif" (THESE 176).

Ces savants "guillerets" et joviaux, célibataires et désinvoltes, d'une sérénité méprisante comme celle de Berthelot, d'"une admirable facilité de conscience" (49), tels que les décrit Péguy (THESE 187-190), ne sont pas sans parenté avec les curés : "même sérénité spirituelle grêle/même imperturbabilité demi-sèche aux malheur de ce monde".
En deux pages qui constituent un morceau d'anthologie, Péguy brosse une comparaison fort astucieuse entre "le vieux savant et le vieux curé" qui se résume dans "une attitude constante de sécurité supérieure" (THESE 197-199).

Le chef d'accusation lancé par Péguy contre la science est foncièrement l'ORGUEIL. L'orgueil qui provient de la méthode et l'engendre tout à la fois, l'orgueil qui fait son extension et sa domination dans le champ de la culture moderne. Par un travail appliqué d'épistémologue, il lui rend ses limites qui lui sont d'ailleurs imposées par son objet, la connaissance de la vérité, le système des lois qui régissent la matière. La renversant de son piédestal, il l'installe entre la métaphysique et la technique dont elle reçoit des leçons de modestie. Il réclame

son autonomie, le respect des ordres, la distinction du vrai et du réel. Le domaine du scientifique et du rationnel n'est qu'un secteur du réel. "Sans doute est-il juste et bon de chercher scientifiquement le vrai partout où cela est possible et les moyens de la science, - en particulier, les admirables moyens mathématiques - sont excellents" (50) tant qu'ils ne franchissent pas leur espace propre, tant qu'ils n'entendent pas couvrir la totalité du réel, tant que leur unité de mesure ne se confond pas avec la totalité, tant que leurs recherches ne se constituent pas en systèmes clos et explicatifs de l'univers.

Cette délimitation entraîne une démystification parfois exacerbée de l'engouement scientifique. Il n'est pas de meilleures pages pour l'illustrer que le chapitre XVII de La thèse où Péguy déclare :

> "Dans aucun ordre l'humanité n'a attendu la science. Elle ne l'a attendue pour rien. Pendant des siècles et des temps elle a vécu, prospéré, souffert sans les interventions de la science. On peut même dire, phénomène extrêmement remarquable, que toutes les humanités j'entends toutes les humanités essentielles, étaient constituées, avaient été constituées avant l'avènement de la science
> (...)
> on peut dire que depuis l'avènement de la science et les instaurations des sciences
> il n'est plus apparu intervenu survenu
> on n'a point vu apparaître une humanité sortir poindre aucune humanité nouvelle" (THESE 214-215).

En plein coeur du positivisme, celui que Jean Bastaire appelle l'"épistémologue rebelle" (51) procède à la relativisation de la science tant dans le champ de la connaissance qu'à un niveau historique. Mais ce n'est là que le premier degré d'une incessante critique qui redouble de virulence devant l'introduction des méthodes scientifiques dans le domaine de l'homme propre par le biais de l'histoire et de la sociologie. On peut même dire que c'est ce nouvel usage de la science qui lui inspire les

critiques précédentes. Ces dernières n'atteignent pas tant les hommes de science de son temps qui au contraire participent à ce même mouvement critique, tel Poincaré et Duhem (52), que l'idéologie scientiste qui s'est élaborée et diffusée dans l'air du temps à partir des doctrines de Darwin et de Spencer. Et encore, comme nous allons le voir, Péguy ne saisit-il cet esprit positiviste qu'à travers Renan et ses héritiers.

III Les "magasins généraux" de l'Histoire.

Tant que la science se contente de certitude physique, même si elle en tire quelque supériorité au regard de la fragilité d'une connaissance métaphysique, son orgueil se trouve délimité par son objet même. Mais qu'advient-il quand son objet est un sujet? Quand elle s'ingère dans le domaine anthropologique, que devient sa certitude ?

> " ... Toute la question que nous nous poserons sera de nous demander si cet avantage ne cesse point de fonctionner brusquement, immédiatement, instantanément, au moment où l'objet et la matière du travail devient, à quelque degré que ce soit, si peu que ce soit, et à la limite infiniment peu, par quelque participation que ce soit, si peu que ce soit de l'homme et de l'humanité même, c'est-à-dire, sommairement, grossièrement parlant, à partir du point où commencent ce que nous nommons l'histoire et la sociologie ..." (SYSTEME 241-242).

Dans cette période particulièrement féconde qui va de l'été 1906 à l'hiver 1908, l'activité philosophique de Péguy est orientée vers une critique des fondements de ce que nous nommons aujourd'hui sans sourciller les sciences humaines. Elle aboutira en 1909 au dépôt d'un sujet de thèse en Sorbonne, sous le patronage de Gabriel Séailles : De la situation faite à l'histoire dans la philosophie générale du monde moderne.

A La thèse qui n'en est que le canevas, il faut ajouter essentiellement les essais antérieurs qu'on appelle couramment les quatre Situations :

- 4 novembre 1906 : De la situation faite à l'histoire et à la sociologie dans les temps modernes.
- 2 décembre 1906 : De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne.
- 3 février 1907 : De la situation faite à l'histoire et à la sociologie et de la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne.
- 6 octobre 1907 : De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accidents de la gloire temporelle.

L'Histoire constitue l'axe central de ces réflexions. Point névralgique de la pensée de Péguy, elle est en fait un lieu stratégique, le "modèle" sur lequel est construit le monde moderne. L'aube du XXème siècle est marquée par un renouveau des sciences humaines, et particulièrement de l'Histoire, qui s'élabore autour de deux revues nouvelles : l'Année sociologique lancée par Durkheim et son équipe en 1896 et la Revue de synthèse historique fondée par Henri Berr en 1900 dont les études méthodologiques fondamentales manifestent "une aspiration à la synthèse par delà le découpage des disciplines. Au coeur de ce renouveau : l'histoire, reine du XIXe siècle" (53). Plutôt qu'une synthèse, Péguy note l'envahissement des autres disciplines par l'histoire, "discipline entre tant d'autres qui s'est nourrie de toutes les autres" (THESE 48). Elle exerce une domination extérieure, gouvernementale puisque son enseignement est toujours lié à la défense du régime en place. Mais, par un effet de contamination interne, ce sont toutes les sciences qui se veulent historiques, "et nul étude ne veut plus se poursuivre que comme une étude historique" (THESE 49). Cet engouement pour l'histoire est significatif d'une démission de la pensée :

> "nous entreprenons toujours de faire prononcer l'histoire à notre place et de faire prononcer le passé à la place du présent" (THÈSE 49).

Si tout le monde se prétend historien, c'est qu'il n'existe plus de vrais historiens qualifiés.

> "L'immense majorité des historiens se recrutent aujourd'hui dans les fonctions de l'enseignement; et comme il n'y a rien de si contraire aux fonctions de la science que les fonctions de l'enseignement, puisque les fonctions de la science requièrent une perpétuelle inquiétude, et que les fonctions de l'enseignement au contraire exigent imperturbablement une assurance admirable, il n'est pas étonnant que tant de professeurs d'histoire n'aient point accoutumé de méditer sur les limites et sur les conditions de la science historique" (S1A 995).

A ce titre, l'enseignement primaire est à l'origine d'une confiance immodérée dans l'histoire. Et sa conception innocente demeure sous-jacente à l'enseignement supérieur. Il n'y a rien de plus aisé que de faire de l'histoire puisque le passé est fait pour être exploité, puisque la matière historique est "essentiellement historiable". Voilà l'idée que tout un peuple a reçue de ses bons maîtres, comme dit Péguy.

> " ... cela revenait à dire que l'on faisait de l'histoire une géographie
> (...)
> que l'on traitait les temps comme des lieux
> le temps lui-même comme l'espace et même la durée"
> (THESE 41) (54).

La contre-épreuve de cette thèse indiscutée fut l'expérience des Universités Populaires ou plutôt l'échec de "cette saisissante rencontre de l'histoire et de la matière même de l'histoire" (THESE 34). Ce fut "une confrontation tragique" (THESE 31) quand l'historien découvrit que l'<u>historiable</u> était "ceux qui sont la vivante matière douloureuse de l'histoire" (THESE 32).

> "ni l'histoire et l'historien n'avait bien l'air
> de se représenter qu'il était assis en face de
> son éternelle matière séparés par une table
> et un verre d'eau
> et ni le peuple n'avait bien l'air d'imaginer
> qu'il fût mis en présence
> introduit en présence de celui qui travaillait
> réellement ou censément
> qui travaillait ou était censé travailler sur lui"
> (THESE 35).

De cette rencontre il eût fallu conclure qu'il n'y avait plus de peuple puisqu'il n'était plus qu'un sujet d'étude, mais un public petit bourgeois, poliment complice. Au lieu de quoi "on se quitta très honorés d'avoir fait votre connaissance, enchantés que ce n'eût pas duré longtemps et que ce ne fût pas à recommencer" (THESE 36).

Péguy n'accorde son crédit qu'aux maîtres de l'enseignement secondaire. "C'est parmi eux que l'on trouve le plus d'historiens véritables, c'est-à-dire d'hommes qui recherchent passionnément la vérité des événements passés" (S1A 996). Sans doute parce qu'ils sont engagés dans cette histoire, affrontés à la dure réalité du présent et parce que, "abordant la vie de front, (ils) commencent par savoir de cette expérience présente ce que c'est que le présent, avant de remonter, ainsi éclairés, à quelque étude, à quelque recherche ..." (S1A 997).

A l'inverse, les "jeunes gens qui se faufilent directement dans l'enseignement supérieur de l'histoire" (S1A 997) et qui ont des méthodes mais pas d'expérience transforment les problèmes de réalité en problèmes d'histoire pour mieux échapper aux réalités. Telle est la pratique de l'histoire commune à tous les modernes :

> " ... nous revêtir à tout instant de l'impartialité du
> manteau de la prétendue impartialité de l'histoire pour
> nous dégager et dégager notre responsabilité" (THESE 47).

La situation de l'histoire dans la culture moderne peut être résumée par deux images utilisées par Péguy. Le passé serait comparable à une mer immense où l'on pourrait naviguer à sa guise ou à des magasins généraux où il n'y aurait plus qu'à puiser dans le tas des renseignements (THESE 42-45). L'histoire a appuyé sa domination par un "postulat de mécanique" selon lequel "nous nous transportons où nous voulons dans le passé dans l'événement du passé" (THESE 45).

Aux côtés de l'histoire, la sociologie joue un rôle de pointe. Il faut l'évoquer ici parce que c'est dans son rapport avec l'histoire que se situe le noeud de la question épistémologique. Même si Péguy a peu étudié cette discipline pour elle-même, il faut savoir que "dès la fin des années du ministère Combes, et plus encore dans celles qui suivirent, la sociologie durkheimienne s'intègre à côté de la morale laïque, dans l'idéologie officielle de la Troisième République, par les divers degrés de l'enseignement, et en particulier par les Ecoles normales" (55). C'est en 1887 que Durkheim obtient une chaire à Bordeaux et 1902 à Paris en Sorbonne.

La sociologie revendique son titre de science et dans l'esprit de ses fondateurs, elle se veut "physique sociale" calquée sur les sciences de la nature. Dans le lexique péguyste, il faut traduire : la sociologie est un système de connaissance du vrai. Dans la première <u>Situation</u> et le <u>Brunetière</u>, étudiant son rapport avec l'histoire, il la présente comme un système superposé à celui de l'histoire. Histoire et sociologie forment deux ordres séparés, d'une superposition telle que "les certitudes acquises de l'histoire, quand il y en aurait, ne pourraient remonter à la sociologie (...) et que les incertitudes au contraire, originelles et particulières, de l'histoire automatiquement remontent, toutes, dans la

sociologie" (SYSTEME 215) (56). Entre les deux s'établit un jeu basé sur la mauvaise foi, d'où l'histoire sort toujours perdante. La sociologie, capable de composer avec les acquisitions et les incertitudes de l'histoire, s'en tire toujours par une pirouette dans l'imaginaire.

> "Pour monter à la sociologie superposée, il faut sortir aussi du monde présent, du monde réalisé, monter aussi (...) à des simili-mondes, si cela est monter, à des simili-créations, à des mondes, à des créations, à des personnages imaginaires" (SYSTEME 217).

"La prétendue sociologie" poursuivant l'étude des lois qui commandent l'histoire humaine, repose sur des REPRESENTATIONS d'événements. Elle ne porte jamais sur l'événement réel. Elle traverse la création, le champ de l'histoire pour atteindre une vérité mesurable qu'elle reconstruit par le jeu du comme si.

Il ne faut pas perdre de vue cette opposition entre histoire et sociologie hors de laquelle la problématique de Péguy est incompréhensible. La sociologie désigne l'histoire conçue comme science exacte, "le transfert direct, en bloc, des méthodes scientifiques modernes dans le domaine de l'histoire" (ZA 696), l'application des mathématiques et de la statistique dans l'ordre du vivant. Et Péguy tournera en dérision les pratiques de la sociométrie naissante dans son Esprit de système.

Ainsi, quand il lance ses anathèmes contre l'histoire, s'adresse-t-il en fait à une histoire qui se laisse volontiers réduire à la sociologie et à ses prétentions scientifiques. Sa référence à la sociologie lui permet de fixer le "couple oppositionnel directeur" sur lequel il va travailler : "l'histoire scientifique qui répond aux critères mathématiques de la modernité ne saurait épuiser l'histoire "historienne" dont la

méthode, le fait, la nature, le sens restent à définir" (57). Nous retrouvons ici la distinction fondamentale qu'il établit entre réalité et vérité. Elle permet de ne point opposer naïvement littérature et science histoire et sociologie, mais de créer une ligne de partage et de discernement à l'intérieur de chaque discipline. Ce n'est point l'histoire qui est en cause, mais sa pratique : il y a celle qu'on pratique en Sorbonne, en quête d'une vérité intellectuelle, et il y a celle qui adhère au mouvement de la vie et ne peut qu'en appeler au génie. En référence aux distinctions bergsoniennes (58), André Robinet a posé le problème avec beaucoup de justesse. "A l'histoire, écrit-il, qui se laisserait volontiers réduire à la sociologie, et qui même sans cela est insuffisante pour traduire toute la mémoire, il faut opposer une superhistoire, que Péguy découvrira dans la "chronique", laquelle s'opposera à l'histoire sur le modèle de l'opposition interne à la mémoire même, opposition entre mémoire-habitude et mémoire pure" (59).

Il n'est pas question de faire triompher la fantaisie sur l'exactitude scientifique. Et Péguy saura affirmer la nécessaire intervention des méthodes scientifiques dans le domaine de l'histoire. En septembre 1903, dans Bernard-Lazare, il définit l'histoire comme "la seule science de la matière pensante". Entendez par là "les phénomènes sensibles, sentimentaux, intellectuels et volontaires, les événements et les faits humains, les entendements et les actes, les désirs, les appétits et les passions, les images, les idées et les pensées particulièrement dites, les volitions, tous les événements et tous les faits de conscience, toute l'esthétique ..." (MATIN 222-223). "Il est évident que la plus grave difficulté intérieure de l'histoire sera la constitution d'unités" (MATIN 224), c'est-à-dire de constantes dans un domaine où règne l'inconstance. Mais cette difficulté n'est pas irrémédiable, "la constitution d'unités histo-

riques ne fait pas une contrariété intérieure totale, ne présente pas une impossibilité totale" (MATIN 225). Dans ces pages où il réfléchit à l'éventualité d'une histoire du dreyfusisme, Péguy traite de la difficulté d'être historien et de la limitation des méthodes. Autant elles sont recevables et même requises pour résoudre les difficultés qui proviennent de la domination des inconstances dans les événements de la matière pensante, autant elles sont insuffisantes pour rendre compte des inconstances elles-mêmes. Aucun travail historique ne peut faire fi des évaluations et des mesures, mais seuls les moyens d'art sont habilités à aller au-delà, à "travailler dans les contrariétés, contre les contrariétés" (MATIN 227).

Péguy a su mesurer l'efficacité du travail historique, mais au-delà du discours sur la méthode, il fut lui-même un praticien de l'histoire dont la rigueur n'a jamais été mise en valeur. En ce sens l'histoire des Cahiers de la Quinzaine reste à faire. "On ne reprocherait pas à Péguy de manquer de sens scientifique dans la recherche historique si on connaissait son travail de gérant" (60), si on considérait comme partie intégrante de son oeuvre les abondants documents qu'il a rassemblés dans les Cahiers sur des questions de première importance telles que l'Allemagne et les Congrès socialistes (61).

Avant de suivre Péguy dans sa lecture de l'histoire, il nous faut encore affiner cette analyse de la situation faite à l'histoire dans le monde moderne pour apprécier l'angle d'attaque de Péguy. La conception moderne de l'histoire est doublement historique.

> "non pas seulement en ce premier sens qu'elle est de matière historique qu'elle régit une matière historique/ mais en ce deuxième sens qu'elle fixe qu'elle arrête qu'elle décrète un point d'histoire (...)/à compter de ce point de discrimination l'humanité et même toute l'humanité l'humanité en son ensemble serait devenue scientifique notamment en matière d'histoire" (THESE 51).

Ce sont les disciplines historiques qui ont élaboré le postulat qui fond le monde moderne et selon lequel l'humanité commence avec lui puisque l'histoire de la vérité commence avec les méthodes scientifiques. C'est pourquoi nous disions en commençant ce chapitre que l'histoire est le point stratégique, le point de concentration du monde moderne. Sous la querelle des méthodes est engagé un problème métaphysique que Péguy aborde avec son sans-gêne habituel :

> " ... quelle ne sera pas notre insanité, quel ne sera pas notre ridicule, quel ne sera pas notre grotesque, ami, ... quand nous poserons cette proposition ... que tout leur travail, d'histoire, de sociologie, que toute leur opération historique, sociologique, est littéralement bourrée de philosophie et nommément de métaphysique, d'une philosophie, propre moderne, d'une métaphysique propre, moderne" (POETE 108-109).

*

Nous sommes ainsi introduits "au seuil du plus grand débat de toute la pensée moderne" (ZA 739) qui oppose Péguy à RENAN. En octobre 1904 avec le cahier Zangwill, Péguy part en guerre contre Renan et jusqu'en 1910 l'auteur de l'Avenir de la science polarisera son ressentiment. On n'en finit jamais avec Renan et celui qui veut accompagner Péguy dans son aventure n'y échappe pas. Péguy lui-même prévoit qu'il le retrouvera un jour, et alors dit-il,

> "nous ne le quitterons point que nous ne l'ayons entièrement lu, désossant le peu qu'il y a dedans d'ossature, désarticulant le peu qu'il y a d'articulations et de musculature" (POETE 85).

Il connait l'Avenir de la science depuis 1900. Quatre ans plus tard il y voit le texte fondateur du monde moderne, "la première pensée du monde moderne, la pensée de derrière la tête, comme on dit, qui est toujours la pensée profonde, la pensée intéressante ..." (ZA 705) :

> " ... le jour où l'on voudra sérieusement étudier le monde moderne c'est l'Avenir de la science qu'il faudra d'abord et surtout attaquer" (ZA 704).

Quant à la Vie de Jésus, parce qu'elle se présente comme son oeuvre maîtresse bien que la moins historique et la plus illisible au jugement de Péguy, elle témoigne elle aussi de la modernité de Renan :

> "C'est parce que la Vie de Jésus forme la partie centrale de toute son oeuvre, la clef de voûte, avouée reconnue, de toute son oeuvre historique et de son oeuvre métaphysique même que c'est au pied de cette oeuvre que Renan est le plus embarrassé. En quoi il symbolise admirablement, - et comme par une sorte de gageure, - en quoi il représente éminemment ce monde moderne dont il fut l'auteur et le père, (...) s'il est vrai que le monde moderne apparaîtra nommément dans l'histoire de l'humanité, dans la pluralité des mondes, comme un monde qui se cassait gouvernementalement la tête pour avoir des certitudes hermétiques dans les matières de connaissances qui n'ont qu'une importance tertiaire et quaternaire, sinon moins, une importance de onzième décimale, et qui ne manifeste aucune sorte de souci sur les objets d'inquiétude qui seuls sont essentiels"
> (SYSTEME 162-163).

Mais c'est essentiellement à l'Avenir de la science que se réfère Péguy. Et l'on pourra s'étonner de l'importance qu'il accorde à ce livre. Lui même note dans un inédit de l'été 1906 :

> "Nos jeunes gens, - j'entends précisément nos jeunes gens d'aujourd'hui, - ne peuvent déjà plus imaginer ce que fut l'Avenir de la science pour toute une génération, pour la génération liminaire de la science et du monde moderne, pour la génération des jeunes gens d'hier, pour la génération qui suivant Renan introduisit dans le monde moderne la foi en la science, la religion, la superstition de la science" (V 204).

De Renan, Péguy connait les Dialogues philosophiques qu'il a lu pendant sa grippe de février 1900. C'est en juillet de la même année qu'il se procure l'Avenir de la science. Publié en 1890, deux ans avant sa mort, ce livre de Renan est en fait un écrit de jeunesse. Ce qui lui vaut d'être

en même temps un livre testamentaire et de témoigner de la constance de son auteur qui ne se renia jamais. La fixation de Péguy sur cet ouvrage peut aussi s'expliquer par son inspiration plus socialiste : Renan y réclame pour l'artiste une totale liberté par rapport au pouvoir. On trouve cette même revendication au coeur de la Cité harmonieuse. Péguy ne pouvait échapper à cette séduction qui, par le jeu de l'attrait et de la répulsion, allait enflammer les flèches qu'il destinait à Renan.

Ne ménageant pas les comparaisons, il fait de l'Avenir de la science le livre fondateur du monde moderne, "un texte de théologie" (ZA 722), "un livre bréviaire, un livre liminaire, un livre de fondation, d'introduction, d'institution, l'ouverture d'un monde nouveau, un Evangile : plus qu'un Evangile pour eux : un nouveau Novum Organum et une instauratio magna définitive ..." (V 204).

Péguy découvre dans cette théologie laïque la honteuse parodie du christianisme, les trois dogmes de la religion moderne :

1° création d'une surhumanité-Dieu
2° qui s'assure son immortalité par une totalisation de l'histoire
3° qui suppose la divinisation de l'historien.

Considérant que "l'humanité moderne est la dernière humanité, que l'on n'a jamais rien fait de mieux" (ZA 703), considérant d'autre part l'historien capable de "mettre sur pied un répertoire total, exact, de l'événement infini, universel" (POETE 104) et l'histoire d'épuiser "l'infinité du détail dans la connaissance de tout le réel" (ZA 699), Renan a substitué aux dieux anciens des religions et des métaphysiques "une humanité devenue Dieu par la totale infinité de sa connaissance, par

l'amplitude infinie de sa mémoire totale" (ZA 700).

Comment parvenir à cette divinisation de l'Humanité, à ce "ramassement de toute la mémoire humaine et surhumaine en une conscience Dieu" (ZA 708), si l'on n'admet pas la résurrection des morts ni l'incarnation de Dieu dans l'histoire ?

> "Le couronnement et l'arrêt de la création s'obtient par la fabrication d'un historien Dieu; Renan dirait : d'un Dieu historien; mais pour nous, et pour ce que nous en faisons, cela revient au même; je crois même que dans la formation de la pensée de Renan, c'est l'historien qui s'est haussé en Dieu, qui a culminé en Dieu, qui s'est fait Dieu, bien plutôt que ce n'est Dieu qui s'est incarné en historien" (ZA 709).

L'historien ainsi fait Verbe assurera la résurrection des individus, il renouvellera la vie des disparus. Comme dit Renan, lui-même cité par Péguy (ZA 714), "quand l'omnipotence scientifique sera concentrée entre les mains d'un être bon et droit, cet être voudra ressusciter le passé, pour en réparer les innombrables iniquités." Tiraillé par la secrète hantise de "durer au-delà de la mort dans cette sorte d'humanité devenue éternelle" (V 206-207), Renan refait la Création et le Jugement : l'historien devient Père éternel et Juge de tous les vivants. Et lui Renan peut recevoir le titre de "Père du monde moderne" et chef du parti intellectuel qui en est la suprême expression, de cet "immense parti intellectuel, politique et gouvernemental, de tout le monde moderne, de la science de la foi, de la religion, de la superstition modernes et de leurs innombrables adeptes" (V 204). Péguy le place à la tête de cet "énorme amalgame, où sont précipités d'abord les doctrinaires du Bloc, qu'ils soient combistes ou socialistes, puis à leur suite, les sociologues ..., les historiens scientifiques, les savants férus de progrès et les chrétiens modernistes" (62). Dans de belles pages sur la paternité et l'amitié qui

forment un fragment inédit du corpus des Situations, Péguy écrit que Renan appartient à ces pères qui forment des enfants pour soi, pour en jouir, et à ces "amis séculiers" qui veulent avoir un parti (V 204-206). Il faut lire ces pages mordantes de la seconde Situation où Péguy fait de Renan, cet ancien séminariste, "le grand Totem", du "Grand Village moderne, le prince et l'ordonnateur, l'ordinateur des défroqués qui avait gardé quelques plis de son froc, l'ambassadeur de la République auprès des Puissances réactionnaires ..." (S2A 1043-1045).

C'est une nouvelle Eglise que Péguy caricature. Son livre sacré : l'Avenir de la Science, "un livre de parti, un livre d'homme de parti (...), qui ne demandait qu'à se recruter des partisans (...). Enrôler des jeunes gens, la plus vieille et la plus chère ambition, la plus secrète convoitise ecclésiastique" (S2A 1060). Sa fête officielle : l'inauguration du monument de Renan à Tréguier : "C'était littéralement une intronisation, bien plutôt, beaucoup plus qu'une commémoration" (S2A 1045). Cette cérémonie laïque consacra Renan dans son rôle de grand prêtre du monde moderne et Péguy, toujours dans ces mêmes pages, se plaît à déceler "la persistance du caractère ecclésiastique chez les défroqués, chez les messieurs prêtres, chez les anciens ecclésiastiques" (S2A 1047). Car Renan avait été séminariste et cela ne faisait qu'apporter de l'eau au moulin de Péguy. Une vieille complicité avait continué d'unir Renan à l'Eglise dont les ménagements à son égard avait prouvé combien elle était moderne. Toute sa conduite supposait admise cette hypothèse :

> "que l'histoire, laïque, moderne, a une importance, une vérité, absolue, une réalité métaphysique, une primauté, une suprématie, une primatie, un primat, un principat, et Renan comme prince des historiens toute une principauté de gouvernement absolu ...
> (...) l'Eglise moderne a dans ces débats une situation beaucoup plus moderne que chrétienne, quelquefois toute moderne, et nullement chrétienne, et que là est tout le secret de sa faiblesse présente" (S2A 1036-1037).

Renan s'est trahi aux yeux de Péguy par sa duplicité. Par une habitude ancestrale, ce scientiste parlait encore un certain langage de la vie spirituelle. Il parlait "deux langages au moins, en même temps emmêlés l'un dans l'autre, le langage historique et le langage métaphysique en même temps, le langage littéral et le langage de la vie spirituelle en même temps ..." (SYSTEME 168). Evoluer dans plusieurs systèmes, manier plusieurs langages, c'est faire l'aveu de sa propre impuissance à se tenir sur un plan. C'est pourquoi on ne peut lire Renan qu'entre les lignes. Et Péguy donne en exemple l'ambiguïté de l'épigraphe qui introduit l'Avenir de la science : Hoc nunc os ex ossibus, meis et caro de carne mea. Au-delà du sens littéral de cette citation biblique, au-delà d'une simple frivolité de vieil exégète, si Renan fait intervenir cette parole ancienne, c'est que, se l'appliquant à lui-même et à son livre, "il s'adresse à nous, à la postérité, aux hommes d'après et de toujours, c'est qu'il veut qu'on lise dans le plein sens, dans le sens le plus riche, et dans le plus profond, c'est qu'il veut que l'on entende pleinement son livre par le ministère, par le moyen, par l'introduction de ce que l'on aura pleinement entendu l'épigraphe" (V 209-210).

Péguy va jusqu'à affirmer que "ce père de tous les modernes était l'homme du monde le plus ennemi de tout ce qui ressemblait à du moderne" (S2A 1057). S'il s'était plié à la discipline de l'historien moderne, il n'aurait pas dans ses recherches donné priorité au fait judéo-chrétien plutôt qu'à un autre événement d'un autre peuple (63). "Particulièrement il n'eût point choisi, par préférence, et comme par hasard, pour commencer, pour se mettre dedans, parmi l'événement du peuple d'Israël, parmi l'événement du commencement du peuple chrétien, comme par hasard l'événement de Jésus, cet événement de la vie de Jésus, cet événement prétendu central ..." (SYSTEME 173).

Toutes les oeuvres de Renan sont confessionnelles et à une lecture au second degré, on s'aperçoit qu'il méprise ses modernes contemporains et n'écrit que pour le jugement éternel (V 209). "Enrôlé par Combes au service de la défense républicaine, il n'écrit en réalité que pour ses frères en catholicité" (64).

On le voit, Renan est un homme double qui laisse un "effet d'emmêlement souvent inextricable, d'inquiétude ..." (SYSTEME 159). Et l'on comprend que les jugements de Péguy s'en trouvent marqués d'une certaine ambiguïté et d'une certaine hésitation. Leurs rapports ne peuvent être interprétés de manière univoque. Dans l'article que nous avons déjà cité, Simone Fraisse rétablit l'équilibre en restituant la dialectique des sentiments de Péguy à l'égard de Renan. Ils sont en effet régis par un jeu d'attirance et de répulsion, de fascination et de rejet qui n'est pas sans évoquer d'autres "couples philosophiques" tels que Pascal-Montaigne ou Kierkegaard-Hegel. Il faut rappeler par exemple que pendant sa fameuse grippe de 1900, Péguy choisit Pascal et Renan pour auteurs de chevet. Plus tard il dira qu'un mot de Pascal anéantit tout l'édifice rénanien (ZA 720). Néanmoins il trouve à Renan "un charme étrange" (A 145), un style enchanteur. En 1901 dans Casse-Cou il compte Renan parmi les libres historiens et les grands philosophes du XIXème siècle. Sur le fond, il manifeste des réserves : inconsistance, dilettantisme du raisonnement, manque de rigueur. Déjà chez Renan, il sent percer la tentation de la domination morale. Socialiste et athée, il ne peut admettre qu'on déguise la raison "en déesse, en cabotinage et musique" (RAISON A 408-409). Il refuse l'immortalité collective imaginée dans les Dialogues philosophiques. Mais fidèle à une admiration de jeunesse, Péguy envisagera de consacrer un cahier à Renan. A cause des éditeurs le projet échoue. Nous sommes en avril 1904. Six mois plus tard, Péguy déclare la guerre à Renan.

Néanmoins ses sentiments continuent d'être ambigus au point qu'à certaines pages on ne sait plus s'il pourfend ou défend Renan. "Tout à coup, avec la passion qui caractérise les amours déçus, Péguy entasse les accusations : détournement d'enthousiasme, abus de confiance, escroquerie, livre contre nature, hors nature et vraiment monstrueux." Et Madame Fraisse de conclure : "Renan était une intelligence ondoyante. Mais Péguy est une âme partagée. Il oscille entre une admiration de jeunesse qu'il ne veut pas renier ("nous ne renierons jamais un atome de notre passé") et une foi nouvelle qui n'ose pas dire son nom" (65).

*

Aux côtés de Renan, Péguy va installer TAINE pour faire de tous deux les "fondateurs de la théologie de l'histoire du monde moderne" (66). Trois ans après Zangwill il écrira :

> "c'est toujours le même heurt et le même accompagnement; ces deux noms, Taine, Renan, ces deux hommes, Taine, Renan nous ont accueillis, nous ont salués au seuil de ces recherches" (S4A 1146).

Taine a introduit les méthodes scientifiques dans le champ de la critique littéraire qui avec lui devient un des hauts-lieux du scientisme (67). Paradoxalement, sans doute pour n'être pas de reste en face des disciplines scientifiques, "la plupart des abus du mot science ont été commis dans les classes de lettres" (THESE 12) par des hommes comme Taine dont l'oeuvre révèle "un complet contraste entre un langage perpétuellement scientifique et une pensée littéraire" (68).

Péguy inscrit en parallèle à l'Avenir de la science La Fontaine et ses fables de Taine et il s'en prend à la méthode, au parcours, au "circuit" selon le mot même de l'auteur.

Au départ, la méthode présuppose l'assimilation des sciences historiques aux sciences naturelles. Taine en effet propose à son lecteur d'appréhender les Fables de La Fontaine comme s'il était en face d'une ruche d'abeilles. En bon naturaliste, il s'agit de commencer par disséquer une abeille et d'étudier le fonctionnement de ses organes. Ensuite il conviendra d'établir les lois chimiques par lesquelles s'élabore le miel et les lois mathématiques qui régissent leur technique de construction. Partant de là, nous arrivons à "savoir comment, étant donné un jardin et ses abeilles, une ruche se produit" et même parvenir à des conclusions "sur tous les insectes; et peut-être aussi sur tous les animaux" (ZA 689). Il ne reste plus qu'à appliquer ce procédé à la connaissance de La Fontaine et l'étude des fables pourra s'ouvrir par un traité sur l'esprit gaulois. C'est ce que Péguy appelle "la méthode de la grande ceinture" ou encore "la méthode des vibrations concentriques, en commençant par la vibration la plus circonférentielle, la plus éloignée du centre" (ZA 691), interminable promenade autour du texte, avant et après le texte, mais jamais dans le texte :

> "étant donnée une oeuvre, étant donné un texte, comment le connaissons-nous; commençons par ne point saisir le texte; (...) commençons par le commencement, ou plutôt, car il faut être complet, commençons par le commencement du commencement; le commencement du commencement, c'est, dans l'immense, dans la mouvante, dans l'universelle, dans la totale réalité très exactement le point de connaissance ayant quelque rapport au texte qui est le plus éloigné du texte; (...) et tant plus le point de départ du commencement, du commencement du travail sera éloigné, si possible étranger, tant plus l'acheminement sera venu de loin, et bizarre; - de tant plus nous serons des scientifiques, des historiens, et des savants modernes" (ZA 680).

A ce jeu, comme dit Mounier, "Taine se voit décerner le prix de course spirale" (69). Arrivé au bout de son voyage, "aux frontières de son sujet" si tant est qu'il y parvienne, l'historien se hâte "de se jeter dans

une autre indéfinité, une autre infinité, celle du sujet même; (...) il analyse, il découpe son sujet même en autant de tranches, en autant de parcelles que faire se pourra ..." (ZA 696-697). Il procède à la dissection de l'auteur et à l'émiettement de son oeuvre. Il isole tour à tour l'homme, l'artiste, le penseur, le rêveur, le géomètre, l'écrivain, le styliste. Après cette déconstruction, il reconstruit en étudiant les rapports de ses différents éléments sur le modèle des combinaisons mathématiques.

Après ces "inépuisables circumnavigations" (A 1004) et ce travail de fragmentation que Péguy compare à un jeu de patience, ayant épuisé l'infinité du détail, le critique peut affirmer avoir saisi, en pleine vie, en pleine genèse, le génie vivant. Et Taine peut conclure : "J'ai voulu montrer la formation complète d'une oeuvre poétique et chercher par un exemple en quoi consiste le beau et comment il nait" (ZA 725). Mais c'est Péguy qui tire la conclusion ultime :

> "Car vraiment si l'historien est si parfaitement, si complètement, si totalement renseigné sur les conditions mêmes qui forment et qui fabriquent le génie, (...) qu'ils tiennent le secret du génie même et de tout le reste, que dès lors ils peuvent en règler la production, la fabrication, qu'en définitive donc ils peuvent produire, fabriquer, ou tout au moins que sous leur gouvernement on peut produire, fabriquer le génie même, et tout le reste; (...) Taine (...) usurpe aujourd'hui sur la création même; il entreprend sur Dieu créateur" (ZA 728-729).

Taine ne dissimule pas sa prétention. "Altier, entier, droit" (ZA 730), orgueilleux à force d'être consciencieux il ne craint pas d'avouer "la prodigieuse audace métaphysique qu'implique la méthode d'exhaustion" (70). Dans le domaine de la présomption, il a dépassé Renan qui n'avait guère usurpé que les attributs d'un Dieu connaissant. Tandis que ce "bo-

taniste" de talent, croyant connaître l'homme et posséder le secret du génie par une débauche d'analyse, ayant identifié le sentiment d'orgueil au sentiment du devoir, a accompli dans le domaine de l'action la pensée de Renan et donné à l'historien les pouvoirs d'un Dieu créateur (ZA 729-731). Bien que moins apparente que chez Renan, parce qu'il parle moins de Dieu, cette usurpation théologique est toujours présente, entièr et absolue. "C'est pour cet audacieux dépassement que c'est par lui, et non par son illustre contemporain, qu'enfin nous connaissons, dans le domaine de l'histoire, tout l'orgueil et toute la prétention de la pensée moderne" (ZA 730). C'est pour cela aussi que La Fontaine et ses fables est le symbole le plus illustre de la méthode historique moderne.

*

Au moment où Péguy écrit Zanqwill, Renan et Taine sont morts depuis plus de dix ans. Mais ce n'est pas un combat d'arrière-garde que mène Péguy. Il ne règle pas ses comptes avec le passé mais avec le parti intellectuel de son temps dont Taine et Renan furent les initiateurs. Nous avons découvert leur parenté. Il est important de juger maintenant de leur fortune posthume à travers leur "descendance". En suivant cette ligne de filiation qui va de Brunetière à Rudler en passant par tous les pontifes de la Sorbonne, nous serons conduits au point culminant de la polémique qui s'est instaurée entre Péguy et la Sorbonne qui, elle, ne s'y était pas trompée, puisqu'en juin 1911, elle engagea une violente campagne pour que le Grand Prix de l'Académie fût refusé aux Mystères.

En 1906, dans la lancée des Situations, Péguy entreprend une étude sur BRUNETIERE, "un disciple honteux et bientôt apostat de Taine" (71). Mais "ce reniement de Brunetière était d'autant plus sot, et cette méconnaissance, qu'on ne saurait trop le redire, Brunetière était un des leurs" (ARGENT SUITE B 1183). Péguy sait de quoi il parle : il reçut

l'enseignement de Brunetière et il note à ce propos :

> "on ne saurait s'imaginer à quel point le professeur était moderne, à quel point il était scientifique, à quel point il était un adepte enthousiaste et sévère des premiers modernes, de Renan, de Taine, et, beaucoup moins légitimement, de Darwin" (SYSTEME 191).

C'est pourquoi il ne peut croire à ce prétendu reniement, à ce coup de révolte, à cette intuition brutale qui lui fit proclamer la faillite de la science. Il est tout de même étrange que cet homme qui avait calqué "son évolution des genres littéraires sur le darwinisme de Darwin" (SYSTEME 185) lance un tel défi au monde moderne. Comment oublier que "M. Brunetière, qui a tant voulu faire délibérément contre les dépassements de la science moderne, était certainement un des hommes, sinon l'homme, qui indélibérément, et peut-être sans s'en apercevoir, avait le plus contribué à fonder ce dépassement, à fonder, à instituer cette tyrannie de la science moderne ..." (SYSTEME 186) ? Péguy y voit ce qu'il a l'habitude d'appeler "une profonde contrariété". Le scandale de sa déclaration de faillite n'a été qu'un coup de tête, une révolte inconsciente qui a fait du bruit mais n'a pas entamé "la quiète continuité petite-bourgeoise de la vie petite-mercantile de tout ce misérable monde moderne" (SYSTEME 187). Il vient masquer tout ce que fut et continue d'être la carrière de Brunetière, sa vie, son labeur, son histoire littéraire, sa méthode, ses résultats. Mais en définitive c'est cela qui demeure dans la constance et vient mettre en doute le sérieux de son abjuration. Il faut se défaire d'une illusion : Brunetière a fait beaucoup plus pour le monde moderne qu'il ne l'a trahi, "puisqu'au monde moderne il a donné toute une vie, de travail, une vie d'historien de la littérature, et que contre le monde moderne il n'a donné qu'une révolte, un jour, un sursaut, une boutade. Mais ce n'est pas ainsi que l'on compte,

Il y a des vies, temporaires, qui ne sont que temporelles et qui demeurent temporelles. Et il y a des boutades qui sont éternelles" (SYSTEME 189)

La candidature de Brunetière à la chaire d'Histoire de la littérature française au Collège de France avait été écartée. Mais si Combes avait regardé au-delà du scandale réactionnaire, "il aurait vu nettement que nul homme, que nul candidat ne pouvait faire autant que M. Brunetière pour l'établissement de la domination radicale dans l'ordre politique par la préparation, par l'établissement de la domination moderne prétendue scientifique sinon dans l'ordre littéraire, du moins dans l'ordre de l'histoire littéraire" (SYSTEME 196). Avec le laconisme d'un verdict, Péguy déclare :

> "Il était le candidat de M. Combes" (SYSTEME 195),
> "il demeure un auteur du combisme" (SYSTEME 204).

Il n'avait fait à Taine pareil grief. Et l'on pressent la charge que contient cette accusation de combisme : c'est le transfert en domination gouvernementale de la main-mise des méthodes scientifiques sur la matière littéraire qui est l'homme-même (SYSTEME 203-204).

Et Péguy se met à brandir sa preuve la plus éclatante, cet <u>Honoré de Balzac</u> publié en 1906, l'année où il écrit son <u>Brunetière</u>, ultérieur à son soi-disant reniement. Le livre se présente comme "<u>une étude sur l'oeuvre où l'on a voulu surtout définir, expliquer, et caractériser cette oeuvre telle qu'elle serait encore si Balzac au lieu de naître à Tours, fût né par exemple à Castelnaudary, et qu'au lieu de faire son droit, il eût étudié la médecine</u>" (SYSTEME 206). Péguy reçoit cette phrase comme une injure, "une impiété, un sacrilège, un blasphème, au sens technique de ces mots" (SYSTEME 208), et l'on comprend, dans les

pages qui suivent, son indignation et sa colère. Ce n'est plus de l'ambition, c'est de la déraison que de vouloir étudier Balzac indépendamment de ses déterminations élémentaires, et extraire du Balzac réel, un Balzac universellement vrai et quasi interchangeable, autant dire un Balzac imaginaire. Nous ne nous sommes pas éloignés de Taine : c'est la même usurpation sur les droits du créateur, car "une telle opération mentale est une seconde création, (...) une grossière contrefaçon humaine de la première création, de la création de base, de la Création divine" (SYSTEME 210). Et nous retrouvons également dans la méthode de Brunetière l'intervention de la formule magique du sociologue : "Tout se passe comme si".

Parce que Brunetière avait été un disciple honteux de Taine, il fut à son tour trahi par ceux qui l'avaient adulé, "toute une génération, toute une promotion, tout un banc qui avaient été formés par Brunetière" et qui entreprirent "de nous faire croire que Brunetière n'était pas capable d'enseigner l'histoire de la littérature française au Collège de France" (ARGENT SUITE B 1179). Ainsi s'engendrent l'ingratitude et la vilenie. Parmi ceux qui lui devaient tout, il y avait LANSON, "un des nourrissons de Brunetière" dira Péguy (B 1182) qui fut son élève à l'Ecole Normale en 1896-1897. On sait qu'au cours de cette année scolaire Péguy remit à son professeur un mémoire sur Alfred Vigny,esquisse de l'essai qui fut publié en 1927 par Marcel Péguy. Lanson critiqua publiquement ces pages (72) mais Péguy n'en parla jamais et il semble que cet incident n'entama pas son estime pour ce maître des plus compétents et des plus honnêtes (A 431). En 1907 dans la quatrième Situation, Péguy manifestera encore son admiration pour l'Histoire de la littérature française dont Lanson avait été l'auteur à l'âge de trente cinq ans (A 1415) (73).

A partir de 1910, au coeur de la querelle de la Sorbonne, Lanson va être l'une des principales victimes du durcissement de Péguy. Reprenant une enquête d'Agathon (pseudonyme de Henri Massis) parue dans L'Opinion, au prix de quelques distorsions (74) et par Gustave Rudler interposé, Péguy l'accable de ses railleries, dans les pages les plus violentes de Victor-Marie Comte Hugo, sans même que son nom soit cité. C'est Gustave Rudler qui détourne les foudres destinées à son maître, parce que cet ancien condisciple de Péguy avait de Lanson la "lecture voluptueuse" (B 813). C'est encore lui qui est nommé au début de L'Argent Suite dans les paragraphes intitulés M. Lanson tel qu'on le loue.

Après avoir réglé son compte à ce flagorneur et à ses fautes de français (ARGENT SUITE B 1167), Péguy fond sur Lanson, il lui porte un coup imparable : il l'attaque au nom de la méthode dont il fut l'un des instaurateurs. La critique s'appuie sur un livre que vient de faire paraître Lanson et dont Rudler a donné une recension inconditionnelle dans la Revue Critique des Livres Nouveaux : Trois mois d'enseignement aux Etats-Unis. Rudler écrit : "Trois mois (...) c'est assez pour voir beaucoup, et, selon toute apparence, pour voir juste, à condition d'avoir l'oeil prompt et net, l'esprit aigu, la pensée en éveil, l'habitude des méthodes exactes, et l'amour puissant du vrai" (B 1165). Mais alors, demande Péguy, qu'est devenue la méthode scientifique de l'épuisement du détail ? Lanson n'aurait-il pas écrit là un livre superficiel ? Il faudra bien qu'il le reconnaisse, car il n'aura "le droit d'écrire un mot sur l'Amérique que quand il aura épuisé la documentation et la littérature sur l'Amérique depuis le commencement des Incas et même avant, depuis toujours" (B 1168). Vraisemblablement Péguy n'a pas lu Lanson. Il compose avec les railleries d'Agathon et les enthousiasmes de Rudler. Dans Victor-Marie Comte Hugo, comme s'il sentait la fragilité de sa position, il fait appel à ses sou-

venirs personnels, du temps où, à l'Ecole Normale, il suivait le cours de Lanson sur l'histoire du théâtre. La douceur qu'il admirait (A 432) devient alors "du fiel en confiture" (ARGENT SUITE B 1178) quand il pense au Corneille qu'avait "fabriqué" Lanson. Il faut lire ces pages cyniques (B 1177-1178) : "jamais on n'a dénoncé avec tant d'esprit les abus d'une certaine histoire littéraire. La thèse est claire : Lanson, comme Taine, est accusé d'utiliser "la méthode de la grande ceinture". Il substitue l'histoire à l'approche immédiate des chefs d'oeuvre, l'érudition inutile à la saisie directe, les causes secondes au génie. Pour la connaissance de Péguy, cette page est capitale : elle constitue une profession de foi, l'aveu et l'illustration d'une méthode. Mais s'agissant de Lanson, est-elle juste ?" (75) Nous en reparlerons plus loin.

Pour l'instant, il nous faut encore mentionner un autre nom que Péguy associe à celui de Lanson : celui de LANGLOIS, médiéviste, directeur des Archives Nationales et professeur en Sorbonne. Qu'on note déjà la dérision du titre de l'article que Péguy lui consacre dans L'Argent : Langlois tel qu'on le parle. Ici encore la critique se mêle aux règlements de comptes, les réflexions méthodologiques aux arguments ad hominem. Le cahier se termine par une mise en pièce d'un article de Langlois paru l'année précédente dans cette fameuse Revue Critique dirigée par Rudler. L'auteur, recensant les Oeuvres choisies éditées par Bernard Grasset, qu'il qualifie de "bafouillage tout pur" (ARGENT B 1145), accuse Péguy avec une méchanceté rare de manquer d'esprit, de s'être déclaré chrétien pour s'assurer une carrière et d'avoir des infirmités littéraires qui relèvent de la psychiatrie. Cet article participe à la campagne de dénigrement qui voulait faire passer Péguy pour un anarchiste qui aurait mis de l'eau bénite dans son pétrole (76).

L'indignation de Péguy n'a d'égale que son ironie :

> "Il est évident que quand je me mettais le matin à ma table pour écrire le mystère de la charité de Jeanne d'Arc (...) je me demand(ais) d'abord combien ça va me rapporter. On sent ça dans tout mon texte. Et il est évident que les vingt ans de peine et de production que j'ai derrière moi m'ont au moins assuré une grosse situation d'argent" (ARGENT B 1147).

Des propos aussi insensés ne peuvent s'expliquer que par un état d'ébriété. M. Langlois a écrit son article le 15 juillet au lendemain de la fête nationale. Le petit Beaujolais et les petites bonnes de Paris l'avaient par trop émoustillé. Sûr que "M. Langlois m'a envoyé un article de gueule de bois nationale" (B 1155).

Péguy ne faiblit pas. Au delà du préjudice moral dont il a été la victime, il sait qu'il garde le beau rôle :

> "M. Langlois peut me détester, M. Langlois peut me persécuter, M. Langlois ne peut pas me négliger.
> (...) comme historien, dans son système, il ne peut pas me traiter autrement que tout le monde.
> (...)
> Aussitôt que M. Langlois, historien, parle de moi, je deviens matière historique, je suis revêtu de la dignité historique" (B 1157).

La colère est égayée par la farce. Mais pour qu'on ne se méprenne pas, Péguy ouvre des parenthèses tranchantes. La première lui reproche son asservissement aux puissances temporelles :

> " ... quand on voit M. Langlois saluer cérémonieusement et solennellement en Sorbonne M. Lavisse et l'introniser et le patroniser, (77) alors on est conduit à se demander si ces grandes, ces fameuses méthodes, ces grandes souveraines, ces grandes impérieuses, ces grandes mademoiselles, qui ne s'inclinent pas devant le saint et devant le héros, ne s'inclineraient pas quelquefois devant les puissances temporelles" (B 1151).

Langlois avait signé son article du pseudonyme de Pons Daumelas. Péguy ne manque pas de lui administrer sa classique accusation de "duplicité". Langlois cumule la dignité historique et le talent pamphlétaire, il commet un abus de pouvoir, tirant profit de sa position dans l'Université et dans l'Etat. Péguy qui avait réclamé la séparation de la métaphysique et de l'Etat, demande aux professeurs d'être "des simples citoyens dans le pamphlet" (B 1160).

Enfin, on ne peut oublier que Langlois avait été avec Seignobos, en 1892, l'auteur d'un Manuel des études historiques où étaient exposés les principes du positivisme historique et les méthodes permettant d'ordonner les événements en séries causales selon une logique universelle et scientifique.

*

Nous sommes donc passés de la situation faite à l'histoire dans le monde moderne à la situation faite à l'historien dans le monde moderne, puis, en crescendo, de la critique au pamphlet. Il est important de discerner ce qui relève de l'humeur et des attaques personnelles dans la réflexion épistémologique de Péguy. Ainsi pour ne prendre que le cas le plus significatif, celui de Lanson, il est certain que Péguy fait preuve de mauvaise foi et d'un parti pris forcené.

Simone Fraisse a rendu justice à Lanson, rappelant que certaines pages de son Corneille de 1898 "annoncent même les propositions de Victor-Marie Comte Hugo" et porte "le germe des plus belles pages de la Note conjointe" (78). S'il avait lu les livres de Lanson, Péguy aurait compris qu'il n'était assimilable ni à Renan ni à Taine, il aurait appris ce qu'il savait déjà, que le texte est irréductible à sa glose, que la littérature est "exercice, goût, plaisir" (79) et que la méthode historique n'est faite

que pour servir l'exactitude du texte.

A partir de 1907, emporté par le flot de la polémique, Péguy dépass les limites de cette justesse et de cette exactitude qu'il défend avec tant d'ardeur, il procède à des généralisations abusives. Il rend tous ses anciens professeurs victimes du même travers : une secrète préférenc allant "aux commentaires, aux gloses, aux critiques, aux notes, aux leçons, à la philologie, aux lectures" (POETE 192-193). Il y a chez lui un propension à refuser la nuance, à grossir un trait particulier au profit de sa thèse, à admettre les approximations, en définitive à "construire" ses adversaires, voire même à se lire au travers d'eux. Ainsi "Péguy a exploré sa propre "situation" au travers de la position religieuse de Renan, en soulevant notamment le problème de la double apostasie" (80). Quand dans les Situations, il écrit qu'"un homme ne fait pas, dans sa mê vie, deux conversions contraires" (S1A 1017), quand il s'interroge sur la "double parole" et "l'écriture sous-jacente" de Renan, comment douter qu'il s'agisse davantage de Péguy que de Renan, si l'on sait que ces pag précèdent de peu sa "conversion" selon l'aveu qu'il en fit aux Maritain en 1907 ? "Je vis dans le siècle et je parais écrire pour le siècle. Il faut bien que chacun mange le pain temporel. Mais vous qui me connaissez et qui savez me lire, vous ne vous y trompez point. Je ne vous trompe point", fait dire Péguy à Renan (A 1039). Mais c'est Péguy qui parle. Il fait sa propre exégèse : il faut le lire au second degré. Il abrite sa pudeur derrière le cas Renan. Et l'on imagine sans peine la situation de ce gérant redevenu chrétien à la tête d'une revue dont les abonnés sont pour la plupart anticléricaux.

Les inconséquences de Péguy, la médiation des personnalités passées ou contemporaines dans son expérience, l'utilisation de ses adversaires

comme "boule magique" (81) ne sont pas étrangères à ses considérations critiques sur l'histoire qui convergent toutes sur le problème de l'historien. S'il en vient à personnaliser à ce point ses critiques, c'est à cause de la position démesurée et arbitraire que s'arrogent les historiens. Selon les principes du déterminisme historique évoqués par Pierre Sipriot (82), l'historien n'existe pas. Seule existe la connaissance historique d'autant plus probante qu'elle s'efface devant le document. Péguy montre qu'il n'en est rien, qu'au contraire la souveraineté du document crée l'historien moderne. Se soumettre au document, c'est admettre de ne pas choisir, de céder à l'accumulation des faits. "Ne pas choisir, et c'est l'écrasement, la stérilité, la mort" (DELATION A 776). Dans cette conception documentaliste de l'histoire, le détail devient tyrannique. L'historien est conduit à la prétention d'épuiser l'indéfinité du détail par l'agencement maniaque de fiches et la mise en branle de la "méthode des vibrations concentriques". A la limite on aboutit à une histoire universellement explicable où les faits matériellement établis par les documents sont coordonnés selon des principes d'analogie.

> "Il n'y a aucune hiérarchie entre les événements. Aucuns degrés de dignité. Tous également dignes. Tous également intéressants. Tous également importants. Tous également dignes du même intérêt, qui tantôt se nommera lui-même objectiviste impersonnaliste et tantôt plus élégamment, impersonnaliste objectiviste" (SYSTEME 171).

Ce dogme de la "souveraine horizontalité de tout le champ de l'histoire sous le regard de l'historien" (SYSTEME 174) conduit ce dernier à épouser le point de vue de "la souveraine indifférence" d'un Dieu connaissant et créateur. La volonté d'épuisement de la réalité passée et présente n'en exige pas moins. Telle est "l'ambition inouïe du monde moderne" qu'avec Péguy nous avons diagnostiquée tout au long de ce parcours : "Dieu chassé de l'histoire; et par une singulière ironie, par un nouveau retour, Dieu

se retrouvant dans le savant historien" (ZA 700). Croyant s'être débarrassé de Dieu, il était logique qu'on pensât faire disparaître l'historien dans l'impersonnalisme et la neutralité des méthodes scientifiques. Le champ des méthodes est celui, infini, qui sépare le document, point de départ de la recherche historique, du fait passé, point d'arrivée. C'est dans cette distance infinie, par la médiation des méthodes dites exactes, que furent transférés les attributs de Dieu à l'historien. L'historien est pour ainsi dire devenu antérieur à l'histoire.

> "dans cette thèse il y a l'historien et ensuite il se divise en historiens, particuliers/il y a l'historien, et ensuite il s'applique, quelque part/il y a la méthode historique et ensuite elle s'applique à quelque objet (...)/ce que nous aurons à nous demander précisément pour notre thèse au contraire c'est au contraire si ce n'est pas l'histoire qui fait l'historien et la méthode historique" (THESE 29-30).

Dans Bernard-Lazare, Péguy a parlé de la difficulté d'être historien La difficulté externe est celle de l'amoncellement des textes, de l'abondance des documents. Nous venons de voir que cette contrariété, au lieu de fixer la limite de l'exercice historique, avait ouvert la voie à la domination arbitraire des méthodes scientifiques en histoire et de l'historien dans le monde moderne. Une seconde contrariété, interne celle-là, provient du décalage entre le réel et l'historique, entre la vie et la reconstitution, de "l'abîme irréfranchissable qu'il y a, qui s'ouvre entre l'événement réel et l'événement historique" (AMIS B 45). Péguy nous en donne un exemple, pris sur le vif, dans une discussion qu'il eut avec un garçon de dix-huit ans à propos de l'affaire Dreyfus. "Je lui donnais du réel, note-t-il, il recevait de l'histoire" (AMIS B 46). Car entre les deux se produit une déperdition, une pétrification. Le réel comparable à une rosace infiniment fouillée est irréductible à l'histoire, petits morceaux de plâtre pour remplacer les morceaux disparus du vitrail.

Mais les modernes ont passé outre à cette contrariété. Ils ont cherché "une réponse qui épuise la réalité de l'événement visé" (THESE 52-53), ils ont inventé une vérité scientifique qui soit le vrai du réel. Quittant le réel, ils ont en même temps perdu la vérité de l'histoire. Car "on ne peut quitter l'histoire, comme on ne peut quitter la réalité, puisqu'on les quitte du même geste, qu'éternellement" (SYSTEME 218-219). Pour Péguy au contraire la vie littéraire et l'histoire de l'homme ne sont pas saisissables par manipulations scientifiques ni claustrables dans des méthodes. Acceptant et assumant les contrariétés inhérentes à l'histoire, il voue celle-ci à une invincible relativité, il réduit son angle d'attaque et son pouvoir d'appréhension. Dans La thèse il en vient à fixer les limites de la compétence de l'historien. Il pose à son lecteur une question inattendue : pourquoi les historiens ne font-ils pas l'histoire des mathématiques ? Partant de là, on est bien obligé de reconnaître qu'ils ne s'aventurent qu'avec méfiance dans l'histoire des sciences et qu'ils traitent avec une facilité bavarde la philosophie, les arts et les lettres. C'est que les sciences découragent par "leur armement technique" et "le hérissé des formules" (THESE 72), la matière mathématique est ardue et l'appareil de son langage repoussant. A l'inverse les réalités humaines, politiques et sociales, paraissent faciles et accueillantes parce qu'elles ne se défendent pas contre nos entreprises.

> "et ainsi s'établit peu à peu cette proposition attendue : que les incompétences sévissent/que nos incompétences entreprennent sur chaque réalité/sur chacune des catégories de la réalité/non pas à proportion des facilités qu'elles découvrent (...)/mais à proportion de la facilité ou des facilités du langage correspondant (...)/ce n'est point notre compétence ou notre incompétence qui nous guide/c'est la possibilité ou l'impossibilité/ c'est la facilité ou la difficulté de notre élocution/ c'est l'accessibilité ou l'inaccessibilité du langage" (THESE 73-74).

Une fois qu'on a décelé ce mécanisme de l'incompétence proportionnelle à la facilité du langage, et qu'on se situe au delà de l'appareil critique de chaque discipline, "qui oserait dire que nous soyons mieux armés pour la connaissance de l'homme même et de la cité même que pour celle du continu même ou discontinu même" (THESE 100) ?

En prenant pour cible l'historien moderne, Péguy atteint le monde moderne en plein coeur. Car depuis Hegel, l'histoire est devenue l'instance dominante. Elle constitue le lieu de devenir de l'homme et de la société. L'absolu lui devient immanent puisqu'elle ouvre à l'homme l'horizon de son accomplissement final. Elle fonctionne comme référence transcendante. Au monde moderne qui entend se penser historiquement, Péguy va opposer le monde tel qu'il est. C'est ce qui donne toute sa portée au conflit qui l'oppose aux historiens de la Sorbonne. Ils traitent non seulement le passé en modernes dignes de ce nom, mais aussi le contexte actuel. Lavisse, Herr, Langlois, Seignobos : Péguy les accuse en vrac de faire le jeu de l'Allemagne comme Jaurès, de vouloir la paix plutôt que d'admettre la réalité de l'événement, l'évidence de la guerre.

CHAPITRE III - LA METAPHYSIQUE DU MONDE MODERNE

I "Quand nous disons moderne ..."

La critique péguyste du socialisme, de la science et de l'histoire semble toujours s'identifier à une mise en accusation du monde moderne dans son ensemble. Cette expression est trop présente dans l'oeuvre de Péguy et trop propice aux interprétations les plus vagues, pour qu'on ne cherche pas à préciser sa signification et son rôle dans les textes que nous étudions.

Dans la quatrième Situation, Péguy donne sa définition de l'adjectif moderne :

> "Quand nous disons moderne, c'est le nom même dont ils se vantent, c'est le nom de leur orgueil et de leur invention, c'est le nom qu'ils aiment, qu'ils revendiquent, ou, comme ils disent, qu'ils affectionnent, c'est le nom d'orgueil fou dont ils vêtent leur orgueil. (...) Quand deuxièmement en outre nous disons moderne, ainsi nous nommons un temps très déterminé, avec un commencement (une époque) et une période, ayant un commencement, une époque, et une période, un temps très déterminé dont nous connaissons très bien, dont très nettement je vois le commencement ..." (S4A 1147-1148).

Double signification donc. Le monde moderne désigne d'abord une manière d'être, une mentalité décrite selon des critères d'ordre spirituel. Il vise un certain nombre d'attitudes métaphysiques et morales qui vont du positivisme à la bassesse. Le monde moderne en reçoit une extension extraordinaire, celle d'un mythe.

Mais dépassant sa simple connotation morale, Péguy emploie ce concept dans un second sens, technique celui-là, historique, qui concerne un phénomène de civilisation. Le monde moderne est celui qui a triomphé

du monde précédent : la chrétienté. Et l'orgueil inhérent à la modernité correspond précisément à un "arrière-amour-propre, dans l'humanité moderne, de ne pas être inférieure au moins à cette précédente humanité chrétienne" (V 207).

Le terme n'en demeure pas moins équivoque. Dans la bouche de Péguy, moderne est une injure. A partir de 1910 cependant, il l'emploiera souvent dans une acception positive et parlera de "saintetés modernes", de "fidélités modernes", de "chrétienté moderne". Au delà de ses rancoeurs, il nourrira l'espérance d'une renaissance moderne. Il semble donc impossible de donner du monde moderne une interprétation univoque et concise. Car il s'agit là d'une catégorie de pensée, d'un concept historique élaboré par Péguy (parmi tant d'autres) et dans lequel entre une part d'arbitraire et de ressentiments personnels. Sans oublier les influences intellectuelles qui ont été déterminantes dans cette conceptualisation philosophique : que l'on pense à "notre maître, Monsieur Sorel" dont le pessimisme et le sarcasme ne furent pas étrangers aux emportements de Péguy; ou encore à l'apport que constitua l'étude de Taine sur Les origines de la France contemporaine.

Comme l'a très bien montré Yves Vadé (83) la critique du monde moderne entreprise par Péguy se joue sur deux registres : celui de la réfutation d'un système intellectuel et celui d'une analyse sociale et morale.

Sa pensée déconcerte, parce que, procédant par intuition, elle va de l'un à l'autre plan, dans une profondeur où paraît souvent se dissoudre la consistance du monde moderne.

S'agit-il d'un phénomène historique ou d'un fait général ? Peut-on en circonscrire la réalité historique ?

Péguy avance la date de 1880.

> "On peut dire dans le sens le plus rigoureux des termes qu'un enfant élevé dans une ville comme Orléans entre 1873 et 1880 a littéralement touché l'ancienne France, l'ancien peuple, le peuple, tout court, qu'il a littéralement participé de l'ancienne France, du peuple. On peut même dire qu'il en a participé entièrement, car l'ancienne France était encore toute, et intacte. La débâcle s'est faite si je puis dire d'un seul tenant, et en moins de quelques années" (ARGENT B 1103).

A lire les pages qui suivent ce texte, toutes empreintes de nostalgie, on devine qu'il s'agit avant tout d'un événement personnel. La fin de l'ancienne France, c'est la fin d'une petite enfance heureuse, d'une vie provinciale dans un monde idyllique, dans une cité laborieuse où "tout le monde chantait" (B 1105), où l'on avait le sens de l'"ouvrage bien faite" (B 1106). C'est cette "jeunesse perdue" que l'homme de quarante ans regarde avec mélancolie (CLIO B 286). Le monde moderne a ajouté sa propre détresse à l'antique détresse de l'humanité et rempli tous les coeurs d'une indélébile amertume : "<u>Tout le monde est malheureux dans le monde moderne</u>" (JEUNESSE B 629).

Pour Péguy, "la date discriminante est située aux environs de 1881" (JEUNESSE B 520). Non pas 1789, car il n'oppose pas l'Ancien Régime et la Révolution. Il parle de l'ancienne France, tout ensemble païenne et chrétienne, royaliste et républicaine. La France moderne commence avec l'intrusion de la tyrannie intellectuelle, la domination du parti intellectuel répercutée dans l'enseignement primaire, ce que Péguy appelle "une certaine domination primaire qui s'est établie vers 1881, qui n'est

pas la République, qui se dit la République, qui parasite la République" (JEUNESSE B 520). Il faut tout de suite lever l'ambiguïté du terme primaire. Péguy ne s'en prend pas tant à ses maîtres de l'Ecole primaire - même s'ils s'employèrent souvent à lui masquer l'ancienne France - qu'aux membres de l'Administration, des académies et en définitive du parti intellectuel. Il précise lui-même : "Il faut prendre garde que c'est sans aucun doute dans le supérieur aujourd'hui qu'il y a le plus de primaire, de contamination primaire, de domination primaire" (JEUNESSE B 529).

On s'aperçoit déjà que l'explication psychologique qui assimilerait l'idée péguyste du monde moderne au drame personnel de l'enfance perdue, est insuffisante. On ne peut oublier le contexte social profondément transformé par l'industrialisation et le capitalisme. Si tout le monde est malheureux dans le monde moderne, c'est parce que "aujourd'hui tout le monde est bourgeois" (ARGENTTB 1106). L'enseignement a oblitéré le peuple, la bourgeoisie capitaliste l'a infecté.

> "C'est parce que la bourgeoisie s'est mise à traiter comme une valeur de bourse le travail de l'homme que le travailleur s'est mis, lui aussi, à traiter comme une valeur de bourse son propre travail" (ARGENT B 1110-1111).

Cette infection s'est étendue jusqu'au parti socialiste et aux syndicats qui ne comptent plus guère que des intellectuels bourgeois et des "ouvriers endimanchés" (B 1112). L'avènement du monde moderne correspond à l'avilissement du peuple par l'argent et à son abêtissement par la culture barbare du parti intellectuel. Le monde moderne, c'est le règne du livret de caisse d'épargne et des programmes électoraux.

On dit que le poisson commence à pourrir par la tête. Il en est de même pour la société. Quand Péguy fixe la fin de l'ancienne France en 1880, c'est toujours au niveau du peuple comme en témoignent les pages de Notre Jeunesse et de L'Argent. Mais quand il prend en considération l'histoire et ses plus grands représentants il n'hésite pas à faire remonter l'origine du monde moderne beaucoup plus haut dans le temps (84). La Révolution française a été la première représentante officielle du monde moderne.

> "Il fallait que le monde moderne inaugurât sa victoire et son établissement définitif par un acte essentiellement moderne, par un coup de réalité si éminent qu'il en devînt un symbole; ce symbole de réalité fut accompli au commencement de 1793; au commencement de 1793 le monde moderne signifia officiellement à la monarchie française, par un vote parlementaire, par le ministère du bourreau, qu'il estimait n'avoir plus aucun besoin d'elle" (MATIN 124).

Dans cette deuxième suite de notre patrie, Péguy ne cherche pas à défendre la monarchie contre la République. Il n'identifie la modernité à aucun régime. Mais il cherche à discerner les seuils décisifs de son apparition. Car elle était dans la place dès avant 1789. "La décapitation de Louis XVI n'est que l'épisode final d'un vaste processus, qui débuta sous Philippe le Bel, roi agioteur, bien que petit-fils de Saint Louis. Dès le moment où Charles VII a trahi la mission de Jeanne d'Arc (...), les rois n'intéressent plus Péguy" (85). La modernisation, c'est l'abandon de la mystique, celle de Saint Louis et Sainte Jeanne d'Arc par souci d'efficacité, c'est "le remplacement d'un système féodal, d'un système de l'honneur, par un système de la raison d'Etat" (86). Puis avec la Révolution, ce sera le triomphe de la bourgeoisie, efficace s'il en est, et productive, dont l'unique moteur est l'argent. Jusque là le peuple est épargné. 1880, c'est la date de sa contamination par l'esprit bourgeois, la nais-

sance du monde moderne dans toute son extension. Phénomène sans précédent auquel désormais personne ne peut échapper, pas même Péguy dans sa singularité prophétique :

> " ... moi aussi je suis contaminé de démagogie moderne, de cette démagogie que je combats, - mettons, pour être charitable, précisément puisque je la combats" (SYSTEME 152).

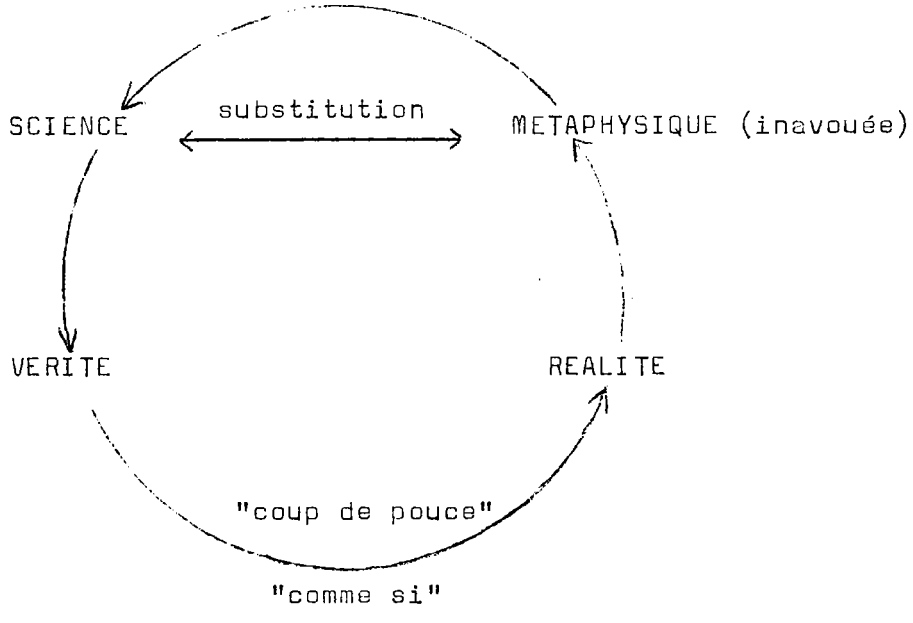
*

"Monde moderne", ce concept d'analyse historique et sociale que Péguy s'est forgé, reçoit dans son oeuvre une extension extraordinaire et se charge d'une valeur affective et morale de plus en plus lourde. Mais si l'on veut bien le prendre en son point d'origine il semble que le qualificatif moderne désigne de façon spécifique la collusion du parti intellectuel avec les puissances de la domination temporelle. Qu'on relise par exemple la troisième Situation. Au terme du parcours que nous venons d'effectuer, on peut penser que l'élaboration du concept de monde moderne s'enracine dans l'expérience politique de Péguy. Lui qui s'était battu contre la raison d'Etat, doit s'affronter à une autorité socialiste qui confisque la raison. Il pressent ce qu'avec lui, nous avons appelé "une arrière pensée de simonie", il découvre une étrange parenté entre la démagogie politique et les prétentions scientistes. "Péguy est sans doute le premier qui ait senti que l'aboutissement logique de l'intrusion des systèmes intellectuels modernes dans le gouvernement était cette forme implacable de tyrannie que nous appelons aujourd'hui le totalitarisme" (87). Nous pensons qu'à l'origine de sa recherche philosophique à partir de 1904, il y a cette découverte d'un phénomène moderne et la volonté de démonter le dangereux mécanisme d'entraînement qui lie savoir et pouvoir. C'est pourquoi jusqu'en 1910, il consacre la plupart de ses Cahiers à la critique de l'idéologie dominante : celle de l'histoire. "Le monde moderne" va donc

d'abord désigner le système et les méthodes qui identifient histoire et science avant de devenir un schème d'interprétation générale, de critique épistémologique. Il s'agence, comme nous l'avons déjà noté dans les chapitres précédents, autour de deux couples de notions :

Science	Métaphysique
|	|
Vérité	Réalité

Rappelons que Péguy définit la science comme "système de connaissance du vrai", comme élaboration théorique qui se découpe dans le champ du réel sans pouvoir le saisir. La métaphysique seule, définie comme "opération de la recherche du réel", peut en rendre compte. Il y a entre science et métaphysique le même abîme (non pas de contradiction, mais de contrariété, dirait Péguy) que celui qui sépare la vérité de la réalité, la première faisant l'objet d'une connaissance intellectuelle, la seconde répondant seulement à une "connaissance organique intérieure". Ainsi les deux couples de mots que nous avons mis en place sur notre schéma délimitent deux domaines distincts de la connaissance. Osons être formel et disons que, pour Péguy, le monde moderne apparaît à partir du moment où les quatre termes du tableau s'organisent en un cercle fermé :



Les méthodes scientifiques s'enferment dans le cercle de la modernité à partir du moment où elles prétendent à la connaissance intégrale, où elle veulent "épuiser l'indéfinité, l'infinité du détail dans la connaissance de tout le réel" (ZA 699). Elles s'y essaient en faisant intervenir le fameux "coup de pouce" et le "comme si", opération fictive pour combler l'abîme entre le vrai et le réel. Car "l'idée de derrière la tête de la science moderne" c'est de se substituer à la métaphysique. Elle s'en défend : "Nous ne faisons pas de métaphysique" disent les maîtres de la Sorbonne. Et Péguy répond : "c'est le grand cri du monde moderne, le grand désaveu de soi-même" (POETE 106). La neutralité laïque et la virginité scientiste sont des mythes. Refuser la métaphysique au nom de la science, c'est s'engager à en exercer une autre inconsciemment, honteusement. Tout au long des situations, Péguy démontre à ces métaphysiciens qui s'ignorent qu'ils n'ont pas échappé à l'objet de leur désaffection. Il leur découvre leur honte très singulière, leur sournoiserie car tout le monde a sa métaphysique. "Rien n'est aussi portatif, si l'on veut, que la métaphysique. Tout le monde a la sienne, inconsciente ou consciente intellectuelle ou réelle, officielle ou libre" (S3A 1081-1082).

Les méthodes scientifiques qui outrepassent les frontières que leur assigne leur objet dissimulent un double postulat métaphysique. Ceux qui les pratiquent, d'une part réduisent le passé du monde à leur propre passé, s'établissant ainsi au point zéro de l'humanité; d'autre part, tournant le dos au passé, ils accordent à l'avenir temporel un espace éternel.

A quatre ans d'intervalle, Péguy a exprimé ces deux thèses, la première dans Zangwill, la seconde dans Un poète l'a dit. Rapprochées l'une de l'autre elles constituent "Ce postulat inavoué, ce grand postulat central, cette immense fédération, concentration centrale de tant de postulats inavoués" (POETE 85) :

- " ... nous avons contracté la mauvaise habitude scolaire, de ne pas considérer un assez vaste espace de temps quand nous réfléchissons sur l'histoire de l'humanité.
  (...) ... nous croyons tous plus ou moins obscurément que l'humanité commence au monde moderne, que l'intelligence de l'humanité commence aux méthodes modernes ..." (ZA 679-680).

- "Toute leur métaphysique, toute leur théorie de la science repose, est fondée sur ce postulat ... qu'ils ont à leur entière disposition un temps infini, un espace et un volume infini, une force infinie, des matériaux infinis et en même temps imputrescibles" (POETE 84).

Voici donc ouvert un champ de recherche et d'expérimentation, tel "un cimetière infini éternel" dont les cadavres ne demandent qu'à être exhumés, répertoriés, classés, comparés et disséqués. Il faut donc que l'outil d'investigation soit à la mesure de son objet, c'est-à-dire capable d'avoir prise sur le particulier et l'universel, sur l'infini et l'indéfini, qu'en définitive il soit "<u>éternellement contemporain(s) de tout temps</u>" (POETE 84).

Ainsi la boucle est bouclée, le cercle définitivement fermé sur son orgueil : l'omniscience, l'omniprésence, et la domination du temps qu'implique le système, en appellent à une science toujours plus "surhumaine, orgueilleuse, mystérieuse, agnosticiste" comme la qualifie Péguy.

C'est dans le fonctionnement des disciplines historiques que Péguy décèle ce mécanisme. Et quoi de plus logique : nous l'avons déjà dit, ce sont elles qui ont élaboré le postulat selon lequel l'humanité commence avec le monde moderne puisque l'histoire de la vérité commence avec les méthodes scientifiques. Mais il le fait jouer dans tout le champ de la réalité sociale, comme mécanisme de production des idéologies qu'en son langage il nomme "métaphysique inavouée", "religion",

"superstition". Appliquons notre schéma au socialisme dit scientifique : en voulant régenter les libertés, s'annexer la raison, gouverner les esprits, en voulant exercer une domination sur le tout de l'homme, il induit une métaphysique d'Etat et se voue à une religion, matérialiste ou idéaliste. Car tout système se réclamant de la science n'est en fait que religion inversée ou dogme laïcisé : qu'on pense au culte dont fut entouré Renan. Qu'on pense à ces manifestations laïques devenues des contrefaçons des cérémonies religieuses comme l'a prouvé l'anniversaire de la mort de Zola (ZA 686). Et "examinons si ces universitaires, si ces historiens modernes à leur tour, plus ou moins inconsciemment, ne remplaceraient pas les prêtres et ne suppléeraient pas Dieu ..." (ZA 687). Les nouveaux maîtres du culte n'ont rien à envier à leurs prédécesseurs. L'attitude de ces "braves gens qui modestement, du matin au soir jouent avec l'absolu" (ZA 684) n'est pas étrangère à cette fameuse humilité chrétienne des fonctionnaires ecclésiastiques.

L'athéisme est devenu une religion : croyant éliminer la métaphysique, il n'a fait que retourner ses affirmations. Ainsi "l'enfer social moderne laïcisé" (S1A 1024) a remplacé l'enfer des chrétiens, pour en redoubler le caractère intolérable. Car les modernes ont instauré un néo-dogmatisme plus tyrannique que le précédent :

> " ... du même coup qu'ils quittaient l'Eglise, du même mouvement, de la même courbe qu'ils abandonnaient le dogme catholique et généralement le dogme chrétien, du même geste, du même accomplissement de courbe ils inventaient, ils fondaient, ils imposaient un dogme infiniment plus autoritaire ..." (S1A 1029).

On le voit, la critique péguyste est religieuse. Elle fait fonctionner le religieux comme révélateur du monde moderne. Pour confondre son orgueil, Péguy n'hésitera pas à parler le langage de la théologie. C'est

ainsi qu'il montrera que la métaphysique du parti intellectuel constitue une reprise et une perversion du dogme de la création et des attributs divins :

> " ... ce que le parti intellectuel plus ou moins inconsciemment s'attribue, ce ne sont pas moins que les attributs de Dieu. (...) D'un Dieu comme est le Dieu de l'ancien régime chrétien. Nous le montrerons très exactement et nous le préciserons : d'un Dieu créateur, tout puissant, tout connaissant. Ce siècle qui se dit athée ne l'est point. Il est autothée, ce qui est un bien joli mot, et bien de son temps. Il s'est littéralement fait son propre Dieu, et sur ce point il a une croyance ferme. Il y était conduit d'ailleurs inévitablement.
> (...)
> Puisque, pour constituer l'histoire, il ne fallait pas moins que d'opérer une deuxième création, identique, pour constituer l'historien il ne fallait pas moins que d'opérer un deuxième créateur, identique" (POETE 125-126)

Ils ont tellement confiance en leur méthode qu'ils pensent atteindre "une laïcisation du spectacle du Jugement" (POETE 87). N'est-il pas étrange qu'une intelligence laïque et scientiste qui a formellement nié le miracle, en vienne à solliciter un miracle quasi-quotidien, "un miracle temporel", donc inadmissible et impossible ? Car c'est bien un miracle qui est requis pour atteindre à la connaissance intégrale.

Le véritable enjeu de la guerre d'idée menée par Péguy, comme l'a vigoureusement rappelé Jacques Viard, est "<u>de préserver des méthodes scientifiques</u> cette matière littéraire <u>qui est, littéralement, de l'homme même, qui est le coeur de l'homme</u>" (88). Péguy ne s'est pas enfermé dans un combat d'arrière-garde ou une querelle désuète, mais il s'est livré à un combat au nom de l'homme contre les fausses prétentions de la science, au nom de l'art contre des méthodes scientifiques prétendument aptes à la connaissance de l'homme, à "une étreinte épuisante, réelle, métaphysique" de la réalité de l'homme "par des systèmes de jeux de fiches convenablement disposés" (S3A 145).

> "Nous sommes ainsi conduits au seuil du plus grand débat de toute la pensée moderne; au seuil de la plus grande contrariété moderne; (...) et nous reconnaissons ici que ce débat n'est autre que le vieux débat de la science et de l'art; mais c'est un cas nouveau, et particulièrement éminent, de ce vieux débat général; d'un côté ceux que nous avons nommés les historiens modernes, c'est-à-dire, exactement, ceux qui ont voulu transporter, en bloc, les méthodes scientifiques, modernes dans le domaine de l'histoire et de l'humanité; (...) de l'autre côté, ... tous ceux de nous qui croyons qu'il y a, pour le domaine de l'histoire et de l'humanité, des méthodes historiques et humaines propres; des méthodes humainement historiques ..." (ZA 739-740).

La modernité que fustige Péguy "infuse" toute la société et toute la culture. Elle constitue un système qu'on ne peut définir rigoureusement mais dont nous avons essayé de dégager la logique de fonctionnement. Reste encore à montrer la fécondité de cet outil critique que Péguy s'est forgé, de considérer les extensions et les incidences de ce que nous venons de dire de façon formelle au sujet du monde moderne.

II "L'inondation de la barbarie"

Dans n'importe quel contexte culturel et à toutes les époques, on rencontre l'opposition moderne/ancien. Mais ce qu'il y a de nouveau au XIXème siècle et au XXème siècle, c'est que le "moderne" est devenu une structure historique et idéologique de changement et d'évolution. L'adjectif est devenu nom propre. Le "moderne" a pris la consistance structurelle du "monde moderne". Ce phénomène est étroitement lié à celui de la Révolution industrielle du XIXème siècle. Mais quand Péguy le fait remonter au XVIème siècle, il ne fait pas oeuvre de poète fantaisiste, mais d'historien philosophe. Avec la Renaissance s'ouvre préci-

sément ce qu'on appelle les Temps Modernes. C'est l'ère des grandes découvertes de l'humanisme moderne qui constitue "une étape de la recentration du Cosmos autour de l'homme" (89). L'homme devient, par les sciences de la nature qui prennent naissance, celui qui construit la représentation du monde.

Une fois constituée en "monde", la modernité peut se comparer et s'opposer au monde ancien, se définir comme le "mode de civilisation caractéristique qui s'oppose au mode de la Tradition, c'est-à-dire à toutes les autres cultures antérieures ou traditionnelles" (90). Péguy ne désapprouverait pas cette définition, qui situait le véritable débat entre "l'ancienne France ensemble, païenne et chrétienne, traditionnelle et révolutionnaire, monarchiste, royaliste et républicaine" (B 520-521) d'une part, et l'idéologie du monde moderne d'autre part. Ceci revient à dire que la modernité est l'antonyme de la Tradition, sa parodie, son inversion. Au nom de cette Tradition Péguy mène son combat et prononce ses anathèmes. C'est un sentiment de trahison, d'amour déçu, d'espoir brisé qui anime l'analyse culturelle qu'il amorce dans Notre Patrie et ses deux Suites. Dans une page émouvante, il exprime à la fois son désenchantement et l'ampleur de la crise qui est en train de secouer l'Occident :

> "Ce que n'avaient pu faire les hordes barbares issues de la Thébaïde, ce que n'avaient point obtenu tant d'invasions et tant d'altérations, tant de persécutions et tant de corruptions barbares, la disparition du grec, la suppression définitive de la culture hellénique, la mort, la finale mort du génie grec, ce sont aujourd'hui nos modernes scientistes, et nos contemporains anticléricaux qui en achèvent aujourd'hui la consommation. (...)
> ... De partout monte l'inondation de la barbarie. Et les quatre cultures qui dans l'histoire du monde qui est enfin devenu le monde moderne aient seules réussi à refouler jamais la barbarie, la culture hébraïque, la culture chrétienne, la culture française, sont aujourd'hui égale-

> ment pourchassées. Les réactionnaires se sont chargés de l'une, et les radicaux se sont chargés des trois autres. Nous avions cru, pendant les années de nos apprentissages, nous avions espéré qu'il allait sortir, que nous allions faire une culture socialiste, qui remplacerait toutes les cultures défaillantes pour le salut temporel de l'humanité. Jaurès et Herr se sont chargés de nous détromper rapidement" (MATIN 37-38).

Le bilan est lourd : destruction des cultures anciennes, stérilité du monde moderne, échec du socialisme; d'autant plus lourd que c'est le salut temporel de l'humanité qui est ainsi mis en cause.

Cette opération destructrice mérite le nom de Barbarie, par tout ce qu'elle a de grossier, de sommaire, d'exclusif, d'inintelligent. Quand on s'oppose à tout le monde, on ne mérite que le mépris. Et en l'occurrence,

> "faut-il rappeler seulement que la métaphysique intellectuelle (...) va directement à peu près contre tout le monde, (...) contre toutes les humanités intéressantes et qui aient vraiment vécu, allant directement contre toute la destination du peuple d'Israël (...) allant directement contre toutes les cités et les écoles helléniques; allant directement contre tous les peuples chrétiens; (...) allant également contre les platoniciens, contre les cartésiens, et contre les kantiens; sans compter la philosophie que l'on voit venir" (S2A 1075).

Une telle ignorance, une telle ingratitude, une telle rupture n'ont été possibles que parce que les intellectuels modernes ont émis "la souterraine hypothèse qu'il n'y a pas lieu de considérer cet énorme ventre de barbarie de l'humanité moderne" (MATIN 32). Reniant son passé, son soubassement juif, païen, français et chrétien, le monde moderne s'est voué à la stérilité barbare. Ses chefs de file, négligeant le rapport bergsonien si cher à Péguy entre matière et mémoire, entre corps et esprit, peuvent être représentés comme "une pointe intellectuelle qui n'aurait

point de race, une école intellectuelle qui n'aurait point de peuple, un esprit, une classe, une mémoire purement intellectuelle, qui n'aurait point de matière, comme un esprit social purement imaginaire, (...) sans action sociale, sans aucune action. Un rêve social" (MATIN 20-21). Les intellectuels ont oublié la réalité, la matière ou encore le corps, la race, le peuple, l'action. Mais il se pourrait qu'un jour la réalité se rappelle à leur bon souvenir "par d'épouvantables reprises de barbarie". N'est-ce pas ce qui se passe ? Nous le verrons plus loin.

"La stérilité de ce monde lui est venue de son ingratitude. Pour la première fois dans l'histoire des humanités, un monde - le monde moderne - s'est exclusivement défini par le rejet de toutes les humanités qui l'avaient précédé" (91). Par rapport aux mondes anciens, le monde moderne se définit par "la fidélité de l'ingratitude" (MATIN 123), par "la fidélité du parasitisme" (S4A 1163), car il ne vit que "des héritages de tous ces mondes anciens dont il passe en même temps tout son temps à dire que tous ces mondes-là, que tous ces mondes précisément étaient des mondes stupides, des mondes foutues bêtes, et les derniers des mondes imbéciles" (S4A 1162). Pratiquant le parasitisme universel, ayant avorté du "quatrième monde" qu'il devait engendrer, condamné à la stérilité pour s'être coupé de ses racines vitales, le monde moderne relève du capitalisme bourgeois, il ressemble à "un kyste inséré dans le développement du tissu de l'humanité" (92).

Dans la genèse du monde moderne, les XVIIème et XVIIIème siècle jouèrent un rôle prépondérant. Baudrillard dans l'article cité, affirme qu'ils en posèrent les fondements philosophiques et politiques. La philosophie des Lumières trouva son épanouissement dans la Révolution de

1789 qui constitue pour Péguy une représentation du monde moderne. Elle met en place l'Etat bourgeois moderne et consacre une conception individualiste de l'homme.

Jusque-là style de vie, la modernité va devenir un modèle culturel étroitement lié à l'idée de progrès. Le progrès fabuleux des sciences et des techniques dont les bases avaient été jetées au siècle précédent, introduit au XIXème siècle une dimension de changement et d'évolution permanente. On peut dire qu'au coeur du XIXème siècle, en plein essor capitaliste et "en moins de quelques années", dirait Péguy, le monde est devenu le monde moderne. Il s'est installé dans l'autonomie, radicalement, faisant reposer son salut sur le progrès. Ainsi, fondée sur l'idée de progrès, la modernité est devenue une valeur transcendante, que peuvent figurer l'hégémonie de l'Etat bureaucratique et les intérêts privés. Là où, au Moyen-Age, la vie de l'Etat et la vie du Peuple avaient une identité de principe parce que référées à l'absolu de Dieu, le monde moderne a institué la transcendance abstraite de l'Etat et de l'individu. Ce niveau de critique dépasse tout clivage politique. Au contraire, et Péguy n'a cessé de le dire, il y a sur ce plan parfaite coïncidence entre l'Etat bourgeois et le gouvernement socialiste. "Parce que "du capital" ou "du socialisme" le pouvoir demeure pouvoir d'abstraire (93) et parce qu'abstraire, concevoir, c'est "dominer" (Hegel)" (94). La société bourgeoise et la société socialiste, l'une et l'autre "imposent de vivre dans l'élément de l'universel abstrait (95), la première par le rôle principiel qu'y joue l'argent, la seconde par sa prétention totalitarisante à régler en tout la vie de tous, donc par le rôle principiel qu'y joue l'idée" (96). L'Etat, l'Argent, l'Idée constituent le trièdre du monde moderne, l'étau qui se resserre sur l'homme, le système d'abstraction et de domination que Péguy dénonce avec d'autant

plus de férocité qu'il l'identifie avec le pouvoir, l'avoir et le savoir du "Parti intellectuel".

III "La dévorante politique".

Péguy n'a jamais cessé de professer sa foi républicaine et c'est en son nom qu'il condamne ce qui n'est qu'une caricature de la République : la démocratie parlementaire. Mais ici les précautions s'imposent. C'est davantage le parlementarisme bavard et irresponsable, la forme politique de gouvernement qu'attaque Péguy que la démocratie en son sens originel et idéal qui, au contraire coïncide parfaitement avec l'esprit républicain. Comme toujours, par l'effet d'un continuel transfert du politique au mystique, nous sommes en face d'un jugement moral et non pas d'un traité critique de sciences politiques. Avant que l'Histoire ne nous l'enseigne, Péguy fut sans doute le premier à comprendre que sous couvert de démocratie pouvait s'avancer la pire des impostures, la pire des dominations, que la barbarie commençait à ronger tout le dispositif démocratique. Inutile de revenir sur le jeu fictif et démagogique de la représentation nationale, sur les moeurs parlementaires qui sont décrites dans Reprise politique parlementaire et dont nous avons parlé à propos du jauressisme. Mais ce qu'il faut redire, c'est la responsabilité de ce parlementarisme majoritaire dans l'avilissement progressif de la pièce maîtresse du système : le suffrage universel. Le courant qui naguère allait du peuple à ses mandataires s'est inversé. C'est la caste des politiciens qui s'est emparée des élections pour les soumettre à ses calculs, ses prestidigitations et ses intérêts. Le suffrage universel n'est plus l'expression de la conscience ni du sursaut popu-

laire mais celle de la prostitution politicienne où "chacun vend sa part de liberté pour une part d'autorité injuste qu'il exercera. C'est le fondement même du suffrage universel" (JEAN COSTE A 530). Cette déperdition de la souveraineté populaire au profit des Régimes confirme la dégradation de la mystique républicaine en politique. Fussent-elles aujourd'hui dérisoires et grotesques, les élections ne peuvent nous faire oublier que "des hommes ont souffert, des hommes sont morts, tout un peuple a vécu pour que le dernier des imbéciles aujourd'hui ait le droit d'accomplir cette formalité truquée" (JEUNESSE B 517) (97).

La coupure entre le Peuple et le Parlement et la décomposition du régime parlementaire ne pouvaient aboutir qu'à la domination arbitraire et hypocrite de l'Etat que Péguy identifie entièrement à la domination radicale. "Car l'Etat, dans les théories radicales qui procèdent de la Déclaration des Droits de l'Homme, ce n'est rien d'autre que le ramassement, dans un individu factice et imaginaire, de toutes ces liaisons qu'on a voulu rétablir entre les individus. (...) Et il a tous les vices et les défauts des individus. Il peut avoir leurs qualités aussi, mais il a de préférence leurs défauts. Il est capricieux. Il est arbitraire. Il ne voit pas loin devant lui. Il est lourd, et pesant" (V 139). En l'occurrence, en ce début de siècle il cumule "le césarisme en veston" de celui qu'on a appelé le "petit père" et la trahison des socialistes. On peut dire que le radicalisme, parmi les figures politiques, est celle qu'abhorre Péguy, précisément parce qu'elle cumule "tous les inconvénients des tyrannies molles et tous les inconvénients des tyrannies dures" (VI-6; A 1500), autrement dit l'autoritarisme de Combes et la démagogie socialiste. Ainsi, dans cette coalition radical-socialiste, "le socialisme, devenant gouvernemental, politique, parlementaire, devenait étatisme et cessait d'être un socialisme véritable". Il fut démontré

qu'"un petit bonhomme populaire et plaisantin peut devenir un grand tyran sans que l'on s'en aperçoive" et "combien il est aisé d'établir une autocratie en France, pourvu que l'on respecte certaines formes, quitte à ne respecter aucune réalité, aucune liberté ..." (PATRIE A 806). C'est au moment des événements de 1905, dans Notre Patrie que Péguy dénonce le combisme officiel. L'année précédente, selon les principes qu'il avait énoncé dans De la raison, il faisait une critique systématique d'une forme particulière et décisive de cet étatisme, son anticléricalisme. On la trouve dans l'Avertissement au cahier Mangasarian et dans Orléans vu de Montargis. L'anticléricalisme, et particulièrement l'anticatholicisme orchestré par le ministère Combes illustre parfaitement l'irruption de l'autorité d'Etat dans le champ de la conscience, de la morale et de la croyance, ainsi que la volonté de les subordonner à la politique :

> "Attaquer le catholicisme même par les moyens du gouvernement dans les consciences, comme on le fait tous les jours et déclarer officiellement qu'on n'attaque rien que le cléricalisme, c'est effectuer une opération gouvernementale d'hypocrisie bourgeoise.
> En tout état de la cause, on ne doit procéder contre une religion que par la voie de la raison; nulle autorité de commandement, en particulier nulle autorité de gouvernement, nulle autorité d'Etat, ne vaut dans les débats de la conscience" (A 1358-1359).

" ... Flottant, titubant d'un individualisme égoïste à un étatisme qui n'est lui-même qu'un individualisme égoïste" (A 1359), l'anticléricalisme radical ne vise lui aussi qu'au cumul de deux situations avantageuses, la jouissance de régner sur les esprits d'une part et d'autre part celle d'atteindre aux plus hauts honneurs dans la nouvelle Religion. Car le parti radical a su se constituer en anti-Eglise, avec son rituel, sa dogmatique et son clergé. Pour Péguy, cette tendance à l'inversion et à la parodie n'est pas moins dangereuse que ce qu'il appelle

"la conservation catholique". C'est pourquoi il prend beaucoup de plaisir et met toute sa verve à décrire une de ces liturgies laïques, les obsèques du docteur Gebaüer, où rien ni personne ne manquait, depuis le "drap mortuaire de la Libre-Pensée" jusqu'aux "petits garçons de l'école laïque" en passant par "la musique républicaine" (A 668-672).

Péguy qui s'est battu contre la raison d'Etat, ne cesse de répéter que "le radicalisme de gouvernement nous prépare une antireligion, une religion d'Etat, que la politique parlementaire nous prépare une immorale d'Etat, qu'une certaine libre-pensée, prétendue, nous prépare un culte rituel, formel avec intronisation de nouveaux saints, qu'un certain rationalisme, prétendu, nous prépare un certain surnaturel ..." (A 672-673).

Ces hommes qui ne pensent qu'à "embêter les catholiques" tout en voulant conserver ce qui profite à leurs intérêts, amusant la France avec des problèmes d'un autre âge tout en adulant le progrès, ne sont finalement que des vieillards réactionnaires. A force de réconcilier les contraires, de pratiquer les mixtures d'idées et de jouer du compromis ils ont condamné l'Etat à la stérilité :

> "Anticléricalisme, anticatholicisme radical est traditionnel en ce premier sens qu'il n'a pas apporté à l'humanité pensante un mode nouveau de penser, de travailler, une méthode nouvelle, une matière nouvelle, une révolution mentale, une mentalité nouvelle; (...) le radicalisme est principalement un système de vieux qui veut se faire passer pour du neuf ..." (A 1374-1375).

Le radicalisme de Combes est par un lien de cause à effet en parfaite harmonie avec l'idéologie scientifique de son temps. Quand Péguy parle de combisme, il en fait un concept global, équivalent à moder-

nisme, qu'il introduit dans la critique littéraire. C'est ainsi qu'en 1906 il accusera Brunetière d'avoir été "le candidat de M. Combes" et qualifiera son livre sur Balzac de chef-d'oeuvre du combisme. Cet exemple nous permet de noter combien Péguy a toujours été attentif aux rapports du savoir et du pouvoir, de la raison et de l'Etat qui finissent toujours par engendrer la domination. C'est aussi l'exemple-type de ce procédé de généralisation et d'extension cher à notre auteur qui se hissant à un niveau de critique métaphysique, étend le débat au-delà d'un problème circonstancié. Ceci nous vaut dans son Brunetière une définition du combisme qui en définitive nous en apprend plus sur la philosophie de Péguy que sur celle de M. Combes. Il présente donc le combisme,

> "dans tout ce qu'il a de brutal et d'usurpateur, dans tout ce qu'il a de dominateur et d'entier occupant, - dans tout ce qu'il a pour ainsi dire qui lui est essentiel et central, caractéristique : cette arrogance raide envers la réalité, cette insolence de parvenu militaire envers toute espèce de réalité, cette présomption, cet orgueil, ce hautain mépris de toute vie, de toute réalité, de toute race, de tout génie, de toute originalité, de toute origine, de tout commencement, de toute source, de tout ce qui pousse, de tout ce qui est, de tout ce qui sort, de tout ce qui source, de tout ce qui vient, enfin cette prétention de classer, cette universelle distribution de prix, ce dédain scientifique de toute réalité traditionnelle, usagère, familière, mémoriale" (SYSTEME 206).

Au-delà de sa critique de l'Etat, c'est la conception politique du monde que refuse Péguy, parce qu'elle méprise la réalité, faisant la sourde oreille à la voix du peuple, à la voix de la mémoire et du coeur, à la voix des événements. Dans Notre Jeunesse il énonce cette fameuse "loi du dessaisissement universel de la mystique par la politique" (B 748) qui sous-tend tous ses jugements. Elle lui a été inspirée par la décomposition du dreyfusisme en France et par l'histoire

de la République. Le même phénomène s'y manifeste : "Tout commence par la mystique et tout finit par de la politique". C'est par une boutade qu'il explique sa problématique :

> "La mystique républicaine c'était quand on mourait pour la République, la politique républicaine c'est à présent qu'on en vit. Vous comprenez, n'est-ce pas ?" (B 652).

Mais allons au-delà de ce mot d'auteur. MYSTIQUE dans les pages de Notre Jeunesse est en connexion avec les mots action, vie, jaillissement, source ... C'est précisément parce qu'elle est de l'ordre de la vie et du mouvement que la mystique selon Péguy échappe à toute définition scolastique ainsi d'ailleurs qu'à tout sentimentalisme, car elle est une réalité première qui mène le monde et peut seule faire les révolutions. La mystique est une énergie, un mouvement, un dynamisme, un potentiel capable de créer, de libérer l'action, de mobiliser un peuple. Elle s'apparente à ce que Bergson appelait l'élan vital.

Quant au terme POLITIQUE, on sent très nettement que Péguy lui attribue, dans l'opposition à celui de mystique, une valeur péjorative. Dans son vocabulaire, la politique désigne le jeu des compromis, des calculs, des intérêts. Dans un inédit intitulé de l'anarchisme politique, il définit la politique comme "une espèce d'opération qui, non seulement permet, mais qui contraint à considérer les personnes morales comme des moyens. La politique est le nom qu'on donne à une série d'opérations où sans cesse les gens ne sont pas seulement les fins dont on se propose le bonheur ou le bien, mais les moyens par lesquels on entend passer. Ceci implique naturellement que la morale réprouve le mensonge, mais que la politique l'admet ou même y force" (V 141).

Péguy a toujours eu un sens très aigu des conditionnements politiques de la vie spirituelle et de l'importance de l'organisation de la vie de la cité. Mais il ne fut jamais à strictement parler un politique. Sans doute est-ce sa hauteur de mystique, sa distance d'intellectuel qui lui donna une telle intransigeance morale dans ses jugements. Il considéra toujours la mystique républicaine et la révolution qu'il désirait morale incompatibles avec la politique qui se joue de la vérité et triche avec le réel pour entretenir l'illusion au profit de ses intérêts. La politique est de l'ordre du semblant, diraient certains philosophes d'aujourd'hui. "La conception politique du monde, dit l'un d'eux, est un des lieux privilégiés du semblant, par exemple du semblant naturaliste. Ce qu'elle traduit des exigences éternelles de la maîtrise, elle le rapporte non au Maître, mais à la nature" (98). Au temps de Péguy, il s'agissait plutôt du semblant scientifique qui permit d'instaurer le règne de "la terreur sociométrique" et de réduire le système juridique à "un système métrique" (MATIN 252).

Mystique et Politique ne sont pas deux domaines distincts en opposition. Il y a entre les deux un lien, un rapport d'enchaînement, ce que Péguy appelle une ligne, et de la première à la seconde un mouvement de déperdition et de dégradation, "par le jeu, par l'histoire des événements, par la bassesse et le péché de l'homme" (B 526). Ce phénomène de raidissement et d'affadissement est peut-être plus sensible dans le rapport bergsonien Grâce - Habitude que dans sa note conjointe Péguy substituera au binôme sorélien Mystique - Politique. Jean Delaporte interprète cette dégradation de la mystique en politique comme "une perte de vie" : "La création, la vie, la foi s'en sont allées laissant en leur place la politique qui n'est plus (suprême stérilité pour le bergsonien Péguy) qu'une autre habitude" (99). Ainsi ce qui

était organique devient logique, ce qui était pensée devient dogme, ce qui était idéal devient propagande, ce qui était propre devient sale. Dans ce glissement progressif, le point de rupture, "le point de discernement" est imperceptible. Mais ce sont les hommes politiques eux-mêmes qui le circonscrivent, c'est l'appareil d'Etat car "(il) se méfie de tout homme et plus encore d'un fonctionnaire qui a quelque sens de la réalité" (A 1000).

> " ... quand un homme de coeur, pour demeurer fidèle à une mystique, refuse d'entrer dans le jeu de la politique correspondante, de la politique issue, de la parasitaire, de la dévorante politique, les politiciens ont accoutumé de la nommer d'un petit mot bien usé aujourd'hui : volontiers ils nous nommeraient traître" (B 526).

Péguy, on le sait, a renversé cette proposition, pour nommer traître celui qui avait trahi la mystique dreyfusiste : Jaurès. On peut se demander bien sûr si un homme politique peut ne pas être un traître selon Péguy. Mais ce qui est certain, et Péguy l'a illustré par toute sa vie, un intellectuel peut être un "mystique" dans la mesure même, où pour échapper à l'illusion et à la domination politique, il entre en dissidence, devient un rebelle, un "traître".

*

La quatrième Situation distingue trois degrés dans la tentation de la puissance : 1° "la tentation de la puissance temporelle", 2° "la tentation de ce qu'il y a de socialement temporel dans les puissances intellectuelles", 3° "la tentation de la gloire" (S4A 1131-1138). On peut aisément faire coïncider ces trois degrés de la volonté de puissance avec les instances de domination moderne que nous posions en commençant : l'Etat, l'Idéologie, l'Argent. Il va sans dire que les trois niveaux sont en étroite corrélation les uns avec les autres. C'est ainsi

que le pouvoir politique de l'Etat a besoin pour se maintenir aux yeux du peuple de se justifier rationnellement et scientifiquement et qu'inversement, pour être opératoires, les idéologies ont besoin de l'Etat comme point d'appui. Comme l'a montré André Glucksmann à propos des grands philosophes allemands, "les maîtres penseurs furent les pères des idéologies régnantes pour ce qu'ils donnèrent leurs raisons à l'Etat" (100).

Il est délicat sans doute d'introduire ici le mot d'idéologie qui ne faisait pas partie du vocabulaire de Péguy. Nous l'entendons ici comme l'expression de ce que nous appelions avec lui, aux paragraphes précédents, "la métaphysique du monde moderne".

En termes péguystes, on pourrait définir l'idéologie comme "l'idée de derrière la tête de la science moderne ... de se substituer à la métaphysique"; ou, avec plus de rigueur comme une "métaphysique inavouée" visant à l'établissement et la justification d'"un système du vrai se substituant à l'opération de la recherche du réel" (SYSTEME 235).

La pensée de Péguy est foncièrement anti-idéologique parce que l'idéologie est en non-adéquation avec le réel : elle ne cherche pas à comprendre ce qui est, mais à justifier ce que l'on fait. Elle plie la réalité aux nécessités de sa logique interne. Elle fonctionne comme la consolidation logique du système tendant à se faire passer pour la cohérence réelle des faits.

Nous aurons à revenir sur la distinction qu'établit Péguy entre la réalité et la vérité. Mais disons dès à présent que c'est sur elle que s'appuie sa critique de l'idéologie. Est idéologique tout système

d'organisation logique et théorique de vérités qui prétendent totaliser un réel toujours débordant, toujours mouvant, toujours inépuisable. C'est à cause de cette dimension holistique que Péguy accuse la science moderne d'être métaphysicienne. En se développant l'esprit scientifique s'est mis à suspecter d'idéologie toute philosophie, toute métaphysique. Mais Péguy a le courage d'inverser l'allégation et de faire valoir - pour reprendre encore une proposition d'André Glucksmann qu'on croirait tirée de Péguy - que "toute moderne domination est au fond métaphysique. Le maître tourne, dans le cercle de sa maîtrise, en sautant allègrement du cercle logique au théologique et des êtres suprêmes à la science des êtres en général; il joue des trois claviers de l'onto-théo-logie. (...) La métaphysique se passa longtemps des maîtres penseurs, se demander de quelle manière réclame une autre enquête. Par contre les maîtres penseurs ne peuvent se passer de métaphysique, même si elle devient par eux de plus en plus inavouée" (101). S'il y a ceux qui veulent justifier une situation historique ou un ordre établi par des moyens intellectuels et spirituels, il y a ceux, infiniment plus dangereux, "ceux qui sont notre ennemi" dit Péguy, "ceux qui par des moyens temporels dans des situations intellectuelles veulent introduire, veulent établir un gouvernement (absolu, tyrannique) des esprits, ce sont ceux qui veulent enrégimenter les jeunes gens, mener les esprits à la baguette, faire des écoles et des sectes qui soient comme des régiments prussiens, ce sont ces hommes, ces professeurs qui se conduisent dans leurs chaires comme des préfets, de Combes ou de Clémenceau ..." (S4A 1135-1136). Une telle confusion du temporel et du spirituel se fait au profit de la parfaite réciprocité entre le parti dirigeant et le parti intellectuel. De leur inceste est né l'instrument privilégié de domination et de transmission idéologique : l'Ecole. Par le jeu des programmes et des remaniements, la démocratie a vidé l'enseignement de son contenu de liberté et de cul-

ture. Dans ses premiers écrits, Péguy considérait déjà l'Ecole en tant que telle comme une menace pour la liberté, un moyen d'inoculer au peuple des ambitions perverses. Un texte de Casse-cou (A 320-322) compare les élèves à des esclaves et les maîtres à des capitalistes oppresseurs. Poursuivant la comparaison dans Pour ma maison, il s'indigne :

> "On les avait en effet soumis aux déplorables moyens d'élevage que nous voyons pratiquer autour de nous partout, sur tous les faibles par tous les forts, sur les simples par les habiles, sur les ignorants par les savants, sur les enfants, sur les soldats, sur les ouvriers, sur les électeurs ..." (A 1254).

A ces risques inhérents à la pratique de l'enseignement, vient s'ajouter la "libido dominandi" (102) des maîtres modernes. Citons le texte le plus éloquent et le plus dur que Péguy ait jamais écrit sur la culture dispensée par le parti intellectuel en régime démocratique :

> "Ce n'est point pour la formation de la personne (...) que des armées d'instituteurs enseignent à un peuple d'écoliers tout ce que nous ne savons pas. (...) C'est pour qu'à vingt et un ans accomplis, et même avant, souvent avant, avec presque autant de zèle, ils puissent lire en connaissance de lettres les pornographies des programmes électoraux (...). Ils sont ainsi gardés, et bien gardés, contre les dangers des anciens catéchismes" (S4A 1152-1153).

L'Etat fabrique des allumettes, des lois et des contraventions. Passe encore qu'il fabrique une métaphysique, fût-elle basse et malodorante. Mais que, de grâce, il n'impose pas cette métaphysique de façon si odieuse :

> "Quand donc aurons-nous enfin la séparation de la métaphysique et de l'Etat, mais pour de bon, cette fois ...
> Nous avons le désétablissement des Eglises. Quand aurons-nous le désétablissement de la métaphysique" (S3A 1076-1077).

IV "Le raidissement de l'argent".

Il aura fallu en ce XXème siècle les crimes staliniens pour que le socialisme accepte de dire que tous les maux de nos sociétés occidentales n'étaient pas imputables au seul capitalisme. Avant la Révolution d'Octobre, avant la contamination marxiste de la Culture, Péguy l'affirmait déjà et cela suffit pour qu'on le considérât comme un homme de droite. L'accuser d'avoir trahi la Révolution sous l'effet d'un christianisme renaissant - pour la plus grande satisfaction des réactionnaires catholiques trop heureux de récupérer sans peine cet otage de valeur - c'est tout simplement n'avoir jamais lu L'Argent et la Note conjointe qui attestent la permanence de son socialisme et de sa critique du capitalisme bourgeois. Entre le Jean Coste et ces derniers écrits, il y eut aussi l'approfondissement de l'année 1907, les Situations et les inédits d'Un poète l'a dit, où Péguy, comparant le monde moderne aux mondes anciens, développe l'idée que la métaphysique moderne ignore la distinction entre le temporel et le spirituel (103), que dans le monde capitaliste, la gloire est devenue une puissance temporelle (104) et que "le commencement de l'avènement du monde moderne a comme on dit sonné quand les puissances d'argent ayant éliminé toutes les autres puissances temporelles, au lieu que ce fût la liberté qui s'établit, comme on l'avait dit ou espéré, elle vint, sans débat, sous le joug de la seule puissance temporelle qui fût demeurée, de la puissance d'argent" (POETE 49). Nous allons voir qu'il y a plus qu'une analogie entre le mode de pénétration, de circulation de l'argent dans le monde moderne, - et le jeu de l'idéologie. La morale et la métaphysique se sont configurées à l'économique : "Tout l'avilissement du monde moderne, c'est-à-dire toute la mise à bas prix du monde moderne, tout l'abaissement du prix vient de ce que le monde moderne a considéré

comme négociables des valeurs que le monde antique et le monde chrétien considéraient comme non négociables" (B 1509). Ce monde moderne est un monde bourgeois. Tout le monde y est bourgeois. "Puisque tout le monde lit son journal" (B 1103). Les ouvriers ne songent plus qu'à devenir des bourgeois sous l'égide du parti politique socialiste "entièrement composé de bourgeois intellectuels" (B 1111). Même les partis syndicalistes socialistes sont infestés d'éléments politiques et intellectuels bourgeois. Des ouvriers "endimanchés dans la bourgeoisie" (B 1112) aux bourgeois ouvriéristes, "tout ce monde-là est jauressiste. C'est-à-dire qu'au fond tout ce monde-là est radical. C'est-à-dire bourgeois" (B 1112).

> "le socialisme qui était un système économique de la saine et de la juste organisation du travail social est devenu sous le nom de jauressisme et sous le nom identique et conjoint de sabotage un système de la désorganisation du travail social et en outre et en cela une excitation des instincts bourgeois dans le monde ouvrier, un entraînement des ouvriers à devenir à leur tour de sales bourgeois" (B 1260).

Voilà la grande victoire de la démagogie bourgeoise. C'est elle qui a produit le matérialisme et le déterminisme, le sabotage et la désertion, l'avarice et la vénalité, l'épargne et le gaspillage. "Tout le mal est venu de la bourgeoisie. Toute l'aberration, tout le crime. C'est la bourgeoisie capitaliste qui a infecté le peuple. Et elle l'a précisément infecté d'esprit bourgeois et capitaliste" (B 1110). Les valeurs marchandes ont dévoré les vertus ouvrières qu'étaient l'honneur de l'ouvrier, le respect du travail, la "piété de l'ouvrage bien faite". "C'est parce que la bourgeoisie s'est mise à traiter comme une valeur de bourse le travail de l'homme que le travailleur s'est mis, lui aussi, à traiter comme une valeur de bourse son propre travail. (...) C'est parce que la bourgeoisie s'est mise à exercer un chantage

perpétuel que sont notamment les grèves ..." (B 1111).

L'ancienne société où il fallait gagner sa vie, où le travail était un rite sacré, où la pauvreté était une béatitude et un asile, et qui était "le système même de la réalité", cette conception du monde qui était "d'usage, d'expérience, pratique, empirique, expérimentale, de fait constamment accompli" (B 1128), ce monde ancien a sombré dans ce que Péguy, avant de mourir, dénoncera comme l'"immense prostitution du monde moderne" (B 1533), la grande abstraction du règne de l'argent :

> "Nous sommes tellement sous le règne de l'argent, il est tellement l'antéchrist et le maître partout présent du monde moderne que nous sous-entendons (familièrement, usuellement) son nom dans nos propos. Dans nos expressions. Quand on ne nomme pas, on sait que c'est de lui que l'on parle. Quand on ne prévient pas, on sait qu'il est là. Quand on ne dit rien, c'est lui" (B 1502).

En soi, à l'instar de la politique, l'argent n'est ni sale ni déshonorant. Il n'y a que les bourgeois pour le penser puisqu'il leur suffit de s'en remettre à leurs financiers. Non l'argent est honorable, plus honorable même que le pouvoir, "car on ne peut pas vivre sans argent, et on peut très bien vivre sans exercer un gouvernement".

> "L'argent n'est point déshonorant, quand il est le salaire, et la rémunération et la paye, par conséquent quand il est le traitement. Quand il est pauvrement gagné. Il n'est déshonorant que quand il est l'argent des gens du monde" (B 1139).

Il devient haïssable à partir du moment où il nourrit l'injustice, sert à écraser le pauvre et fonctionne comme critère de discrimination, entretenant ainsi l'indécence et le scandale "d'un Paris comme

est le Paris moderne où la population est coupée en deux classes si parfaitement séparées que jamais on n'avait vu tant d'argent rouler pour le plaisir, et l'argent se refuser à ce point au travail" (B 1130).

Mais par-delà les situations d'injustice qu'on pourrait résoudre par une meilleure répartition du Capital, c'est le rôle même assigné à l'argent qui est vicié, c'est le système économique qui s'est déréglé, c'est toute l'échelle des valeurs qui a été bouleversée. L'argent est devenue matière immorale en ce sens que "l'appareil de mesure et d'échange et d'évaluation" qu'il était, "a envahi toute la valeur qu'il devait servir à mesurer, échanger, évaluer. L'instrument est devenu la matière et l'objet et le monde" (B 1533).

Ce "phénomène aussi frauduleux" par lequel l'argent occupe l'avant-scène et investit tous les rapports sociaux, Péguy l'a placé sous le signe du livret de caisse d'épargne, nouvel évangile du monde moderne, dans ces pages de la Note conjointe qui figurent dans toutes les anthologies péguystes (B 1504-1505). L'autre illustration en est "le système de la retraite" :

> "Ils ne pensent qu'à leur retraite ...(...)
> Leur idéal, s'il est permis de parler ainsi est un idéal d'Etat, un idéal d'hôpital d'Etat ...
> (...) Pour avoir la paix sur ses vieux jours, aujourd'hui on n'est pas un homme libre. Le monde moderne tout entier est un monde qui ne pense qu'à ses vieux jours" (B 1498).

Dans les deux cas il s'agit d'économiser, de se projeter vers le futur pour échapper à l'exigence et à la liberté du présent. Epargner ne s'oppose qu'apparemment à dépenser. Ce sont les deux formes d'une

même opération qui est fuite en avant et "universelle négociation". Maniant subtilement le paradoxe, Péguy va jusqu'à dire :

> "Celui qui épargne de l'argent est le dilapidateur de ce qu'il a vendu pour avoir cet argent. L'avare est prodigue. Il est même le seul prodigue, le vrai prodigue. L'avare d'argent est prodigue de ce qu'il a vendu pour avoir de l'argent. Il est dilapidateur et prodigue de son âme, qu'il a vendue pour rien, pour de l'argent" (B 1501).

Ainsi le monde de l'épargne est celui qui a dilapidé son âme, le monde du calcul et du gain est celui qui a perdu sa liberté. Cette déperdition du réel tient d'abord à la nature de l'argent. Car l'argent n'est que la métaphore de l'objet et du travail, et même si "une opération financière, même fictive requiert toujours une certaine couverture, au moins présumée, de réalité" (VII - 13), l'argent ne vaut que par sa circulation, son "interchangeabilité". L'argent va à l'argent, selon le dicton. On ne saurait mieux dire : l'argent s'échange contre de l'argent "sans s'échanger du tout contre du réel ... Le réel est mort sous le coup de cette autonomisation de la valeur" (105). Péguy annonçait l'entrée de nos sociétés dans ce que Jean Baudrillard appelle "l'ère des simulacres" où en matière économique par exemple, le salaire, donc l'argent, est déconnecté de la force de travail pour devenir "un sacrement ... qui fait de vous un véritable citoyen de la société politique du capital" (106). Il n'a plus de valeur en rapport avec la valeur du travail, mais il vous investit de la charge de faire circuler l'argent et de consommer : il transforme le producteur en reproducteur du Capital.

Péguy fait aussi intervenir dans son analyse la distinction bergsonnienne du raide et du souple. L'argent est une force raide entre

toutes qui a remplacé les forces souples et accéléré "la sécheresse du coeur et la sécheresse de la race, qui sont les deux grandes et affreuses inventions modernes" (B 1505). Ce raidissement de l'argent a son origine "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" (B 1503). Ce n'est pas un hasard si matérialisme et déterminisme ont la même date de naissance que le règne de l'argent. Tout est devenu mesurable, comptable, interchangeable, et comme l'écrivait Mounier, "c'est la même opération qui introduisant la mesure quantitative dans la pensée a permis les jeux mathématiques du matérialisme" (107).

> "L'avarice et la vénalité est un intellectualisme et un matérialisme et un mécanisme et un déterminisme et un associationnisme du coeur. L'intellectualisme et le matérialisme et le mécanisme et le déterminisme et l'associationnisme est une avarice et une vénalité de la pensée" (B 1510).

Il y a eu contamination réciproque de la tête et du coeur, dessiccation de la fécondité et pétrification de la réalité par l'argent. Et l'homme moderne s'en est trouvé radicalement transformé, car "en pareille matière l'économique est comme un grossissement de la morale et la morale est comme une codification de certains aspects de la psychologie et de la métaphysique" (B 1496-1497). L'argent a créé une situation nouvelle qui englobe tout l'être et tous les êtres, tout l'ordre et tous les ordres.

> "L'argent est le maître de l'homme d'Etat comme il est le maître de l'homme d'affaires. Et il est le maître du magistrat comme il est le maître du simple citoyen. Et il est le maître de l'Etat comme il est le maître de l'école. Et il est le maître du public comme il est le maître du privé" (B 1534).

A la fin de la Note conjointe sur M. Descartes, l'"argent" prend un sens générique équivalent au monde moderne. Péguy oppose l'argent à toutes les spiritualités comme il opposait la modernité à tous les anciens mondes. "La lutte, écrit-il, n'est point entre le héros et le juste, elle n'est point entre le sage et le saint. Elle est entre l'argent, seul d'une part, et d'autre part ensemble le héros et le juste et le sage et le saint. Elle est entre l'argent et toutes lesspiritualités (B 1538). Et solennellement il en appelle à la mobilisation et à la solidarité de toutes les puissances spirituelles.

*

Dans un livre intempestif, Michel Lancelot posait l'équation suivante : CAPITALISME + IDEOLOGIE = SOCIETE MODERNE (108). Devant cette formule que Péguy n'aurait pas désavouée et dont nous venons de développer chaque terme, devant l'abstraction qu'elle représente, on se prend à penser avec lui que "la vie moderne a moins de complexion que toute vie antérieurement vécue; nulle vie n'a jamais été aussi peu riche d'humanité, aussi peu pleine, aussi peu animée d'âme, aussi peu ardente de vie intérieure, aussi pauvre; en ce sens on a parfaitement le droit de dire que toute opération du monde moderne, étant une opération du monde moderne est simple; simple, au sens d'indigente, bourrée de complexités, mais manquant de complexion" (MATIN 137-138). Le réseau de ces complexités constitue le système que Péguy n'a cessé de dénoncer comme "une réalité tronquée" ou de démystifier comme un "coup d'imagination, d'invention formidable". En 1905, il a traité de "l'esprit de système" sur le mode ironique, définissant par exemple le système de la façon suivante : "ce qui reste quand un systématique a passé par là ..." (SYSTEME 9). Mais cette définition ne manque pas de s'enrichir à la lumière de toute l'oeuvre de son auteur. On peut en tout cas en dégager deux significations complémentaires.

1° Le système, c'est d'abord l'imbrication des ordres, le jeu du pouvoir et du savoir, la confusion du temporel et du spirituel, le décalque du politique sur le métaphysique, c'est l'organisation de l'hétérogène. Péguy a accusé particulièrement le radical-socialisme de pratiquer cette "mixture" et cette "simonie" dans laquelle ni la raison ni le socialisme ne pouvaient trouver leur compte :

> "Attacher au socialisme un système, lier au socialisme, fût-ce au nom de la raison, un système de science, ou d'art, ou de philosophie, c'est littéralement commettre un abus de confiance envers l'humanité. Attirer l'humanité vers sa libération pour la précipiter dans un système, c'est commettre au nom de la raison, la malversation que l'Eglise a commise au nom de la foi.
> (...)
> Réciproquement c'est trahir la raison, comme on trahissait le socialisme, que d'introduire dans les débats de la raison des poids additionnels. Dans le débat des systèmes rationnels, ajouter à certains systèmes, au matérialisme, à l'athéisme, le surpoids des volontés socialistes, leur infuser la sève et le sang des passions révolutionnaires, c'est fausser le jeu de l'action par des interventions étrangères à l'action ..."
> (RAISON A 412-414).

Le vice du système, c'est de procéder par addition, par "cumulation". Et nous avons eu plusieurs fois l'occasion de l'évoquer, "c'est toujours le système du monde moderne de vouloir toucher à deux guichets, de vouloir cumuler les avantages les plus contradictoires, et les plus incompatibles" (B 1499) autant dans le domaine de la connaissance que dans celui de la morale. Péguy par exemple s'est toujours demandé comment le fameux "impersonnalisme objectiviste" de la science parvenait si bien à satisfaire aux ambitions de la vie politique !

2° Le système est une construction "romantique"

Péguy procède souvent à des transferts de concepts d'un champ théorique à un autre. Nous avons déjà rencontré le terme combisme qui passant d'une signification politique à un sens général exprime "l'insolence en-

vers la réalité". Ainsi en va-t-il du romantisme qui de son acception littéraire en vient à désigner un système global de représentation, en opposition avec "la sincérité classique". Le romantisme est précisément de l'ordre de la représentation. "Au lieu de vivre une vie réelle dans l'ordre de l'action, le romantique vit une image, une représentation de vie en pensant aux spectateurs; quand il n'a pas de spectateurs, lui-même il se fait spectateur; il n'agit pas en considérant la réalité agie; mais il agit comme à la scène; il est en perpétuelle représentation; il ne pense qu'aux effets produits; ... pour dire le mot, il est tout envahi de cabotinage ..." (A 521). C'est bien pourquoi "tous les romantiques sont gouvernementaux, ministériels, étatistes, quand même ils font profession, par démagogie électorale, d'être anti-gouvernementaux, antiministériels, antiétatistes; c'est que l'Etat militaire, totalement incapable d'organiser le travail, est assez capable d'organiser les représentations, les manifestations romantiques" (A 491). La distinction du classique et du romantique recouvre celle du réaliste et du systématique. Romantique et systématique sont deux mots pour désigner le même écart par rapport à la réalité, le même goût de la représentation, la même confiance dans l'imaginaire. Tout système est une découpe dans le réel, la confection d'un prêt-à-porter rationnel, la construction d'une "pseuso-réalité formelle, rationnelle, claire, soumise, fausse, facile, commode à la connaissance" (A 521). Ainsi procèdent les romantiques : "au lieu d'attacher les fonctions de la connaissance à la réalité, aux vestiges de la réalité, ils ont fait fabriquer par ces fonctions une réalité faite exprès pour elles; ainsi les romantiques ne font le tour du monde que parce qu'ils ont commencé par se fabriquer un petit monde circumnavigable" (A 521).

Le monde moderne se meut dans l'irréel, "dans les régions raidies, grossières, inexactes, sommaires et précaires" (MATIN 248) que lui ont faites la politique, la science et l'argent. Il a tout fait pour échapper à la mouvance du présent et la fécondité de la vie, et pour se constituer en un système clos de vie non-réelle, imaginaire. Comme dit Mounier, "la rigidité prépare la dissolution du cadavre" (109). Et le monde moderne n'est déjà plus qu'"un grand cadavre mort" condamné à la putréfaction. "Ce monde est un kyste inséré dans le développement du tissu de l'humanité. Avortement, parasitisme, stérilité, toutes ces images suggèrent inexorablement celle d'un foetus mort-né" (110). En confondant les ordres, en tuant l'esprit et la vie, en établissant le règne de l'argent, il s'est vidé de lui-même, coupé de ses sources et donc voué à la condamnation.

Péguy a vu poindre les signes avant-coureurs de la catastrophe en même temps qu'il recueillait les premiers cris d'alarme de l'humanité : échapperons-nous à l'ensevelissement universel ?

> "Une cendre intellectuelle est tombée sur tout le monde. (...) Les premières tombées des cendres sur les feuilles des arbres furent accueillies joyeusement. Vraiment c'était rigolo. Ça devenait très drôle. Aujourd'hui que tout le monde est revêtu de ce linceul, que tous les textes disparaissent ensevelis sous tous les commentaires, que tous les textes vivants sont couchés morts sous la poussière muette et sous la cendre du bavardage des gloses, que tous les esprits se raidissent en toutes les lettres, que tous les peuples disparaissent sous les démographies, les sociétés sous les sociologies, que les monuments tombent sous les archéologies, que les inscriptions s'effritent sous les épigraphies, que les fresques s'écaillent, que les nations disparaissent sous les démagogies, que toutes les enfances même disparaissent sous les pédagogies, que toute vie disparaît sous le suaire de

l'enregistrement, que toute invention est morte, que tous les instincts se vitrifient en intellects, que toutes les races (verticales) se stratifient en classes (horizontales), que tous les mythes, cher monsieur Sorel, s'éparpillent en dialectiques, aujourd'hui que toute race, toute sève, toute source est ensevelie sous cette traînée mortuaire, sous la traînée neigeuse et spongieuse et sale de toute cette cendre l'humanité enfouie peut-être enfin s'émeut; orgueilleuse et triomphante apparemment; sourdement creusée de ne pas faire éternellement figure de momie; spécieusement assurée, sourdement creusée de cette inquiétude elle se demande d'où elle pourra bien faire venir le recours, en attendant qu'anxieuse elle demande et que peut-être elle crie d'où elle pourra bien demander au secours" (ELEGIE 11-12).

DEUXIEME PARTIE

L E R E S P E C T D E L A R E A L I T E

"R E L I G I O N S U P R E M E"

CHAPITRE I - SITUATION PHILOSOPHIQUE DE PEGUY

" ... disons qu'à la fois, d'une part Péguy marque et remplit, pénètre et se situe dans - c'est-à-dire s'insitue dans les multiples réseaux (socialisme, christianisme, vitalisme, écritures, quotidienneté, revendications, révoltes, conservations, histoire, justice, école, idéologies, etc.), constitutifs de notre monde moderne (...); et d'autre part que Péguy démarque et creuse, fait vidage et vidange, récuse toute position et situation faite, tout pouvoir, toute "popularité", toute gloire, tout "entraînement"; il, comme il dit, se contrarie à toute situation - c'est-à-dire, donc, s'insitue, dans cette fois, "le grand cadavre mort du monde moderne" ..." (1). Cette double insituation définit la situation de Péguy. Un tel paradoxe n'est pas surfait quand on sait l'importance et la fortune qu'a trouvées ce mot dans ses écrits. Pie Duployé a analysé avec finesse "l'idée de situation" qu'il rapproche du situs selon lequel la métaphysique aristotélicienne enseignait "qu'on ne peut connaître un être que si l'on est renseigné sur la place qu'il occupe dans le monde" (2). Péguy ne disait-il pas : "la place est beaucoup dans la forme même, l'emplacement est beaucoup dans la forme elle-même, dans la valeur et dans le jugement, la voie par où on entre est beaucoup dans la maison, le côté par où on se présente, par où on se tient, est beaucoup dans la valeur même et dans la teneur et dans la signification. L'accès, l'abord, la présentation, l'entrée, l'accueil est beaucoup" (POETE 123).

I "Je ne puis oublier que je suis un philosophe".

Parmi les situations que revendique Péguy, il y a celle du philosophe : "Je ne puis oublier que je suis un philosophe. Je le dis avec une certaine fierté, en un temps où de toutes les cultures, la philosophie est certainement la discipline la plus exposée aux injures, aux ravages, aux mépris ensemble et aux (pires) flatteries, et, ce qu'il y a de pire, aux contrefaçons de toutes les démagogies" (B 11). Philosophe, il l'est incontestablement. Mais on ne peut parler de sa philosophie que selon la double insituation que lui reconnaît Roger Dadoun, en tenant ensemble son engagement dans les combats et les débats du siècle et l'anarchisme de sa pensée; ou, pour utiliser de modernes néologismes, sa pratique et sa théorie, son implication et sa dissidence; ou encore, selon ses termes, "l'inscription temporelle" de sa pensée et sa "renégation perpétuelle". Double insituation qui produit une double philosophie, concrète et subversive, nourrie de la sève de l'expérience plus que de la logique des concepts. Philosophie née de la vie, mais aussi philosophie critique, rebelle aux carcans rhétoriques et idéologiques, philosophie antisystématique, antiscolastique, toujours en mouvement, en quête permanente de justesse et de méthode. Et quand en 1909 il envisage de relâcher son travail de "quinzenier" au profit de son "oeuvre", c'est avec la volonté de recueillir le fruit de l'expérience. "La vie est brève, dit-il, et si l'on se tue dans l'expérience même et pour l'expérience, qui en produira jamais les résultats ?" (B 13).

Cette unité de la vie et de l'oeuvre a fait dire à Secrétain : "Ce qu'on prend pour la pensée de Péguy c'est l'homme Péguy tout simplement" (3) et à Mounier : "Du même mouvement il pensait sa vie et il vivait sa pensée, qui se croisaient l'une sur l'autre comme deux mains

jointes pour une même prière" (4). Il nous faudra rendre compte de cette harmonieuse adéquation au niveau même de la facture de ses essais philosophiques qui, à l'ordre du traité préfèrent le désordre de la passion, la violence de la polémique, l'éclectisme des références et les imprévus du dialogue : "Parfois c'est Péguy qui arrive et discute avec Péguy : ce n'est pas le moins long. Parfois c'est Dieu, et Dieu prend son temps du fond de l'éternité : le cahier lui est réservé. Mais jamais Péguy n'a l'attitude de quelqu'un qui écrit. Chacun de ses livres est un monologue dialogué, parlé sur une scène invisible où les idées sont des personnes, les événements des symboles mimés" (5).

Le primat de l'expérience ne signifie pas l'absence de rigueur. C'est même le contraire chez Péguy. Son style procède par redondances langagières, par patientes répétitions, par précautions successives, pour atteindre à la justesse de son objet sans le neutraliser. S'il assigne des limites à la raison, il sait en user avec rigueur. Loin de réduire la philosophie à l'élan du coeur, il la décrit comme un métier, "le plus beau des métiers" (B 13) qui suppose comme tout métier la compétence et le sérieux, le goût du travail bien fait et le respect de la matière. Il dénonce précisément tout romantisme de la pensée, parce que le romantisme est le désaveu du travail. S'il fallait se persuader du sérieux philosophique de Péguy, il suffirait de relire le programme qu'il s'impose à lui-même par le truchement de Pierre Baudouin, son "moi" philosophe : la reprise des grandes questions, celles-là mêmes que posait Kant :

1. <u>Que puis-je savoir</u> ?

"Comment, en effet, examiner utilement la question de l'immortalité de l'âme ou de sa mortalité si l'on n'a pas examiné d'abord la question de savoir si vraiment il y a eu quelque miracle, et, avant tout,

ce que c'est qu'un miracle et surtout la question capitale de savoir si en un sens tout n'est pas miracle" (A 222).

2. Que m'est-il permis d'espérer ?

"Comment examiner un peu la question de l'immortalité de l'âme si l'on n'a pas commencé par étudier la question du salut, qui enveloppe celle de la grâce et de la prédestination. (...) Et derechef et inversement, comment aborder une seule des questions qui sont afférantes à cette vie avant d'avoir au moins essayé d'examiner la question de la vie et de la survie et de la mort" (A 223).

3. Que dois-je faire ?

"Comment procéder à l'action quotidienne, et comment se guider aux incessantes combinaisons inévitables, et voter aux élections municipales voisines si l'on n'a pas commencé par essayer au moins de commencer d'examiner les grands problèmes. Sinon, et si vous êtes aveugle, qu'importent les spectacles accidentels; et si vous êtes sourd, qu'importent les auditions accidentelles" (A 223).

Ces trois propositions contiennent en germe ce que plus tard Péguy dira sur la philosophie comme remise en question radicale, comme étonnement devant le "miracle" de la réalité, comme quête angoissée du salut, et comme fondement de l'acte moral. On y retrouve aussi l'application du bon élève qu'il est toujours resté et "qui a gardé la jeunesse de son appétit métaphysique" (A 235). Certes, Péguy n'a pas rempli l'ambitieux programme de 1901, de façon systématique, mais à la mesure de ce jeune appétit, il faudrait citer presque tous les textes qui paraîtront dans les Cahiers depuis la Réponse brève à Jaurès jusqu'à la Note sur M. Bergson de 1914, sans compter tous les écrits restés inédits ou inachevés à sa mort, auxquels il avait consacré ses vacances d'été de 1905 à 1909. Oui, Péguy l'insurgé, Péguy le poète est toujours demeuré bon élève : il suivait des cours et des conférences, de Bergson et de Boutroux notamment. A la boutique des Cahiers il écoutait ses amis et ses maîtres, Sorel, Bernard Lazare, Duclaux, Spire. Il lisait abondamment.

En 1909, il ira jusqu'à déposer un sujet de thèse de doctorat : "De la situation faite à l'Histoire dans la philosophie générale du monde moderne".

Le bon élève est aussi bon professeur. "A sa manière, écrit Jean Bastaire, l'ancien normalien fait sa classe" (6). Mais sa pratique de la philosophie ne lui confère aucune autorité ni aucune "situation". Il ne cherche pas à faire de bons élèves, à assujettir ses lecteurs. Car, dit-il, "dans la vie de tout homme intéressant, et à s'en tenir aux fonctions de la connaissance, il y a un moment où l'on cesse d'être un bon élève. (...) Il y a, pour passer du premier âge au deuxième, une révolution mentale aussi, crise intellectuelle et morale, conversion, changement de regard" (A 401). Il s'agit en l'occurrence de ce que Péguy appelle le passage de l'enseignement primaire (qui forme des élèves, des hommes, des citoyens, au pire des électeurs) à l'enseignement supérieur dont la fin essentielle est de "contribuer à la philosophie et à la science humaine" (A 400). Péguy entend dépasser l'ordre pédagogique, et si à la tête des Cahiers il se considère comme un professionnel de l'enseignement de la philosophie, c'est de façon libertaire, sur le modèle de l'enseignement supérieur qui "n'est commandé que par le réel dont il cherche la connaissance vraie" (A 399). Pour se démarquer des Pages Libres publiées par Charles Guieysse, il définit ainsi la tâche des Cahiers : " ... nos cahiers font de l'enseignement supérieur. (...) Nous publions vraiment ce que nous croyons la vérité, sans faveur et sans défaveur, sans accommodation, facilité, ni agrément. Nous croyons qu'il est indispensable que cet enseignement supérieur soit produit quelque part" (A 403).

C'est encore à Charles Guieysse qu'il écrira :

> "Ce qu'il y a d'urgent, c'est de prendre son temps, c'est de ne pas bafouiller, de réfléchir, de penser, de voir, de prévoir. Ce qu'il y a d'urgent, c'est de faire une heure de métaphysique et deux heures de morale par semaine. C'est de faire des retraites sur soi-même, avant et après de parler aux paysans. Savoir ce que l'on dit, savoir ce que l'on fait, savoir où l'on va" (A 432).

Cette heure supplémentaire accordée à la morale nous indique ce que Jean Onimus développait dans sa thèse en 1952 : Péguy n'est pas premièrement philosophe; ce qui l'occupe, c'est le problème moral comme l'atteste la devise des Cahiers de la Quinzaine : "La Révolution sociale sera morale ou elle ne sera pas". Car c'est dans l'acte moral que se situe le point de rencontre et de fécondation de l'action et de la pensée, du charnel et du spirituel, du corps et de l'idée, la résolution concrète du conflit entre la mystique et la politique. L'acte moral est "au point culminant de la vie et s'accomplit dans la liberté. Il implique la conscience de la valeur et donc toute la métaphysique, mais suppose aussi une connivence secrète des choses" (7). Ainsi ce n'est pas sous-estimer la pensée de Péguy que de la dire morale. C'est au contraire affirmer qu'elle a été fécondée par un contact permanent avec l'expérience et qu'elle a été sans cesse réactivée par la destination morale que lui avait fixée Péguy. Cette dialectique, il la nomme "un approfondissement, un dépassement en profondeur" (A 1378) et ses réflexions abondent de toutes sortes d'images de ressourcement, de verticalité. Aux surfaces géographiques, il oppose par exemple l'exploration "géologique" car la pensée géniale procède "par constants renouvellements, rafraîchissements, réinventions, réintuitions, ressourcements" (SYSTEME 181). Elle se déploie selon un procédé de nature, selon "la nature arborescente" :

> "elle abandonne à son destin de stérilité la cime agonisante; elle fait une subsomption, une intussusception, une absomption, une reprise; elle reprend plus profondément; un nouveau bourgeon naît, au-dessous du premier, souvent très loin au-dessous, aussi loin au-dessous du premier qu'il est nécessaire pour atteindre à des sources de sèves demeurées vives ..." (SYSTEME 177-178).

Appelé au rendez-vous d'un réel toujours mouvant, toujours insaisissable, le philosophe s'engage sur la voie de la difficulté. Mieux que les diplômes et l'érudition, c'est cette parenté avec la contrariété qui fixe le statut du philosophe. Péguy lui-même l'a défini ainsi dans la situation faite à l'histoire et à la sociologie, en opposition avec celui du savant et de l'artiste. Relisons cette page comme le portrait-même de son auteur :

> "(Le philosophe) est un homme de difficultés, d'impossibilités, d'inhibitions, un homme d'arrêt. Un homme impopulaire et désagréable. Un raté en un certain sens, et presque par définition, puisque ce qu'il veut faire, c'est ce que l'on ne fera jamais, ce que nul ne réussira jamais bien ni tout à fait; et il n'aura jamais une carrière, comme les autres, car il peut y avoir, il a pu y avoir des carrières de savants et d'artistes : il n'y aura jamais de carrières de philosophe et de métaphysicien. Et ces deux mots jurent d'être même imaginés ensemble. Il est donc, profondément, presque par définition, éternellement un déclassé; je dirais un désoeuvré, un gauche et emprunté, puisqu'il n'aura jamais son oeuvre sous la main. Les autres descendent le fil de l'eau. Il ne quittera plus ce poste que pour essayer, partant de ce point, de remonter plus haut encore, tournant délibérément le dos aux autres qui descendent le courant, de remonter plus haut encore dans des régions encore plus inaccessibles. Les autres suivent le fil de l'eau de l'art, et de la science, et de la vie. Lui au contraire, il a entrepris de remonter le courant de l'être. S'il peut.
> (...)
> Les autres prennent les occupations; les philosophes se réservent, dans toute la force étymologique du mot, les préoccupations" (S1A 1006-1007).

II "Héritiers autant que nous le pouvons ..."

Déclassé et solitaire, rebelle aux échafaudages théoriques et aux organisations d'écoles et de partis, Péguy-philosophe n'a pourtant jamais prétendu refaire le monde dans la solitude de sa boutique. Ce qui l'affligeait le plus chez ses contemporains, c'était sans doute l'ingratitude et l'infidélité à l'égard des cultures anciennes et des maîtres du passé. Lui au contraire mit tout son honneur à traiter les pensées anciennes en matières vivantes et à se considérer comme l'héritier de ces grandes philosophies dont il s'était nourri et dont il continuait à se nourrir. Son labeur philosophique pourrait être préfacé par les quelques pages qu'il publia en 1905 sous le titre Louis de Gonzague. Elles constituent une sorte de généalogie philosophique où il en appelle à Platon et à "la discipline antique". Mais, ajoute-t-il, "n'oublions pas que l'humanité n'a point connu seulement Platon, qu'elle n'a point connu seulement ce plus grand philosophe de l'antiquité, mais qu'elle a connu aussi les grands philosophes modernes, Descartes, Kant, Bergson" (A 937). De l'héritage chrétien, il retient Pascal, le grand éveilleur. Nous essayerons de suivre la trace de ces filiations dans son oeuvre pour mieux discerner l'originalité d'un Péguy à la fois platonicien, pascalien, cartésien, kantien et bergsonien. Sans prétendre répondre à sa requête, nous pensons avec le Père Duployé qu'"une étude plus poussée de la philosophie de Péguy conduirait certainement à la caractériser comme une philosophie beaucoup plus originale qu'on ne la reconnaît d'ordinaire" (8).

A - PLATON

Longtemps le nom de Platon demeurera enfoui dans la mémoire scolaire de Péguy et il faudra attendre les grandes ébauches de sa Thèse pour découvrir un Péguy lecteur, traducteur et interlocuteur du "plus merveilleux des philosophes et des écrivains de philosophie" (THESE 261 Ce "retour à Platon" s'était amorcé dès 1905 en correspondance avec la résolution philosophique qu'il commençait à exprimer. Il fut confirmé en 1907 par un éloge inconditionnel :

> "L'humanité dépassera les premiers dirigeables comme elle a dépassé les premières locomotives. Elle dépassera M. Santos-Dumont comme elle a dépassé Stephenson. Après la téléphotographie elle inventera tout le temps des graphies et des scopies et des phonies, qui ne seront pas moins télé les unes que les autres, et l'on pourra faire le tour de la terre en moins de rien. Mais ce ne sera jamais que de la terre temporelle. (...) Et on ne voit pas que nul homme jamais, ni aucune humanité, en un certain sens, qui est le bon, puisse intelligemment se vanter d'avoir dépassé Platon" (S3A 1107).

Rien pourtant ne semble justifier un tel hommage de la part de cet homme "charnel", attaché à la glaise et au peuple de France, si éloigné des spéculations idéalistes. Il est réaliste par tempérament, de naissance faudrait-il dire. Mais de par ses Humanités et sa formation philosophique, il est idéaliste. Et il entend bien être métaphysicien. Dans Louis de Gonzague, il s'inscrit dans la grande lignée transcendantale qui va de Platon à Kant. Il reprend à son compte ce que Simone Fraisse appelle "la dialectique qui conduit du réel apparent à un réel essentiel" (9) :

> "cette vieille idée platonicienne ...; cette idée hindoue, brahmanique et bouddhique, cette idée du peuple d'Israël, et de tant de peuples et de religions ... : qu'en effet il y a un écart; en effet qu'il y a une distance; en effet qu'il y a une marge, une frange ...; qu'il y a autre chose, que nous ne voyons pas; que l'être n'est pas dans les apparences, ou qu'il n'est pas

> tout entier, qu'il n'est pas tout dans ou sous les apparences; qu'il ne faut point se borner, se limiter aux apparences; que si l'on veut partir d'elles, il faut faire tout un travail, toute une opération de remontée, de transcendance, de dialectique" (SYSTEME 238-239).

Les religions orientales sont inscrites ici dans la lignée de toutes les pensées humaines qui en appellent à une réalité qui transcende le monde sensible. Mais cette référence est surprenante et sans doute unique dans l'oeuvre de Péguy. Car il ne pouvait y avoir qu'incompatibilité entre les mystiques orientales et le réalisme de Péguy. De même ne s'est-il jamais laissé gagner par ce spiritualisme désincarné qu'on nomme un peu facilement platonisme. Mais de son propre aveu, il trouve dans la philosophie platonicienne un langage irremplaçable pour "parler du monde intelligible et du monde sensible, de la réalité idéale et de la passagère apparence, de l'ascension dialectique et de la symbolisation mythique, et de l'insertion des esprits ou des âmes dans les corps ..." (S3A 1097). Paradoxalement il fait appel à Platon contre ceux qui en ont fait le père de l'idéalisme, les sophistes du Parti intellectuel, contre tous ceux qui, refusant de faire les frais d'une révolution temporelle, ont annexé Platon (10). Quant à lui, il l'"absout du péché d'idéalisme" (11) qu'il rejette sur ses élèves. Ce sont eux qu'il faut accuser de platonisme. Plotin est précisément de "la race des élèves" : "Ce qui n'était dans Platon que des indications/des marches/il en fait des propositions" (THESE 291). A force de zèle et d'application, en voulant perfectionner, pousser à bout et même dépasser Platon, "il s'étiole il s'exténue il s'efféminé il se lamine il s'effile/il s'élonge il s'évertue/se subtilise/il s'effiloche il s'épuise il s'étire il devient grêle et frêle/d'autant qu'il s'allonge/il devient vitreux transparent/il n'est plus nourri de sang plein de suc et de sève/il perd en race et en force/en vérité et en réalité/tout

ce qu'il gagne en logique en symétrie en homothétisme" (THESE 293). En un mot il fait de l'angélisme, et ses élévations sont autant de réductions du réel, au mépris du temporel. Comme nous le verrons, la théologie de Péguy est résolument antiplotinienne (12).

C'est contre ce Plotin que "le moindre battement du sang d'une race ... dépassera toujours" (THESE 294), qu'il en vient à exalter Platon, qu'il en vient à se demander "si précisément la force et la grandeur/de Platon n'est pas dans sa race et dans sa réalité même/ dans son réalisme/ne vient pas de sa race et de sa réalité/si ce n'est pas là tout son art et toute sa philosophie à lui entre tous les autres (...) si un Platon tout simple ne vaut plus et mieux/infiniment mieux qu'un sur Platon/comme généralement un homme vaut plus et mieux/infiniment mieux qu'un surhomme" (THESE 292-293).

La dette de Péguy à l'égard de Platon est clairement lisible dans l'un de ses premiers grands écrits : Marcel. A la façon du maître, il choisit pour titre un simple prénom. Et si ce premier dialogue de la cité harmonieuse n'a rien de comparable avec les dialogues socratiques et procède plutôt par propositions, il n'en demeure pas moins que "le nom de Marcel évoque un dialogue antérieur ou potentiel, dont l'absence est perçue par le lecteur comme une dimension supplémentaire du texte" (13). C'est tout le titre qui a une résonance platonicienne. Le mot cité évoque la πολιτεία des Grecs et annonce la Civitas Dei de Saint Augustin qu'il citera dans Véronique. Et Saint Augustin témoigne que "le monde chrétien allait rejeter Zeus mais n'allait pas rejeter Platon" (B 1394). Sa cité, Péguy la fonde d'avance sur l'harmonie, valeur suprême de la Grèce antique. Sur la base acquise et indiscutée de cet équilibre, il peut développer un idéal de santé comme

celui qui domine dans La République et qui embrasse toutes les dimensions de l'existence : la santé est la vertu des corps comme la vertu est la santé des esprits. Pour parfaire l'harmonie, il y a les moyens d'art qui éveillent la beauté. Selon l'enseignement du mythe de la Caverne, il s'agit de faire advenir à la lumière, la beauté enfouie dans l'obscurité de l'âme pour que "chaque âme réalise au mieux dans la cité harmonieuse la beauté qui lui est personnelle ..." (A 38). Simone Fraisse signale aussi la théorie de la réminiscence développée dans le Ménon que l'on retrouve dans Marcel sous les mots de "ressouvenance", de "ressentiment de la beauté" (14). Mais comme chez Platon, l'art et plus encore la science sont subordonnés à la philosophie : "la philosophie est le couronnement suprême de la cité péguyste" (15). Cette cité où les citoyens sont des "âmes" renvoie davantage au monde des essences, à une harmonie de l'au-delà qu'à la réalité concrète d'une cité terrestre.

Très vite "les durs avertissements de la réalité", la grande déception socialiste, "l'expérience de l'exil à l'intérieur de son propre pays" (16), les événements de 1905 et l'approfondissement philosophique des années qui suivront, tout cela creusera une distance vis-à-vis de Platon, sans que pour autant soit entamée sa primauté et annulée son influence. Cette prise de distance portera sur ce qui fait le coeur de la réflexion philosophique de Péguy : le sens du réel. Il y a un décalage entre ce qu'il appelle le REEL et ce que Platon nomme οὐσία mot intraduisible rendu le plus souvent pas Etre. Ce qu'exprime finalement l'οὐσία c'est la réalité du monde invisible des essences. Mais comme le fait remarquer Simone Fraisse, "l'être ainsi nommé est atteint au terme d'une dialectique qui le détache des apparences sensibles, qui arrache l'âme au monde de la génération et de la corruption. Détachement

auquel on n'imagine pas que le futur poète d'Eve puisse consentir" (17). A la distinction platonicienne du monde sensible et du monde des essences, Péguy préfère celle du vrai et du réel que Platon au contraire rapproche l'un de l'autre dans le chapitre VII de La République. Elle lui permet d'échapper à tout idéalisme sans pour autant enfermer le réel derrière les grilles d'un système.

Un autre soupçon s'est introduit dans la pensée de Péguy : si les dialogues de Platon n'étaient que des énoncés dogmatiques vêtus de dentelles et ses interlocuteurs des fantoches manipulés par le maître ? Si la maïeutique n'était que le masque de la maîtrise ? Dans un pastiche de Platon où il joue le rôle de Socrate, il fait dire à Benda son interlocuteur : " ... Nous avons parfaitement observé que même dans ces débats amicaux celui qui interroge vainc aisément celui qui est interrogé ..." (THESE 97). Ainsi la seconde prise de distance porte sur la méthode et le traitement philosophique de la vérité. On le sent agacé par l'ironie et la complaisance de Socrate. "Une philosophie est une philosophie" écrit-il. Ne serait-il pas plus simple, "et surtout plus philosophe et plus artiste même plus vrai plus sincère plus réel/de l'organiser par ses articulations naturelles/par des articulations et des ponctuations intérieures/sans avoir besoin de tous ces triomphes interlocutoires" (THESE 264). Trop d'artifices lassent

> "et alors on se prend à aimer les bons pédants classiques fussent-ils même jusqu'à être cuistres/la bonne infanterie des pédants les piétons les hoplites/nous/ je veux dire Aristote ou Descartes ou Kant Aristote surtout qui était sensiblement du temps, de l'autre les hommes à disciplines/à justifications/à théorèmes et à propositions qui disent c'est comme ça et qui l'expliquent" (THESE 265).

Jacques Viard s'est opposé à l'interprétation de ce texte proposée par le Père Duployé (18) selon laquelle Péguy serait passé "du dialogue à

la proposition", autrement dit de Platon à Aristote, et, via Aristote, à Saint Thomas. Interprétation abusive, pensons-nous, car si "Aristote avait du bon" (B 214), il faut noter aussi "comme Platon sait faire de l'Aristote, quand il faut; et comme Aristote ne sait jamais faire du Platon" (ELEGIE 103). D'autre part, "les défauts de Platon n'empêchent pas Péguy de regretter que Bergson n'ose pas être un poète et un auteur de dialogues (car cela va de pair), et les défauts de Bergson n'empêchent pas qu'en 1914 les deux notes reprochent au thomisme antibergsonien exactement ce que la lettre à Bidault en 1891 reprochait à la "philo", d'avoir tous les inconvénients des sciences, sans en avoir les avantages" (19).

B - PASCAL

Péguy place son premier dialogue de la cité harmonieuse sous le signe de la πολιτεία platonicienne. De la même façon, "si c'est bien par les Cahiers que Péguy entre dans la littérature, on peut dire qu'il y entre sous le signe des Provinciales" (20). Les douze Cahiers de la première série vont en effet reprendre la fiction pascalienne d'un échange de lettres entre un provincial et l'auteur. Le Congrès Socialiste de 1899 et l'affaire Liebknecht sont à l'origine de ce dialogue. La création d'un "citoyen docteur moraliste révolutionnaire", l'imitation astucieuse des Provinciales et plusieurs réminiscences des Pensées attestent que Péguy avait une grande connaissance de Pascal. Dans une dissertation de 1891 ou 1892 intitulée Du rôle de la volonté dans la croyance, le khâgneux de Lakanal appuyait son argumentation sur le cas de Pascal, tout en méconnaissant d'ailleurs sa biographie et notamment ses conversions. C'est à Sainte Barbe deux ans plus tard, qu'il approfondit sa lecture de Pascal si l'on en croit le témoignage d'Ernest

Tharaud : " ... un des livres que je voyais le plus souvent dans ses mains, c'était les Pensées de Pascal pour lequel il nourrissait une admiration inquiète" (21). Seule cette admiration inquiète peut expliquer l'emprunt de deux éditions des Pensées à la bibliothèque de l'Ecole Normale durant l'année scolaire 1896-1897. Annie Barnes en conclut que "Péguy est rentré à la rue d'Ulm avec l'intention de faire une étude poussée de Pascal" (22). Etude personnelle en tout cas, puisque Pascal n'était pas au programme. Mais il n'était pas sans rapport avec les interrogations philosophiques et religieuses de ce converti du socialisme, avec ses cheminements secrets. La même année Péguy suit les cours d'Emile Boutroux sur Pascal. Au dire de Jules Riby qui l'y accompagnait, il semble que c'est là qu'il fut atteint et comme blessé par cet impératif pascalien de la charité qui allait le détourner de l'idéologie de la révolution pour le mettre sur la voie de la révolution morale : "L'humble charité faisait entendre sa voix, un peu oubliée alors, un peu dédaignée peut-être, mais qui désormais , ne se tairait plus. Cette charité qui, justement n'avait aucune place dans la cité harmonieuse dont il dressait alors le plan, ni dans le naïf paradis de Marcel" (23).

Annie Barnes a fait le relevé des citations, des allusions et des réminiscences qui prouvent la permanence de Pascal dans les premiers écrits du jeune journaliste et écrivain entre cette année 1897 et l'année 1900 où il se met à lire Pascal "d'homme à homme, sincèrement" (A 173). Ce grand dialogue est introduit par De la grippe, texte de style comique à la manière des Provinciales, parodie moqueuse de l'esprit de parti, un instant interrompue par deux paragraphes essentiels sur Pascal à propos de sa Prière pour le bon usage des maladies :

> "J'admirai comme on le doit cette passion religieuse et, pour dire le mot, cette foi passionnément géométrique, géométriquement passionnée, si absolument exacte, si absolument propre, si absolument ponctuelle, si parfaite, si infiniment finie, si bien faite, si bien close et régulièrement douloureuse et consolée, enfin si utilement fidèle et si pratiquement confiante, si étrangère à nous.
> (...)
> J'étais heureux de lire du Pascal, parce que j'ai gardé pour ce chrétien une admiration singulière inquiète.
> (...)
> Pendant seize ou vingt heures je formai des pensées que je n'oublierai de ma vie et que je vous dirai plus tard. Ce sont des pensées à longue échéance" (A 125-126).

Il parle ici à mots couverts du "travail" de Pascal en lui qui réveille comme un tourment métaphysique et des pensées essentielles. Soigneusement, mais prudemment comme pour ne pas choquer ses lecteurs socialistes, il annonce un débat qu'il entend poursuivre dans les cahiers suivants : Encore de la grippe - Toujours de la grippe. C'est bien Pascal qui en assure l'unité, et les Provinciales le fil conducteur puisque ces dialogues se terminent par ce mot du docteur :

> "J'allais vous laisser le livre que j'avais apporté. Je n'y pensais plus. Il faut que je le rende avant les vacances de Pâques à la bibliothèque où je l'avais emprunté. Ce sont les Provinciales".

Dans Encore de la grippe, le médecin moraliste change de rôle, il incarne le Péguy-chrétien-qui-ne-veut-pas-encore-se-l'avouer, il se fait le défenseur du sens chrétien de la mort, éclairant le point de vue pascalien par le témoignage de Mme Périer, la soeur aînée de Pascal. Et de citer sur dix pages de longues citations de la Vie de Pascal que l'auteur laisse résonner, dans le silence et l'émotion. Mais Annie Barnes a raison d'attirer l'attention sur le bref commentaire qui introduit la dernière citation :

> "J'aurais à ne pas lire, mon ami, la fin de ce paragraphe, où le témoignage est de la pauvreté surtout et de la charité; je le passerais, comme j'ai passé le témoignage où Mme Périer nous indiquait pourquoi Pascal n'est pas devenu socialiste, je le passerais si la pauvreté n'y était liée indissolublement à la maladie et à la souffrance" (A 169).

Pourquoi Pascal n'est pas devenu socialiste : Annie Barnes voit dans cette petite phrase une allusion directe à cette conférence évoquée par Jules Riby, où Boutroux avait répondu négativement à la question "Pascal est-il socialiste ?" en s'appuyant précisément sur ces lignes de Mme Périer : "Tous ces discours nous excitaient et nous portaient quelquefois à faire des propositions pour trouver des moyens pour des règlements généraux qui pourvussent à toutes les nécessités; mais il (Pascal) ne trouvait pas cela bon et disait que nous n'étions pas appelés au général mais au particulier et qu'il croyait que la manière la plus agréable à Dieu était de servir les pauvres pauvrement, c'est-à-dire chacun selon son pouvoir, sans se remplir l'esprit de ces grands desseins qui tiennent de cette excellence dont il blâmait la recherche en toutes choses" (24). Ce rapprochement suffit sans doute à désigner la blessure secrète de Péguy, l'écharde de charité dans la chair du socialisme, l'aiguillon de l'amour dans l'universel abstrait de la solidarité. Et l'on pressent déjà que Pascal ne sera pas absent dans l'option péguyste pour le réel et le particulier contre l'idée universelle, pour la mystique contre la politique.

Toujours de la grippe va approfondir ce débat avec l'auteur des Pensées. Après plusieurs digressions vont suivre six pages de citations fort connues qui s'interprètent les unes les autres. Précisément, ces citations qui à première lecture constituent des sujets-bateaux pour le baccalauréat, revêtent ici, par leur ordonnance même

et les rapprochements que fait Péguy, une signification inattendue. Ainsi, la trop célèbre pensée : "L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. (...) Toute notre dignité consiste donc en la pensée ..." est précédée du fragment des "Trois ordres" selon lequel "la distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle ...". Par ce rapprochement, Péguy rend son exacte mesure à la métaphore du roseau pensant. Là où Havet, dans son édition des Pensées (celle que cite Péguy) ne voit que le mouvement d'orgueil d'un homme malade et condamné mais d'une extrême lucidité, il fait remarquer que cette métaphore ne joue que sur la distance du premier au deuxième ordre, l'écart entre le corps et l'esprit "et qu'enfin cet écart intéresse beaucoup moins Pascal que la dernière distance du deuxième au troisième ordre, que la distance des esprits à la charité" (A 187). Imperturbable donc, le docteur moraliste, renvoie son patient à l'ordre de la charité.

La reconnaissance et la distinction des ordres ne sont pas du seul ressort de la raison. Dans l'acte de connaissance, la puissance de la raison est toujours sujette de celle du coeur : "Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le coeur". Le mot coeur dans cet aphorisme pascalien signifie intuition, lumière naturelle. Pascal lui donne aussi une signification proprement chrétienne pour désigner le lieu de l'amour de Dieu. C'est le cas dans cette autre citation : " ... ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du coeur sont bien heureux et bien légitimement persuadés. Mais ceux qui ne l'ont pas, nous ne pouvons la donner que par raisonnement, en attendant que Dieu la leur donne par sentiment de coeur, sans quoi la foi n'est qu'humaine, et inutile pour le salut".

Par le truchement de ces deux citations, Péguy rapproche les deux sens du mot coeur et "il bâtit ainsi un pont entre le coeur, siège de la lumière naturelle dans l'ordre des esprits, et le coeur, siège de la grâce dans l'ordre de la charité" (25).

On peut dire que ces "trois immortels cahiers" comme les appelait Romain Rolland, pointent vers cet ordre de la charité qui laisse en deçà le socialisme et en manifeste l'insuffisance. Pascal a ébranlé la foi socialiste de Péguy, mais c'est sa foi socialiste qui lui donnera accès à une lecture chrétienne de Pascal. Déjà, dans ces pages datées de 1900, il établit, grâce à Pascal, un parallèle entre la solidarité socialiste et la charité chrétienne.

Remplaçant "chrétiens" par "socialistes" et "Dieu" par "solidarité", il peut reprendre Pascal à son compte :

> "Ceux que nous voyons socialistes sans la connaissance des prophéties et des preuves ne laissent pas d'en juger aussi bien que ceux qui ont cette connaissance. Ils en jugent par le coeur comme les autres en jugent par l'esprit. C'est la solidarité même qui les incline à croire, et ainsi ils sont très efficacement persuadés" (A 184).

Le mois suivant, le docteur moraliste qui s'était fait l'avocat de Pascal fera place à Pierre Baudouin, son alter ego métaphysicien avec lequel Péguy crée un nouveau dialogue qui se prolongera dans toute son oeuvre.

A René Lardenois venu le visiter au siège des Cahiers, il rapporte ces propos fictifs de Pierre Baudouin qui lui reproche sa pusillanimité :

> "Pressé de toutes ces peurs, tu nous as donné quelques misérables citations du grand Pascal, citations lamentablement mesquines et déplorablement tronquées et inconcevablement brèves ..." (A 222).

Deux ans plus tard, Péguy répond au reproche en publiant treize textes de Pascal sur le divertissement dans un article où il dénonce le jeu du parlementarisme. "Tout cela n'est-il qu'un immense divertissement ?" demande-t-il (A 1302-1309).

Après ces longues citations sans commentaire, il faudra attendre 1906 pour que Péguy revienne à Pascal. Dans la deuxième suite de notre patrie, il l'aborde de façon plus critique cette fois pour le défendre contre ses commentateurs, et nous le verrons contre Pascal lui-même. Dans ce débat, Péguy a acquis une plus grande assurance et c'est d'abord à Ernest Havet qu'il s'en prend pour une note qu'il a jointe dans son édition au texte des trois ordres (MATIN 173). Opposer Pascal à Aristote, c'est en faire un système opposé au système aristotélicien, un contre-système en somme. Péguy récuse cette opposition schématique introduite par Havet entre le Dieu de Pascal et le Dieu d'Aristote :

> "c'est vraiment le contre-sens maximum que l'on puisse faire que d'interpréter la pensée de Pascal comme un système philosophique à faire entrer à son rang dans l'histoire linéaire des systèmes de philosophie; le Dieu de Pascal aligné à sa date, à son rang, parmi tous les bons Dieux que l'humanité a connus ..." (MATIN 183).

Ce n'est pas M. Havet seul qui est en cause. Ce sont les modernes qui n'ont pas su lire Pascal avec "l'exact équilibre" qui lui est propre et n'ont cessé de fausser les rapports entre le temporel et l'éternel, entre la grandeur et la misère de l'homme. L'homme pascalien ne se suffit pas à lui-même. Il est constitué par le jeu de "trois cercles inté-

rieurs, excentrés d'un mouvement uniformément accéléré, l'indice de cette accélération étant l'infini même" (MATIN 186). Ces cercles figurent respectivement le monde des corps, le monde des esprits, le monde de la charité. L'homme se réalise en ce point d'équilibre toujours instable entre le rapport du corps à l'esprit et celui de l'esprit à la charité. Or dans le monde moderne, "la relation de l'esprit à la charité, toute injurieuse pour l'esprit, s'est comme voilée devant la relation des corps à l'esprit, avantageuse pour l'esprit; le monde moderne est essentiellement la glorification de l'esprit contre la charité" (MATIN 189). Car il n'a lu que la moitié de Pascal, convenant avec lui qu'"il est dangereux de trop faire voir à l'homme combien il est égal aux bêtes, sans lui montrer sa grandeur", mais oubliant qu'il est tout aussi dangereux de masquer ses bassesses. Il a entonné l'hymne du progrès et célébré la déesse Raison. Mais il a oublié que "tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité".

Les chantres du monde moderne ne sont pas étrangers à cette occultation. Mais la cause première ne serait-elle pas à chercher chez Pascal lui-même, dans la création de cette célèbre métaphore du roseau pensant, qui par l'ampleur qu'elle a prise dans la mémoire de l'humanité, a renforcé l'orgueil du Cogito ? Pascal au fond n'a pas su l'équilibrer par une "glorieuse métaphore concurrente" et il ne pouvait prévoir qu'elle allait, "malgré la parfaite exactitude et la sévérité du texte, (opérer) dans ce texte la fissure même d'où sortit le dénivellement. Où Pascal même avait été frappé, comment le monde moderne eût-il résisté ?" (MATIN 190).

Sans qu'il se départisse de son admiration pour l'auteur des Pensées, Péguy tente de déceler le lieu de sa vulnérabilité, cette "fissure" qui laisse entrevoir ce qu'il nommera plus tard "une certaine tendance de Pascal" à n'abaisser le monde que pour glorifier l'homme, une inclination inscrite dans le texte même à se prêter aux interprétations abusives des modernes. Un Poète l'a dit illustre cette hypothèse avec mille précautions par la citation du Fragment d'un traité du vide, texte d'"un nouveau ton comme plus sévère et volontairement plus gris, plus tenu pour ainsi dire, plus nourri et plus ferme de tissu, plus linéaire et plus horizontal" (POETE 133). Dans cette réflexion sur l'évolution de la science, Pascal donne ses lettres de noblesse "à cette proposition centrale que l'humanité serait comme un seul homme qui vieillit" (MATIN 140). Péguy accepte cette thèse si elle signifie que par le simple cours du temps, les expériences humaines s'amoncellent et des problèmes toujours nouveaux se posent :

> "Il y a constamment une immense, une totale, expérience de l'immense, de la totale humanité. Il y a une expérience qui court toujours. Il y a une infinité d'expériences particulières, de sociétés particulières, d'humanités particulières, de peuples particuliers, de consciences, d'hommes particuliers. Le plus grand génie du monde ne peut peut-être pas toujours anticiper cette expérience incessante ..." (V 212).

Mais réciproquement la plus totale expérience ne pourra jamais produire le génie. Ici c'est le bergsonien (26) qui discute avec Pascal et lui exprime sa méfiance à l'égard d'une pensée de la totalité et de la continuité. Le progrès ne se fait point seulement par entassement et accumulation, mais aussi par "renouvellement, rafraîchissement, retournement" (POETE 137). Et sur ce point, bravant toute timidité, Péguy

range Pascal du côté de l'adversaire "qui n'est pas seulement notre adversaire, qui est aussi, au moins autant, le sien, qui n'est jamais moins que son ennemi" (POETE 145-146). Car dans les limites de ce Fragment d'un traité du vide il donne sa plus haute expression à la proposition éminemment moderne du "progrès linéaire indéfini" contre laquelle Péguy reprendra sa proposition des "résonances des voix" énoncée pour la première fois dans le Bar-Cochebas. L'histoire n'avance pas sur le modèle de progression des physiques. Les faits culturels sont imprévisibles et contingents. Ils surviennent avec "la souveraineté de l'événement", et en cela ils se trouvent situés dans le temps, "inscrits temporellement" : "chaque voix de la création résonne à son heure, se fait entendre à sa date et à son tour" (POETE 147). On ne peut imaginer le monde comme un musée journellement enrichi où tout homme aurait accès de plain-pied, "de plano" dit Péguy, à l'intégralité des connaissances, des idées, des événements. Les faits culturels ne font pas boule de neige. Mais au contraire chacun intervient à son temps, dans son originalité et prend place dans le "concert universel". Nous développerons plus loin cette philosophie péguyste de l'histoire. Relevons simplement ce soupçon à l'endroit de Pascal. Sous-estimant les contingences historiques et les déterminations temporelles, son oeuvre porterait elle aussi un germe de modernité.

Mais Péguy n'organise pas un concours d'innocence. Et il faut rendre justice à Pascal : il demeure "le penseur même" dont un seul mot anéantirait Renan (A 720-721). Il est "un de ces hommes essentiels" aux côtés de Rembrandt, de Corneille, de Beethoven et de Michelet (S1A 1007), "le penseur le plus entier qu'il y ait jamais eu au monde et le plus table rase, ... le penseur le plus absolu et en

un certain sens, au temporel, ... le penseur le plus nihiliste" (POETE 127-128), "le plus grand génie que la terre ait jamais porté, étant de toutes parts et de toutes distances le plus grand penseur qui ait jamais pensé parmi les hommes ..." (MATIN 169). On comprend que Péguy outrepasse toutes les limites de l'éloge, car ce qu'il doit à Pascal porte sur le fond même de sa pensée, non pas tant le réalisme que le respect du réel qui dans le domaine de la pensée s'exprime par l'exactitude, cette vertu chère aux grecs. Exactitude du géomètre qui est aussi finesse du poète. "Grâce à Pascal, Péguy a mieux pris les mesures du réel" (27). Il s'est ainsi construit une représentation équilibrée de l'homme, fondée sur une juste hiérarchie de ses puissances de vie, sur le respect des ordres et des plans, sur l'interaction harmonieuse de la raison, du sentiment, de la croyance et de la logique. Si "Pascal a vaincu Descartes" selon le mot de Georges Sorel, on peut dire que Pascal a sauvé Péguy de tout rationalisme et en tout premier lieu de la raison d'Etat socialiste. Jean Delaporte a raison de poser cette question qui porte en elle sa propre réponse : "Le grand balancement entre l'éminente dignité de la pensée et le nécessaire désaveu de la raison ne contient-il pas entre ses deux termes le Péguy de l'invocation à l'absolu de la raison et le Péguy de la note sur M. Bergson ?" (28).

Péguy s'est mis à l'école de la réalité et son maître y fut Pascal si l'on en juge sur ce qu'il écrit dans la deuxième suite de notre patrie :

> "Pascal ne fait aucun système; il respecte scrupuleusement la réalité qu'il voit; sa pensée se modèle exactement sur la réalité, et c'est ce qui fait son incomparable grandeur" (MATIN 173);

> "Pascal est particulièrement dangereux pour le commentateur; il est éminemment dangereux pour le traducteur, trahisseur, imitateur, parce que lui-même, et à le considérer sous l'aspect du génie humain, il a un génie tout de parfaite et simple exactitude; un rien de déraillement, et vous êtes en plein à côté" (MATIN 183).

C - SOREL ET NIETZSCHE

La distinction pascalienne de la raison et du coeur est relayée chez Péguy par celle de la vérité et de la réalité. C'est précisément sous le titre de Vérité et Réalité que Bergson préface en 1911 la traduction française du Pragmatisme de William James. Péguy honorera la philosophie de Bergson comme "plus que vraie, réelle", comme philosophie de la réalité, pensée libératrice et chemin de la grâce. Mais cette influence décisive s'inscrit dans un mouvement de restauration spirituelle qui, à la croisée des deux siècles, entame les assurances scientistes. Elle est redevable à ce qu'Onimus appelle la "renaissance du réalisme" (29) qu'expriment aussi bien le positivisme spiritualiste de Boutroux, L'Action de Blondel que le pragmatisme anglo-saxon de James ou la doctrine vitaliste du philosophe russe Lossky. Contre l'intellectualisme et le positivisme ambiants, ces courants revalorisent l'expérience et le concret, la vie et l'action. Ils privilégient la connaissance empirique et les valeurs éthiques par rapport à la logique formelle et à toutes formes d'abstraction. Car le réel est irréductible à la connaissance. Il déborde du seul champ de la vérité tel que la raison le délimite, pour s'offrir à l'humble quête de l'intuition et de l'action, des sentiments et des songes, de la mémoire et de l'imagination.

Si Péguy participe de ce grand mouvement d'oxygénation de la pensée, c'est à mettre au compte, entre autres influences, de Georges Sorel qui fréquenta la boutique des Cahiers de 1901 à 1912, celui qu'il appelait "notre maître, Monsieur Sorel". Maître en socialisme, cet homme de vaste culture et d'esprit délié, fut assurément un des grands initiateurs de Péguy. Unis par le même réalisme, le même tempérament pessimiste, le même sens du tragique, ils eurent une cible commune : le parti intellectuel. En 1902, dans un article de la Revue de Métaphysique et de Morale, Sorel avait déjà défendu Bergson contre les scientistes, les positivistes et les matérialistes de la Sorbonne. C'est sous l'influence de Bergson aussi qu'il élabore sa conception d'une science non pas orientée vers la connaissance spéculative mais destinée à produire des hypothèses efficaces, capables d'agir sur les choses. L'action seule justifie la recherche scientifique autant que la recherche philosophique ou la création de grands mythes. "De même que les hypothèses dirigent notre action sur la nature, des croyances doivent déterminer notre action sur cet obscur avenir social" (30) qui n'est soumis à aucun déterminisme mais au contraire tributaire d'événements imprévisibles et travaillé par des forces obscures et inconscientes. De la même façon que le physicien utilise son hypothèse comme moyen d'action sur la nature, de la même façon le révolutionnaire utilise la grève, la guérilla, la lutte des classes pour détruire l'Etat et infléchir le sens de l'Histoire. C'est une conception catastrophique de l'Histoire qui explique, chez Sorel, cet appel à l'héroïsme et à la violence (31). C'est aussi sur ce point précis que Péguy se séparera de Sorel. Son anti-intellectualisme, son pessimisme même ne pourront le faire succomber à la tentation sorélienne, car désormais il se meut sur le plan spirituel. Il en appelle à l'héroïsme certes, mais à celui du saint et du génie, et plus encore à l'humble héroïsme du quotidien.

Péguy a sans doute hérité de Sorel ce sens aigu des illusions du progrès, des méfaits du rationalisme et des ruses de la démocratie. Mais ce ne fut point pour s'enfermer dans un discours élitiste et un activisme militant. L'action peut, elle aussi, devenir illusion, et la violence incontrôlée n'a sûrement rien à envier au contrôle de la raison.

Après 1909, les deux hommes devenus si différents se garderont une lointaine et respectueuse fidélité.

*

Tous les commentateurs mettent sur la route de Péguy l'ombre de Nietzsche. Nous disons "l'ombre" car son influence demeure imprécise. André A. Devaux fait état d'influences "encore mal démêlées" (32). Jean Onimus se contente de dire que les idées de Nietzsche étaient "dans l'air" (33). Une chose est sûre : Nietzsche a été introduit en France dès 1877 par la traduction de Richard Wagner à Bayreuth. En 1892, Daniel Halévy traduit le Cas Wagner; en 1898, Henri Albert le Zarathoustra. Quelques allusions de la deuxième suite de Notre Patrie (34) nous assurent que Péguy est au courant de la querelle qui oppose Wagner et Nietzsche. Il est d'ailleurs difficilement pensable qu'il n'ait pas eu connaissance de la pensée de Nietzsche par l'intermédiaire de Charles Andler et par ses conversations régulières avec Georges Sorel, Jacques Benda et Daniel Halévy. Nul ne peut affirmer qu'il l'ait lu, encore moins dans le texte. Mais il n'a pas hésité à lui consacrer tout un Cahier, rédigé par Halévy sous le titre : Le travail de Zarathoustra (35).

Nous ne voulons pas entreprendre ici une étude serrée des rapports Péguy-Nietzsche, dont Raymond Winling a jeté les premiers ja-

lons (36). Nous tairons aussi les évidentes divergences qui séparent ces deux hommes. Notre but est de faire apparaître par quelques notations leur sensibilité commune en face de la modernité. Leur hantise, c'est la momification et la décadence du monde moderne. Nietzsche introduit la perversion dans les valeurs supérieures et le soupçon dans les prétentions scientistes. Il inaugure la critique radicale dont notre siècle ne s'est pas encore remis. Mais la virulence de Péguy contre le monde moderne n'a rien à envier aux colères nietzschéennes. "Si réellement on pouvait établir que Péguy et Nietzsche appartiennent au même ordre de grandeur, si en plus on pouvait prouver qu'entre les deux écrivains il y a parfois parenté, parfois dialogue et discussion, si par ailleurs on pouvait démontrer que l'oeuvre de l'un est comme une réplique à celle de l'autre, on ferait mieux ressortir l'envergure de Péguy, puisque celle de Nietzsche ne fait pas de doute" (37). Nous n'y parviendrons pas dans le cadre de cette étude. Mais qu'au moins ce rapprochement nous aide à faire admettre que dans la France de 1900, nul ne poussa aussi loin et de façon aussi radicale la critique du savoir et du cléricalisme universitaire. Il fut, sa vie durant, aux avant-postes de la grande bataille de l'intelligence contre le rationalisme et l'humanisme bourgeois. A ce titre-là, son oeuvre mérite d'être mise en dialogue avec celle de l'auteur du Gai Savoir, comme le suggérait déjà Henri de Lubac dans Le drame de l'humanisme athée. Ce n'est pas pour rien que Benda avait fini par ranger Péguy aux côtés de Nietzsche, de Sorel et de Bergson dans la catégorie des clercs qui ont trahi l'universel au profit du particulier, la raison au profit de la pratique.

Pour nos deux auteurs en effet, l'accès à la réalité, le contact plénier de la pensée avec la vie passent par la critique des valeurs

dont vit la modernité décadente. On ne peut faire l'économie d'un procès sans complaisance à la déesse Raison. Certes Péguy ne va pas jusqu'à condamner les métaphysiques qui depuis Platon sont des "langages éternels" (A 1095). De ce point de vue, il tomberait même sous le coup des accusations nietzschéennes, lui qui ne cesse de distinguer le visible et l'invisible, le temporel et l'éternel, le charnel et le spirituel. Mais s'il en appelle souvent au discours métaphysique et au bon usage de la raison, c'est toujours contre les "métaphysiques grossières" incapables de rendre compte du réel, tant elles sont sclérosées, momifiées, encroûtées, pareilles à du bois mort (B 1404-1405). Sa sévérité est plus grande encore, nous l'avons vu, pour les "métaphysiques inavouées" déguisées en systèmes matérialistes, évolutionnistes, sociologiques ... Et ceux-là mêmes, qui proclament la fin de la métaphysique n'échappent pas à l'illusion car l'athéisme lui-même est une métaphysique (A 1095). Ce qui est en question pour Péguy et Nietzsche, en deçà de toute métaphysique, c'est la volonté de vérité qui ne fait qu'occulter l'oubli de l'être. La métaphysique devient un aveuglement quand elle se constitue en système rigide et abstrait, quand elle se soustrait à la mouvance du réel pour définir l'Etre comme l'Immuable, quand elle prétend saisir la réalité, alors qu'elle a tout juste agencé des vérités.

"Il faut, dit Nietzsche, essayer une bonne fois de mettre en question la valeur de la vérité" (38). Car sous le besoin de vérité, se cache le besoin de "tenir pour vrai", Le langage de "l'homme de la vérité (der Wahrhaftige) camoufle son désir "vrai", son appétit de domination. Ici s'enracinent la simonie des clercs, l'alliance de la métaphysique et de l'Etat, que dénonce Péguy.

Ce que Michel Foucault appelle aujourd'hui "la volonté de savoir" a provoqué en Occident une "ridicule surestimation" de la conscience (39), et ce faisant une inclination progressive à la connaissance rationnelle, une réduction du pratique au théorique. En réaction contre ce nivellement des potentialités humaines, Péguy autant que Nietzsche accorde une importance fondamentale à la Connaissance empirique, celle de l'homme qui ne fait appel "qu'aux ressources de la race de la famille de la cité/de sa société de sa compagnie à ses propres ressources/non organisées et non communiquées scientifiquement" (THESE 162).

À l'âge de l'empirisme a succédé l'âge scientifique. "Voyez, dit Nietzsche, dans l'évolution d'un peuple les époques où le savant passe au premier plan : ce sont des époques de fatigue, de crépuscule souvent et de déclin. C'en est fait de l'énergie débordante, de la certitude de vie, de la certitude d'avenir. La suprématie du mandarin ne signifie rien de bon" (40). Le diagnostic de Péguy rejoint celui de Nietzsche : la science moderne repose sur une "foi métaphysique"; elle est moniste; elle est optimiste. Si bien que "les philosophies et les théologies, actuellement abolies, continuent d'agir dans les sciences" (41), les savants ont remplacé les prêtres et à force de simulacres et de prétention ils entendent remplacer Dieu lui-même. Que de pages des Situations ou de L'esprit de système auraient pu être signées par l'auteur de La Généologie de la morale ! Et la réciproque est vraie. Nous ne les reprendrons pas ici. Nous nous contenterons de citer un commentaire de Georges Morel sur la critique nietzschéenne de la métaphysique scientiste. Ces lignes font écho à "l'idée de derrière la tête de la science moderne" traquée par Péguy avec opiniâtreté :

" ... même récusée l'existence d'un monde métaphysique, très souvent l'homme moderne ne fait que substituer à ce monde illusoire le monde scientifique lui-même : d'où l'idée stupide d'une interprétation par la science du sens de l'univers. Idée plus stupide encore quand cette interprétation se veut unique : ce monisme, qui détruit la pluralité perspectiviste et l'inépuisable ambiguïté des choses, n'est qu'une reprise à l'intérieur de la science de la double illusion philosophique de l'absolu figé et de la totalité close. (...) Enfin, à supposer que le savant renonce à une théorie uniciste de la science, il reste que la plupart du temps il oublie le caractère provisoire et hypothétique des concepts scientifiques. Bref le savant moderne ne cesse de projeter dans la nature des désirs métaphysiques inconscients" (42).

Tout ce qui vient d'être dit s'applique de façon singulière aux sciences historiques. Pratiquer l'histoire moderne, c'est un moyen scientifiquement sûr de tricher avec le réel. Les écrits de Nietzsche et de Péguy sont unanimes. Il n'est pas jusqu'à leurs titres respectifs qui se ressemblent. Nietzsche : <u>De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie</u>. Péguy : <u>De la situation faite à l'histoire et à la sociologie dans les temps modernes</u>. "La méthode de la grande ceinture", "la volupté de vingt volumes de notes", "la boîte à fiches" qui déchaînent l'ironie de Péguy, tout cet arsenal méthodologique offusque Nietzsche qui y voit une curiosité pervertie et un goût malsain pour "la poussière des minuties bibliographiques" (43). Ces méthodes de l'accumulation et de la dissection confirment chez ceux qui les pratiquent, Langlois, Taine, Renan et tant d'autres une conception d'un passé pétrifié et d'une réalité ossifiée derrière laquelle se trouverait la clé de l'histoire. Or l'abondance des documents et la précision

de l'archéologie ne parviendront jamais à combler "l'abîme infranchissable qui s'ouvre entre l'événement réel et l'événement historique" (B 45). La subjectivité intervient toujours dans le choix, la reconstitution et l'interprétation des faits par l'historien. Et l'on ne peut étudier le passé qu'à partir du présent. Faire croire à une quelconque objectivité, c'est pour l'historien un moyen de se parer des attributs de l'infaillibilité scientifique.

Péguy et Nietzsche rivalisent de férocité en face des prétentions des historiens, cette "race d'eunuques" qui se croient indispensables "pour garder le grand harem de l'histoire universelle" (44). Ils ont transféré sur l'homme-historien les pouvoirs du Jugement dernier du Fils de l'homme. Ils lui ont attribué l'omniscience divine pour venir à bout de l'infinité de l'histoire. Le Zangwill malmène cet orgueil prométhéen des savants-historiens, incarnation d'"une humanité autothée" (POETE 126). Nous retrouvons les mêmes propos acerbes dans la deuxième Considération inactuelle à propos de Hegel : "L'histoire comprise à la manière hégélienne a été appelée par dérision l'action de Dieu sur la terre, Dieu n'étant lui-même qu'une création de l'histoire. Mais ce Dieu, à l'intérieur des crânes hégéliens, est devenu transparent et intelligible à lui-même et a déjà gravi dialectiquement tous les degrés de son devenir, jusqu'à cette révélation de lui-même; si bien que pour Hegel la cime et le terminus du processus universel finissent par coïncider avec sa propre existence berlinoise" (45). Et comment ne pas penser à Renan, quand Nietzsche parle de "ces coquettes punaises qui mettent leur ambition à flairer l'infini jusqu'à ce que l'infini flaire la punaise; je ne puis souffrir ces sépulcres blanchis qui parodient la vie" (46).

Ces quelques notations approximatives suffisent à révéler une connivence entre deux hommes très éloignés l'un de l'autre, mais participant tous deux à une même pensée critique. Et par là même Péguy peut être tenu pour un interlocuteur sérieux de Nietzsche, en mesure de relever le défi lancé par celui-ci au christianisme. Mais il nous faut dire ici l'influence déterminante de Bergson dans ce mouvement de réappropriation de la foi chrétienne qu'opéra Charles Péguy.

D - LA REVOLUTION BERGSONIENNE

L'argent suite et les deux Notes présentent Bergson comme le Malherbe de la philosophie : "Ce que l'on ne pardonne pas à Bergson, c'est d'avoir brisé nos fers" (B 1219). Dans un monde desséché par l'intellectualisme, coupé des vivantes racines de la tradition, asservi au mythe de la science et du progrès, dans l'"immense tourbe d'hommes qui sentent par sentiments tout faits" (BERGSON B 1321), un homme s'est démarqué, ou plus justement, s'est installé "au coeur et au secret du mécanisme de la bassesse et de l'infécondité et de la servitude et de la mort de tout un monde" :

> "c'est dire que c'est la révolution bergsonienne qui sur toute la ligne de bataille a rompu l'infécondité, la servitude et la mort intellectuelle et moderne. Per totam aciem sur toute la ligne de bataille et d'un seul et même mouvement, d'un mouvement instantané elle a rompu tout le matérialisme, tout le déterminisme, tout le mécanisme, tout l'intellectualisme" (NOTE CONJOINTE B 1499-1500).

On objectera qu'une philosophie ne peut pas se définir qu'en termes militaires et ne se faire valoir que contre une autre philosophie. Personne ne donnerait cher d'une pensée vouée à la dénonciation. Mais

dénoncer l'habitude et la sclérose, l'esclavage et le vieillissement, n'est-ce pas là une action d'extrême urgence, une action éminemment positive ? Ce ne sont point les spéculations abstraites qui relèveront un esclave. Ce ne sont point les discours sur Dieu qui apporteront le salut à l'homme. "La liberté, dont on dit qu'elle est le premier des biens, ne s'obtient généralement que par une opération de désentrave. Pourquoi la réalité, qui est peut-être un bien plus profond, ne s'obtiendrait-elle pas aussi par une opération de désentrave" (BERGSON B 1323). C'est pourquoi Péguy n'hésite pas à écrire :

> "Cette dénonciation d'un intellectualisme universel c'est-à-dire d'une paresse universelle consistant à toujours se servir du tout fait aura été l'une des grandes conquêtes et l'instauratio magna de la philosophie bergsonienne" (B 1322).

Qui dit dénonciation, dit querelle. Et il est clair que Péguy prit position aux côtés de Bergson dans cette bataille qui jeta les intellectuels les uns contre les autres au début de ce siècle. Querelle nourrie de malentendus et d'équivoques, s'il en fut, où l'on n'était jamais sûr de ne pas se tromper d'ennemi. Partir en guerre sans précaution aucune contre l'intellectualisme, lâcher ses brûlots dans le camp des dignitaires de la Sorbonne, charger la science établie des péchés de la modernité, c'était aller au-devant des méprises et des ripostes de mauvaise foi. Car "on a feint 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" (BERGSON B 1315). Or la révolution bergsonienne, pas un instant, n'a consisté à renverser, à déplacer ou à opposer ces différents ordres. Mais simplement à opérer "une certaine resituation de la pensée en face de ces réalités parallèles" (B 1316). Benda a tort d'en faire "une philosophie pathétique"

qui s'opposerait au logique, au mathématique, au scientifique, au rationnel. "Car il y a un intellectualisme du pathétique comme il y a un intellectualisme du logique, ou du mathématique, ou de tous les autres. Et partout c'est le même" (B 1317).

Citons encore ces autres propos, fermes et sans équivoque :

> "Il n'y a pas plus de philosophie contre la raison qu'il n'y a de bataille contre la guerre, d'art contre la beauté, de foi contre Dieu. Le bergsonisme n'a jamais été ni un irrationalisme ni un antirationalisme. Il a été un nouveau rationalisme et ce sont les grossières métaphysiques que le bergsonisme a déliées (métaphysiques matérialistes, métaphysiques médico-légales, métaphysiques neuro-physiologiques, métaphysiques sociologiques et tant d'autres) qui étant des durcissements, des scléroses, des raidissements, des ankyloses, étaient littéralement des amortissements de la raison. Toutes ces métaphysiques étaient des sabotages par dureté de la raison. Elles étaient des esquilles et des eschares. Le bergsonisme est si peu contre la raison que non seulement il a fait rejouer les vieilles articulations de la raison mais qu'il en a fait jouer des articulations nouvelles" (BERGSON B 1343-1344).

Les ardents défenseurs de la raison sont les premiers à lui attacher des idées toutes faites. Comme par exemple ce préjugé selon lequel "de la raison raide (serait) plus de la raison que de la raison souple" (BERGSON B 1345). Alors que la raideur peut toujours laisser échapper les replis de l'erreur et du mensonge et que c'est la souplesse seule qui est fidèle parce qu'elle requiert "un esprit perpétuellement tenu à jour" (B 1346). Autre confusion, celle qui lie la raison à la clarté et la sensibilité à la profondeur. "Il faut renoncer à cette idée (...) que la passion soit confuse et que la raison soit distincte" (B 1317). Tous ces préjugés, inventés par les romantiques, entretiennent une paresse intellectuelle qui se satisfait une fois pour toutes d'une hiérarchisation des facultés humaines de la connaissance et ne produit plus guère qu'un rationalisme étriqué.

> "En réalité tout ce grand besoin de fixer l'esprit est un besoin de paresse et l'expression même de la paresse intellectuelle. Ils veulent avant tout être tranquilles. (...) De même qu'ils courent tous après les chaires, non point parce qu'on y enseigne, mais parce qu'on y est assis, de même ils veulent avant tout une philosophie, un système de pensée, un système de connaissance où on est assis.
> Ce qu'ils nomment la bonne ordonnance de la pensée, c'est la tranquillité du penseur" (NOTE CONJOINTE B 1494).

Cette "tranquillité servile" explique sans doute "que la bataille livrée autour de M. Bergson et de la révolution bergsonienne (...) soit à ce point livrée à l'envers" (NOTE CONJOINTE B 1410). Que les positivistes, les matérialistes, les déterministes combattent "celui qui a pour éternellement délié" le positivisme, le matérialisme, le déterminisme, c'est de bonne guerre. "Mais que l'homme qui a réintroduit la liberté dans le monde ait contre lui, et à ce point, les politiciens de la liberté; que l'homme qui a arraché la France aux servitudes intellectuelles allemandes ait contre lui, et à ce point, les politiciens d'une action dite française; que l'homme qui a réintroduit la vie spirituelle dans le monde ait contre lui, et à ce point, les politiciens de la vie spirituelle, voilà ce que je nomme un retournement et une gageure et un scandale voulu et une bataille à l'envers ..." (B 1410-1411). Il ne s'agit plus d'un débat d'idées et d'un conflit d'écoles, mais de l'éternel complot des politiques contre la mystique. De ce point de vue, il n'est pas étonnant que les <u>Données immédiates</u>, <u>Matière et Mémoire</u> et <u>L'Evolution créatrice</u> aient été mis à l'index le 1er juin 1914 par décret du Saint-Office : condamnation d'une pensée vivifiante par une bureaucratie mortifère ! Bergson avait débarrassé le monde du positivisme et du matérialisme. Et tous les clercs en ont profité. Ce fut pour mettre à la place leur scolastique et reprendre leur pouvoir, quand on songe qu'à la veille du scru-

tin de l'Académie, Maritain et Maurras se lancent dans une violente attaque contre le bergsonisme. Le lundi 2 mars 1914, Péguy fait part à Bergson de son indignation : "C'est vous qui avez réouvert en ce pays les sources de la vie spirituelle. Cela ne fait aucun doute et c'est une honte de voir acharnés contre vous des gens qui sans vous en seraient encore à Spencer et à Dumas et à Le Dantec" (47). Les catholiques n'ont pas compris qu'il ne suffisait pas de réfuter intellectuellement le matérialisme, qu'il ne suffisait pas de convaincre, mais de vaincre, de continuer le combat, de tenir ferme, de participer à cette "contre pesée" que Bergson opposait au monde moderne. Car une conquête n'est jamais définitive et la résistance aux poussées du monde moderne n'autorise aucun relâchement. "C'est un débat et une bataille éternelle. Et une précarité éternelle. Rien d'acquis n'est acquis pour éternellement. Et c'est la condition même de l'homme. Et la condition la plus profonde du chrétien" (NOTE CONJOINTE B 1527).

Après trois siècles d'idolâtrie de l'intellect, Bergson rétablit l'intelligence dans sa vraie fonction, dans son rapport à la Vie. Il voit en elle une réalité au sein d'une réalité plus ample qu'elle ne peut percevoir que par les voies de l'intuition immédiate. L'intuition ne divise pas le monde, ne découpe pas le réel, n'immobilise pas le mouvement, ne schématise pas la fluidité. Les données de l'intuition offrent à l'intelligence la possibilité d'une "investigation métaphysique" : "découvrir les géologies sous les géographies, expérimenter non plus une transcription motionnelle mais la densité charnelle des choses et le mouvement de la durée dans la succession des états d'âme irréversibles, spontanés, toujours neufs. Saisir comme du dedans, par plongée, et par une espèce de sympathie intellectuelle, se transporter

à l'intérieur de l'objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable". Péguy a reproduit ces lignes de Bergson dans le Cahier IV-12 et l'on peut dire qu'elles ont nourri et imprégné sa pensée et ses écrits. On y retrouve la même volonté d'approfondissement, le sens de l'unique et le respect de la pluralité, la conception organique du monde. La Note sur M. Bergson s'ouvre sur ces considérations : "l'invention bergsonienne n'a point consisté à déplacer ces royaumes mais à y opérer une révolution de l'intérieur (...). Le bergsonisme n'est point une géographie, c'est une géologie" (B 1315-1316).

Assurément, ce qui a retenu Péguy ce n'est point tant l'agencement et le relief de la géographie bergsonienne que le mouvement en profondeur amorcé par cette pensée. Il distingue lui-même dans toute grande philosophie deux temps : "un premier temps qui est un temps de méthode et un deuxième temps, qui est un temps de métaphysique". Du point de vu métaphysique, le bergsonisme est une philosophie de la durée comme le cartésianisme est une philosophie de la substance. Mais si on les considère dans leur premier temps de méthode, on peut dire que le cartésianisme est une philosophie de l'ordre tandis que "le bergsonisme est une philosophie du réel" (BERGSON B 1341). Et c'est à ce titre-là que Bergson "a conquis sa part dans l'histoire éternelle" (B 1340), c'est à ce titre-là qu'il intéresse Péguy :

> "Le bergsonisme a été dans son principe un effort pour conduire la raison à l'étreinte de la réalité" (BERGSON B 1343).

Dans sa propre expérience, il retrouve une "résonance bergsonienne" une même "attention aux enseignements aux leçons de la souveraineté dominante, impérieuse de la réalité" (THESE 151). Parce qu'il n'est plus

seulement objet à saisir, mais aussi chemin de connaissance, maître de vie, nourriture de pensée, le réel fait sauter tous les systèmes, marque le point d'arrêt de tous les esclavages. Péguy reconnaît à la méthode bergsonienne d'avoir entrepris de "refouler l'habitude comme telle, toute l'habitude organique et mentale" (BERGSON B 134), et d'avoir ainsi restitué la réalité dans sa permanente nouveauté et dans sa fécondité spirituelle.

Cette philosophie de la réalité a été révolutionnaire non seulement parce qu'elle a procédé "par les idées les plus simples" (BERGSON B 1343), mais aussi parce qu'elle n'a pas manqué de stratégie en s'installant au coeur de l'ennemi. Bergson a su "occuper instantanément un certain centre du combat, un certain secret, une certaine clef, un certain point de secret de la position; et ensuite ne s'en laisser déloger ne s'en laisser glisser sous aucun prétexte" (NOTE CONJOINTE B 1517). Il s'est infiltré dans les lignes ennemies pour y démonter le mécanisme de la servitude, il a rompu les sceaux du système, il a ouvert les digues pour libérer les flots de la réalité. Il lui avait suffit pour cela de libérer <u>le présent</u>, de le restituer dans toute sa richesse et sa fécondité. Car jusqu'alors, l'oblitération du présent, sa réduction au passé avait été "la colle qui faisait tenir le déterminisme, et le matérialisme, et l'intellectualisme" (NOTE CONJOINTE B 1491). Bergson opère la déliaison, le déblocage en retrouvant la qualité du présent.

> "Qui a vu qu'en ce point était le secret de toute la bataille. Et que tant que l'on considérait le présent comme une simple date, comme les autres, parmi les autres, après d'autres, avant d'autres, tant que l'on considérait le présent comme le passé d'aujourd'hui, comme le passé instantané, comme le instantanément passé, comme la limite en par ici du passé, comme le passé à la limite en par ici, comme le plus récent et l'instantanément et le à la limite enregistré on demeurait lié soi-même dans les ligatures raides du dé-

> terminisme, du matérialisme, du mécanisme. Car on prenait le présent à l'envers. On prenait ce point du présent de l'autre côté. Car on le prenait comme la dernière ligne inscrite, on le prenait comme le dernier point acquis, comme le dernier point de l'inscription. Au lieu qu'il est le premier point non encore engagé, non encore arrêté, le point encore en cours d'acquisition, en cours d'inscription, la ligne en cours qu'on l'écrive et inscrive. Il est le point qui n'a point encore les épaules prises dans les momifications du passé (NOTE CONJOINTE B 1488).

Le monde moderne est fondé sur cette réduction du présent qui lui permet de n'avoir plus à penser qu'au lendemain. On sacrifie le présent pour enregistrer des faits historiques et faire carrière dans la science. On vend sa liberté aujourd'hui pour avoir la paix demain. On n'a pas d'enfants pour être tranquille demain. On épargne de l'argent pour s'assurer une retraite. Cette anticipation, cette "substitution frauduleuse" constitue le mécanisme de la psychologie autant que de la pensée moderne, de la morale autant que de l'économie bourgeoise. Ce qui fait que "le monde moderne tout entier est un monde qui ne pense qu'à ses vieux jours ... Il veut bien être dans le présent, et il est bien forcé, et on ne voit pas comment il ferait autrement. Mais en même temps il veut être dans un futur pour que son présent soit passé" (1498-1499). Il fait tout pour échapper à la mouvance et à la fécondité de ce présent que Bergson a entrepris de ranimer, de rendre à lui-même, de l'arracher aux mains de ceux qui l'avaient emprisonné, stérilisé, géométrisé. Car le présent est le présent. Il n'est pas l'extrême rebord du passé, il n'est pas un futur antérieur, il n'est ni une médiane géométrique ni une combinaison entre passé et futur.

Il a au contraire "un certain être propre", il est "un certain passage propre" (B 1518-1519). Bergson vint et il comprit que l'oubli du présent était aussi un oubli de l'être. Ce fut sa découverte la plus gé-

niale, cette idée que "le présent, le passé, le futur ne sont pas du temps seulement mais de l'être même ..., que la création à mesure qu'el le passe, qu'elle descend, qu'elle tombe du futur au passé par le minis tère, par l'accomplissement du présent ne change pas seulement de date, qu'elle change d'être ... Que le passage par le présent est le revêtement d'un autre être. Que c'est le dévêtement de la liberté et le revêtement de la mémoire" (BERGSON B 1323-1324).

Nous reviendrons plus loin à cette question de la temporalité. Nou montrerons aussi comment cette conception ontologique du présent a réintroduit Péguy "dans une situation et dans une position chrétienne" (NOTI CONJOINTE B 1522), comment les théories bergsoniennes sur la matière et la mémoire, l'habitude et le vieillissement l'ont éveillé à l'action de la grâce et la vertu d'espérance. "Certes Bergson s'arrête au seuil de la grâce, ordre transcendant à la vie même. Cependant après l'inventaire qu'il a dressé des exigences de l'être, l'homme pour échapper au mécanisme, à la décroissance, au vieillissement qui rongent le temporel a-t-il d'autre recours que de se livrer à l'aventure spirituelle ?" (48).

L'élargissement qu'apporte la révolution bergsonienne à la pensée de Péguy a donné lieu à des interprétations négatives. Outre la trahison de la raison que constituerait pour certains ce nouveau spiritualisme, la théologie de la grâce qu'élabore Péguy dans le sillage amorcé par Bergson, l'aurait conduit à "une morale où la non-pensée a le rôle prépondérant" (49). Sous l'influence de Bergson, il aurait définitivement répudié Kant et la morale au profit des insondables desseins de la grâce. Ces jugements hâtifs appellent quelques remarques sur le kantisme de Péguy, qui du même coup, donneront la mesure et la limite de l'influence bergsonienne. Il va sans dire que Péguy dénonce l'impuissance

du kantisme. On connaît trop le célèbre aphorisme : "Le kantisme a les mains pures, mais il n'a pas de mains". Le kantisme est volontariste et formaliste tant et si bien qu'il se rend inefficace, incapable de rendre compte de ce qui fait la réalité vivante : la spontanéité, l'imprévisibilité. Comme si l'on pouvait agir "de telle sorte que la raison de (notre) action puisse être érigée en une loi universelle" (HUGO B 827) ! Ce qu'il reproche à Kant, c'est de manquer de ce qui fait le génie de l'âme antique, de Bergson et du christianisme, de manquer "d'un certain temporel", de manquer justement "de ne manquer de rien, ce on ne sait quoi, 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 ..." (NOTE CONJOINTE B 1366-1367).

La réserve émise n'entame absolument pas l'attachement de Péguy à la morale, pas plus que sa critique des sciences n'entame son respect de la raison. Il faut se rappeler que dans la tradition universitaire du XIXème siècle qui a formé Péguy, "le kantisme c'était précisément la morale, et la morale, c'était la sainteté laïque, la sainteté dans les limites de la simple raison : la sainteté de la raison" (50). Et ce sont les valeurs de cette morale laïque qui ont présidé à sa conversion socialiste, à son engagement dans l'affaire Dreyfus et à l'inauguration des Cahiers de la Quinzaine : "LA REVOLUTION SOCIALE SERA MORALE OU ELLE NE SERA PAS". Pas un instant il ne se départira de cette conviction. Pas un instant il ne fera vaciller l'héritage kantien du piédestal où il l'a placé aux côtés de Platon, de Pascal, de Descartes et de Bergson : "Quiconque voudra parler je ne dis pas de critique tant peut-être que d'obligation morale, éternellement il faudra qu'il parle le langage nommé philosophie kantienne" (A 1098). Dans le concert universel des voix, celle du kantisme aura toujours à rappeler l'urgence

de la morale, tant dans la cité platonicienne qu'en christianisme ou dans une pensée bergsonienne :

> " ... aux kantiens nous emprunterons que la cité soit morale, que la République demeure morale, que l'action, que l'idée, que la race, que la sainteté même et la charité, que la vie, l'intérieur et la profondeur, que le mouvement et la réalité demeure humainement et absolument morale " (A 939).

Et si dans la Note conjointe, il présente la morale des modernes comme un enduit qui rend imperméable à la grâce, il n'en compte pas moins sur des "morales souples". "Il en est de la critique de la morale faite par Péguy dans la Note conjointe ce qu'il en est et ce qu'il dit lui-même en être de la raison par Bergson. Bien loin d'être un antirationalisme, elle est un rationalisme rénové" (51). Il est important de lever l'hypothèque que font peser certains textes sur la fidélité de Péguy au kantisme (52). C'est une façon de lever celle que font peser sur sa philosophie les allégations de spiritualisme. Dans le même sens, il est nécessaire de faire état d'un malentendu entre Bergson et Péguy, d'une distanciation qui fait mériter à ce dernier le titre que lui donnait Pie Duployé en 1964, celui "d'anarchiste fidèle".

Entre les deux hommes, l'accord sur l'essentiel est indubitable : "accord sur la définition même de la philosophie comme effort pour étreindre la réalité; accord sur la primauté de l'intuition par rapport au concept; accord sur l'opposition de la durée vécue à la spatialité; accord sur l'idée que l'unité de l'être est derrière nous et non devant nous; accord sur la relation entre l'éternité vivante, "concrétion de toute durée", et la temporalité successive; accord sur la subordination du langage à la pensée, accord sur la distinction entre le "se-faisant" et le "tout-fait", accord pour se méfier de toute dia-

lectique ..." (53). Ces thèses sont celles contenues dans les deux premiers livres de Bergson parus respectivement en 1889 et 1896 : Essai sur les données immédiates de la conscience et Matière et mémoire. Mais quand en 1907 paraît L'Evolution créatrice, Péguy note dans Un poète l'a dit ... : "Nous aurons à nous demander s'il n'y a point des parties de l'Evolution créatrice qui sont seulement vraies. Qui ne sont malheureusement que vraies" (POETE 171). Cette phrase se traduit sans doute par la crainte de voir son maître renier sa vocation de métaphysicien, troquer ses intuitions du réel contre une construction scientifique, préférer la logique du vrai à l'organique du réel, rallier le mythe du progrès et abandonner les patients efforts de l'approfondissement. Le malentendu est latent, mais irréductible, car il "porte sur ce qu'il y a de plus central dans la philosophie bergsonienne, sur la conception même de la temporalité" (54). Alors que le bergsonisme est l'affirmation d'une continuité englobant la multiplicité des choses et allant au-devant de tous les obstacles, Péguy est plus sensible à la discontinuité, aux points d'arrêt et de rebroussement. Contre l'élan vital, le temps progressif de Bergson, Péguy fait valoir l'inéluctable vieillissement du temporel. A l'évolution linéaire et à l'idée de progrès, il préfère celles de "révolution" et "d'approfondissement" qui rendent compte de la discontinuité. Et quand Bergson tente un rapprochement de la science et de la métaphysique, Péguy maintient l'abîme qui les sépare : les théories philosophiques prennent place dans le concert universel des voix sans qu'on puisse identifier leur succession dans le temps à un quelconque progrès.

A ces différends doctrinaux s'ajoutent des facteurs d'ordre existentiel. Ce qui est en cause, c'est le retrait, le désengagement, le

refus des compromissions, la peur de déplaire qui se manifestent chez Bergson à maintes occasions. Quand en 1903, Péguy publie sans autorisation la conclusion de l'Introduction à la métaphysique, Bergson lui fait savoir son désaccord parce que, dit-il, "les Cahiers de la Quinzaine me paraissent viser principalement à l'action politique et sociale : or, je vois un véritable danger pour des spéculations philosophiques abstraites, détachées de tout, à venir s'encadrer dans une attitude politique déterminée" (55). Accablé par "le silence de plomb" qui entoure son oeuvre, après des mois et des mois de travail récompensés par l'échec de sa candidature au Grand Prix de Littérature de l'Académie française en 1911, il faudra attendre le début de l'année 1914 pour que Péguy exhale son ressentiment contre Bergson : "Vous n'avez jamais soupçonné, lui écrit-il le 27 février, le mal que vous m'avez fait le jour où vous m'avez dit que vous n'aviez plus le temps de me lire. Je consentais à tout, à vingt ans d'une misère et d'une solitude croissantes, pourvu que je fusse lu par trois ou quatre, où vous étiez le premier. Je travaille aujourd'hui dans un tombeau et vous n'accompagnez même plus par la pensée ce qui est passé de vous en moi" (56). Puis à nouveau, dans une longue lettre datée du 2 mars, il reproche à son maître de ne pas lui avoir prêté son soutien contre Lavisse, responsable de son échec à l'Académie, et en même temps de ne pas l'avoir appelé au secours dans sa querelle contre les "dévôts" de la Sorbonne : "Moi seul ai la plume assez dure pour réduire un Maurras, moi seul ai la poigne assez lourde pour refouler à la fois les antisémites et les fanatiques, verrai-je, pour la première fois de ma vie, se livrer et peut-être se compromettre une bataille faute que j'y sois" (57). C'est le cri d'un homme d'action frustré, l'amertume d'un chevalier à l'égard de son suzerain parti en croisade sans lui, selon la belle comparaison d'Albert Béguin (58). Les échanges de lettres entre

les deux hommes, les confidences à Lotte, révèlent deux caractères antagonistes : un Bergson prompt à la dérobade, peu enclin aux alliances et aux batailles intellectuelles, un Bergson qui ne se laisse pas manoeuvrer par un Péguy stratège, élaborant des plans de batailles, disposant volontiers des autres pour aller à la victoire, forçant leur amitié pour en faire des alliés. Jaurès le lui reprochait déjà : "Vous, Péguy, vous avez un vice, vous vous représentez, vous avez la manie d'imaginer la vie de tout le monde autrement que les titulaires n'en disposent. Et d'en disposer à leur place, pour eux" (A 858) (59).

Les deux hommes se sont revus le 11 mars 1914. Et de cette dernière rencontre devait naître la Note sur M. Bergson en avril de la même année, qui reçut les remerciements et les encouragements de Bergson lui-même. La mobilisation d'août 14 interrompit la Note conjointe toute ruisselante d'un bergsonisme jamais renié. C'est que Péguy a été ému par l'isolement de cet homme. Ce qu'il avait considéré comme de la lâcheté n'était que la solitude d'un philosophe victime de l'ingratitude moderne, agressé par les clercs de gauche et de droite, par les curés et les laïques, par Maurras et Maritain, par Benda et Lavisse. Ainsi la fidélité va l'emporter, et en 1914, quand il relit l'oeuvre de son maître, "il comprend, de toute son âme, le rôle que Bergson a joué dans son itinéraire personnel : il sait maintenant que c'est la pensée de Bergson qui l'a rendu disponible pour l'accueil de la grâce, et réciproquement, sa foi de chrétien aiguise son intelligence du bergsonisme. Instruit par son propre malentendu, Péguy se sent pressé de détruire les contre-sens tissés autour de la philosophie de son maître" (60).

*

La foisonnante richesse de leurs oeuvres respectives rend difficile une juste évaluation de l'influence de Bergson sur Péguy. D'autant que c'est la méthode que ce dernier prend à son compte. Ce qui intéresse Péguy, c'est le chemin ouvert, un chemin qu'il ne manquera pas de prolonger en terres inconnues. De ce point de vue, tous les commentateurs sont d'accord pour dire qu'il a "dépassé" Bergson, qu'il l'a même précédé et accompli. Et lui-même avoue que le plus grand mérite de la philosophie bergsonienne, c'est de "déborder de toutes parts son objet propre" :

> "On ne saura jamais, mon ami, jusqu'où vont les anticipations, les emprises de cette philosophie; jusqu'où elle mord, jusqu'où elle avance; jusqu'où elle annonce, jusqu'où elle éclaire ..., combien on est surpris de la recouper inopinément, de la rencontrer, d'en rencontrer des prolongements inconnus, des antennes de lumière obscurément poussées, indéfiniment projetées, allongées dans des parages, dans des régions, dans des matières éloignées, où imprudent on s'y attendait le moins" (B 132).

Citons encore, pour corroborer ces propos du Péguy de 1909, le témoignage de Bergson lui-même qui, dès 1915, confiait à Mme Favre : "Il avait un don merveilleux pour franchir la matérialité des êtres, les dépasser et pénétrer jusqu'à leur âme. C'est ainsi qu'il a connu ma pensée essentielle telle que je ne l'ai pas encore exprimée, telle que je voudrais l'exprimer" (61).

CHAPITRE II - LA METAPHYSIQUE DE PEGUY

I "Le réel est le grand maître".

Les précédentes confrontations ont fait valoir l'immense respect de Péguy pour la pensée des autres. Respect qui l'empêcha d'être un simple répétiteur ou de jouer les maîtres-penseurs. Il fut au contraire un maître à penser, un pédagogue dépris des pensées toutes-faites, moins soucieux de léguer une méthode que de libérer la pensée créatrice, dernier rempart contre la barbarie. Les premières pages de la Note conjointe mettent en scène Julien Benda et Péguy lui-même, "mutuellement complices de ceci : qu'ils savent l'incomparable dignité de la pensée, qu'envers et contre tout le reste du monde, envers et contre tous les barbares ils savent que rien n'est aussi grave et aussi sérieux que la pensée" (B 1366). Nous emboîterons le pas de ces deux amis qui arpentent le boulevard Saint-Germain en méditant sur les conditions et les degrés, les tentations et les limites de la pensée.

Incontestablement, la tâche première de la pensée sera de répondre à l'impératif de Pascal "le penseur le plus absolu" : distinguer les différents ordres, les différents royaumes sans les mettre en concurrence, sans les échelonner selon des degrés de valeur arbitraires. "C'est à l'intérieur des différents ordres, des différents royaumes qu'il faut chercher, qu'il faut poursuivre, qu'il faut reconnaître des hiérarchies, des subordinations, des coordinations parallèles" (BERGSON B 1317-1318).

L'ordre de la raison, particulièrement, réclame un statut de liberté et d'indépendance. En 1901 déjà, dans un vigoureux plaidoyer,

Péguy défendait la raison contre les ingérences des autorités gouvernementale, militaire, religieuse, parlementaire, pédagogique ...
En 1907, il félicite Pascal d'avoir justifié avec fougue "la raison, la raison raisonnante, opérante, la raison opérant de son métier dans son empire, dans le domaine qui lui est propre" (POETE 128). Hors de son domaine, elle risque de ne plus servir qu'à légitimer la déraison, la démence. C'est bien pourquoi la pensée ne peut s'identifier entièrement à l'exercice de la raison et qu'il faut délimiter le champ du rationnel.

Nous retrouvons ici la distinction fondamentale entre vérité et réalité. Le vrai n'est précisément que le fruit d'un raisonnement, un objet construit par la raison, une aune de représentation du réel, inassimilable au réel lui-même. Selon une définition de Péguy, les vérités sont "des constitutions et des instituts, des systèmes de représentations et de symboles, des jeux de définitions et de signes, des significations, des appareils, des échafaudages et, quand elles réussissent le mieux, des constructions, des machineries et encore des automobiles, enfin et toujours des jeux d'alphabets, des systèmes de quelque langue ..." (SYSTEME 247). En cela la vérité ne rejoint pas la totalité de l'être mais renvoie au domaine de la logique formelle et de la science.

L'absolu de l'être opposé à la relativité du vrai, voilà ce que Péguy désigne par REALITE ou REEL. Notions embarrassantes s'il en est, insaisissables par définition. La réalité, c'est ce qui existe effectivement. Et cette autre notion d'existence échappe elle aussi à toute analyse et à toute réfutation. Qu'on le veuille ou non, le réel est d'abord ce par quoi nous désignons "l'existence en tant que fait sin-

gulier, sans reflet ni double : une idiotie donc, au sens premier du terme" (62). On ne peut d'emblée lui accorder valeur ou signification particulière, le charger d'une quelconque intentionnalité, le rapporter au secret de l'Histoire, car d'abord il nous renvoie à sa propre énigme, au mystère premier de l'être. Quand on lit attentivement certaines pages d'Un poète l'a dit, on s'aperçoit que le terme "réel" est en connexion constante avec "nature", "création", "événement", "intuition". Le réel, c'est ce qui est donné de façon immédiate comme sont données nature et création. Le réel, c'est ce qui advient comme l'événement le plus inattendu. Le réel c'est ce qui s'impose, comme l'intuition en deçà de tout raisonnement et de tout calcul. On peut dire que le réel est toujours premier : il précède sa représentation, il existe avant que d'être reconnu par la conscience. Ce qu'André-A. Devaux appelle "la préalable synthèse, le réel encore indivis, la réalité telle qu'elle se donne avant notre intervention abstrayante et falsifiante" (63). Toujours antérieur, le réel est toujours aussi un au-delà inépuisable de la connaissance régi par ce que les biologistes appelleraient la loi de complexification croissante que Péguy décrit à sa manière :

> "Plus on avance, plus on monte d'un degré, plus on veut pénétrer d'un degré de plus dans la connaissance de la toujours mystérieuse, de la souvent sournoise réalité, plus naturellement on aboutit aussi à des embarras, peut-être inextricables, ainsi à des complications, à des propositions compliquées" (POETE 190).

Si tant est que la notion de réalité ne se définit qu'en fonction des termes auxquels on l'oppose, c'est par rapport au vrai que Péguy tente de la circonscrire. Et l'on comprend qu'elle fasse son apparition au cours de la critique du positivisme moderne qu'il entreprend. A "la

constitution d'un système du vrai" il oppose point par point "l'opération de la recherche du réel". Le "donné" de la réalité vient relativiser les constructions scientifiques. Aux invocations scientifiques, il préfère "la religion suprême ... : le respect absolu de la réalité, de ses mystères, la piété, le respect religieux de la réalité souveraine et maîtresse ..." (SYSTEME 207). Il a quitté la Sorbonne, le temple du savoir, pour se mettre "à l'école de la réalité" (POETE 193).

Non pas, comme nous le verrons, que Péguy érige en philosophie un quelconque mépris de la science ou cède à l'illusion objectiviste. Mais il y a chez lui volonté constante d'enraciner la pensée dans le respect de la réalité. La connaissance ne peut se déployer que fondée sur une inactivité et une nudité de l'esprit débarrassé de tout présupposé, libéré de tout système, en consonance avec "l'inépuisable réalité, l'immense création, l'immonde et la très pure création" (SYSTEME 71). Le philosophe doit se tenir en sa place réelle de "créature dans la création" (POETE 78) et non point en dehors de la création "pour faire l'enregistreur, ou l'enregistrateur automatique, pour tenir un compte, que vous dites historique ou scientifique, des idées-momies à mesure qu'elles vous sont parvenues à l'état de cadavres ..." (POETE 78). Clément Rosset, philosophe de la nouvelle génération, ne manque pas de citer Péguy quand il donne l'amour du réel comme disposition fondamentale du philosophe. Il nomme "allégresse" ce sentiment premier et irraisonné, cet étonnement permanent devant le secret de l'être, cette joyeuse surprise d'exister (64). Dans un <u>essai sur l'expérience du sens</u>, Pierre-Jean Labarrière inscrit cette attitude de "respect total de la réalité" dans le mouvement dialectique de la connaissance (65). Il faut appliquer ce même dynamisme au "réalisme" de Péguy qui, pas plus qu'il n'est une pensée toute-faite,

n'est la contemplation d'un monde tout-fait et achevé. On trouve chez lui la volonté qui fut plus tard celle de la phénoménologie de "lire au livre de la réalité" pour mieux engager la pensée dans l'expérience.

> "Regardons la maîtresse réalité. Et aussi bien que nous le pourrons, sur ce que nous aurons vu, artistes fidèles, scrupuleux observateurs, dessinateurs consciencieux, par des notations exactes autant que nous le pourrons, rapportons, dessinons la réalité maîtresse.
> (...) Au lieu d'écouter les magisters, qui le nez sur leurs livres nous viennent raconter des histoires de ce que c'est que le révolutionnaire en soi, commençons par nous demander ce que cela était, ce que nous avons vu pendant ces quelques semaines" (MATIN 39).

L'attitude décrite par Péguy implique plus que la simple réceptivité au réel, elle est vision, voyance. Elle est un moyen de connaissance, une voie sûre d'accès au réel.

Ainsi le respect de la réalité qui ne va jamais sans la distinction des ordres assure les conditions d'une pensée "juste", d'une pensée "exacte". La justesse, c'est "la justice de la raison" (A 425). "L'exactitude, c'est l'ἀκρίβεια. C'est la perfection du discernement" (B 1173). Cette vertu des anciens Grecs ne désigne pas les calculs qui tombent juste, selon le sens primaire du mot <u>juste</u>. Cette justesse-là s'obtient par des opérations formelles et fictives. A l'inverse, "aussi longtemps que les données des problèmes sont demandées à la réalité, sauf de très rares exceptions, les résultats se poursuivent et se cherchent de décimales en décimales et, justement pour être exacts, les résultats ne tombent pas juste ..." (MATIN 255-256). Encore une fois, la justesse n'est point la perfection d'un système, mais la perfection du discernement. En ce sens, "le moraliste, l'historien, le philosophe, l'artiste, le savant, l'homme d'action font des opérations justes",

alors que le plus souvent la justesse des juristes et des politiques n'est qu'opportunisme et "prétexte pour couvrir leurs manquements à la justice ..." (MATIN 256).

Le souci d'exactitude se manifeste chez Péguy dans son travail d'écriture, dans le jeu constant des répétitions, les détours et les circonvolutions de sa phrase, la quête obstinée des images, la stratégie des mots. Il écrit avec une lente obstination, par approches successives, pour surprendre la réalité sans la violer. Nous aborderons plus loin la question du rapport langage-réalité. Mais notons ici ce qu'une première lecture de Péguy fait éclater de façon éblouissante : c'est dans "la joie des mots en procession" que se manifeste l'allégresse dont nous parlions, son amour passionné du réel (66).

II La "compétence" ou l'accès au réel.

La critique de Péguy a toujours porté sur la volonté d'appropriation et de systématisation qui caractérise l'intelligence moderne. Si le réel est ce qui est donné dans une inépuisable fécondité, le problème premier de la connaissance sera celui de la perception et de la réception de la réalité. Dans la première ébauche de la thèse qu'il envisageait de soutenir en Sorbonne, parodiant Auguste Comte, Péguy décrit une dialectique de la connaissance dont "les trois âges" seraient l'empirisme, la science et la compétence.

1. "L'empirisme est l'âge d'innocence de la connaissance et de l'action" (THESE 161). Il est, dans un rapport analogique avec les

autres ordres, comparable à l'innocence en morale, à la grâce originelle en théologie, à l'ancien régime en politique. L'état empirique est l'état naturel de l'homme "placé en face de la réalité des embarras des difficultés/de la réalité des impossibilités" et qui ne fait appel "pour donner la réponse impérieusement/et généralement immédiatement exigée/qu'aux ressources de la race de la famille de la cité de sa société de sa compagnie à ses propres ressources/non organisées et non communiquées scientifiquement" (THESE 160-162). L'empirisme est une connaissance expérimentale, non pas au sens scientifique du terme puisqu'aussi bien l'empirisme se définit comme "une absence de science (THESE 161), mais de type personnel et organique, comme "première réponse de l'homme à la création" (THESE 205). L'état empirique se caractérise par l'homo laboriosus qui sait d'expérience et non de science, qui a appris des mains et du regard plus que de la tête, l'homme qui s'y connaît,

> "l'homme qui sait conduire droit dans la plaine droit dans la terre labourée ce superbe attelage et couple de boeuf l'homme qui sait informer en volume en poids ces admirables charettes ces majestueux chariots de foin de paille meules véhiculées meules véhiculaires que nous voyons passer inébranlables circuler sans aventure jusque dans nos rues de Paris, l'homme qui a su les informer en forme en poids en répartition du poids en densité en composition en tenue générale et mutuelle en cohésion en centre de gravité l'homme simplement qui a su qui sait construire ces meules immobiles les meules immobilières celles que l'on laisse bâties tranquilles sur le sol de la terre ..." (THESE 203).

2. A l'âge de l'innocence succède celui de la SCIENCE que Péguy place sous le régime de la faute, "régime moderne" s'il en est. La science intervient comme rupture avec l'ordre naturel, comme effort d'"acquisition volontaire voulue résolue délibérée" (THESE 173), comme "réponse inorganique rationnelle ou plutôt intellectuelle" (THESE 205).

L'homme de science utilise non pas les moyens qu'il a reçus, mais ceux qu'il a appris. C'est pourquoi il sera tenté de "croire que ce deuxième état de la connaissance épuise toute connaissance" (THESE 202). Et nous avons vu avec quelle vigueur Péguy accuse le monde moderne d'avoir cédé à cette tentation, de s'être enfermé dans l'illusion du vrai scientifique. La science porte en elle-même cette illusion, non seulement parce qu'elle est "acquisition", mais aussi parce qu'elle s'organise rationnellement contrairement à la connaissance empirique, pour devenir "un bien commun communicable essentiellement interchangeable" (THESE 173). Il suffit de comparer le monde scientifique à la république des lettres pour s'apercevoir que si "Hugo ne peut rien à Corneille et sur Corneille ni réciproquement", au contraire "le dernier des physiciens peut, doit contrôler Newton/critiquer Newton ajouter à Newton/ en un mot il peut et il doit lui faire/passer un examen examiner Newton utilement" (THESE 181). "Les royaumes des artistes" sont radicalement hétérogènes tandis que "les savants sont mutuellement entre eux comme des citoyens comme les citoyens d'une république strictement égalitaire" (THESE 182). Une oeuvre n'efface pas une oeuvre, un acte n'efface pas un acte, mais une hypothèse scientifique peut en invalider une autre. Mieux encore, c'est dans la mesure où "un certain nombre de savants, au lieu de continuer dans le sens de leurs prédécesseurs et de leurs maîtres, au lieu d'être uniquement de bons élèves continuant dans la voie qu'on leur avait tracée, se sont posé des questions bizarres et quelquefois scandaleuses portant sur les éléments mêmes de leur science" (V 121) que la science a pu se renouveler et progresser. Mais en même temps ce type de rapports et de successions qui régit l'univers scientifique rend ses enjeux dérisoires aux yeux de Péguy. Une hypothèse ou une théorie est toujours susceptible d'être annulée ou corrigée. Elle n'engage que la science et par là même établit le savant dans une posi-

tion de relativité absolue, dans une sorte d'insouciance intellectuelle, alors qu'en matière de morale et de religion, l'enjeu n'est rien de moins que "le salut temporel ou moral ou le salut temporel de la cité/le salut éternel ou simplement le salut" (THESE 184).

Sans doute, est-ce cette méfiance instinctive du désengagement qui pousse Péguy à infléchir la science du côté de la technique, précisément parce que "les applications de la science revêtent ensuite tout aussitôt tous les risques toute l'inquiétude toutes les responsabilités toutes les sanctions que la science seule avait déclinées" (THESE 185). Et il va jusqu'à comparer à la responsabilité du génie littéraire ou artistique celle de "l'ingénieur placé au tableau de distribution dans une usine électrique" (THESE 187). Sa conception d'une science définie par rapport à la technique comme industrie théorisée s'explique par cette volonté farouche de lui trouver un enracinement dans la réalité, "car ce sont les calculs qui sont dans la réalité, et non la réalité qui est dans les calculs" :

> "Les calculs scientifiques dorment d'abord dans la réalité; ils y demeurent ils y résident ils y sont en résidence; et un jour nous les éveillons et comme ils ont le sommeil dur toute la vie nous continuons de les éveiller toute la vie de l'humanité toute la vie du monde" (THESE 214).

L'avènement de la science est un phénomène historique. Mais l'histoire n'a pas attendu l'avènement de la science. Et si l'on voulait prendre en considération l'histoire des sciences, on s'apercevrait qu'elle proteste contre l'actuelle distribution du savoir entre les sciences et les lettres. On découvrirait que la science sort "du tronc commun de la philosophie et de toute pensée" (THESE 234).

En distinguant un âge scientifique d'un âge empirique, Péguy ne réduit pas pour autant la science à n'être qu'une prolongation épurée d'une connaissance naïve et vulgaire. Selon sa Thèse la science s'institue en rupture avec cette connaissance. Elle survient comme un phénomène culturel moderne, une pratique sociale parmi tant d'autres dont la destination est de produire des systèmes de vérités, des théories auxquelles le réel demeure irréductible. Cette conception est proche du conventionalisme de Poincaré qui considérait comme simples définitions conventionnelles les propriétés qu'on attribue à l'espace mathématique. Cette indépendance du fait expérimental par rapport à la théorie est affirmée et radicalisée à la même époque par le physicien Pierre Duhem : prétendre que la science est capable de pénétrer la réalité, ce serait la rendre solidaire d'une métaphysique de la réalité. Péguy participe à ce mouvement de critique en réaction contre le scientisme ambiant. Poincaré, Duhem et Milhaud sont de ceux qui inspirèrent Péguy en défendant la neutralité de la science, en montrant que la création scientifique était contingente et relative à l'esprit de son producteur. Les bienfaits d'un tel "neutralisme" ont favorisé en contrepartie, comme l'a noté François Russo, "une interprétation minimiste de la science quant à sa capacité d'atteindre la réalité et quant à sa signification au regard de la destinée de l'homme et de l'humanité" (67). Péguy n'échappe pas à cette conception réductrice. Mais à sa décharge, nous pouvons dire que son propos est plus moral qu'épistémologique. Quand il réclame l'autonomie de la science dans le champ de la connaissance, c'est pour la défendre contre la suffisance "des hommes scientifiquement obturés" :

> "des êtres sans culture et qui n'ont point l'idée
> qui n'ont pas un instant l'idée que la science
> et particulièrement leur science ne soit pas tout
> ne soit pas actuellement tout

des êtres ingrats sans avenir sans ouverture
sans passé sans mémoire
sans présent sans action
sans organisation
sans invention
sans richesse sans fécondité
sans bonheur et sans grâce
sans beauté sans nature sans feuille et sans fleur
sans fruit vraiment fructifié
sans épanouissement
sans aération
des êtres rabougris condamnés morts"
(THESE 232-233).

3. Contre cette race de savants, Péguy en appelle à la COMPETENCE des véritables savants qui sont "des hommes de toutes parts ouverts". La richesse de signification de cette notion lui était apparue en 1900 au cours de la conférence d'Emile DUCLAUX pour l'inauguration de l'Ecole des Hautes Etudes Sociales, conférence qu'il reprend et analyse dix ans plus tard dans sa Thèse.

> "jamais, dit-il, la différence profonde qui sépare peut-être irrévocablement la compétence de la science/ n'était apparue dans l'enseignement officiel/n'avait pu apparaître dans les enseignements officiels comme elle venait d'apparaître brusquement" (THESE 115).

Dans cette conférence, il avait immédiatement senti "cette constante préoccupation de la compétence" et "cette idée que ce qui intervenait dans la compétence c'était la vie elle-même ..."

> "non pas la Vie avec un grand V dont on a fait une telle consommation dans les biologies et dans les littératures/mais la vie avec un petit v, notamment la vie sociale avec ses nécessités ses difficultés souvent ses réelles impossibilités" (THESE 119).

Il avait été sensible aux accents bergsoniens de l'exposé de Duclaux, reconnaissables à "cette attention aux enseignements aux leçons de la souveraineté dominante, impérieuse de la réalité" (THESE 151).

De cette compétence, Péguy va faire le degré supérieur de la connaissance. L'âge de la compétence est celui de l'innocence retrouvée, ou pour reprendre les analogies qu'il utilise, celui de l'acquittement, de l'absolution ou du régime civique. Le savoir scientifique est communicable, disons-nous. La compétence, elle, est de nature incommunicable. Le compétent est "un homme préférentiellement tacite" (THESE 157), sans doute parce que sa compétence n'est point innée ni même acquise : on n'est jamais que "promu compétent", "avancé compétent" (THESE 159). "L'homme promu compétent n'a qu'à se rappeler lui-même à lui-même" pour se souvenir qu'il a d'abord été empirique au sens où nous avons défini cet état, puis qu'au second degré il a appris scientifiquement. Cet homme est devenu compétent quand

> "tout chargé de science de ce que l'on apprend de renseignements de connaissance d'érudition (il) a si parfaitement incorporé toute cette science qu'au lieu d'en être chargé il en est nourri et qu'il a envers toute la matière et l'objet de la science envers tout l'acquit de la science une attitude aussi native aussi de race ... que les réactions de l'empiriste en face des besoins quotidiens les plus ordinaires ou les plus pressants" (THESE 204).

Au fond, il y a compétence quand on ne peut plus distinguer l'acquis du naturel, quand il y a "restitution de l'organique". La compétence est couronnement de la connaissance, "possession" véritable de la réalité, en tant qu'elle est "une réponse organique/ayant absorbé/ayant acquis/ayant résorbé le scientifique/ayant digéré/ayant incorporé la réponse et l'articulation scientifique" (THESE 205).

Empirisme - Science - Compétence : ces trois moments de la connaissance ne sont pas linéaires. Ils ne sont pas non plus en rapports antithétiques. "De même que la science ne continuait pas l'empirisme/ de même la compétence ne continue pas uniquement la science" (THESE 165),

pas plus d'ailleurs qu'elle ne serait en continuité parallèle avec l'empirisme. Ce qu'il faut préciser, c'est que s'il arrive au savant de mépriser l'empiriste, le compétent d'une part méprise d'autant moins le savant qu'il est lui-même un scientifique et d'autre part il a "une affection secrète pour l'empirisme" à l'égal de l'homme mûr qui a une prédilection pour sa force native, sa vertu originelle, son innocence première hors desquelles sa vie présente, son héroïsme, son salut perdraient tout fondement. Il s'agit d'une prédilection, car les défauts de l'empirisme peuvent être comblés par la science, tandis que la science ne saurait combler les siens sans la grâce de l'empirisme (68). Les grecs avaient atteint cette synthèse de la compétence eux qui alliaient "la mystique des mathématiques" à l'habileté technique. Péguy les admire de n'avoir pas perdu "le vrai point de vue le point de vue social humain réel réellement historique" (THESE 253), d'avoir mis en oeuvre un art de la vie et une technique de l'événement et de les avoir modelés "comme la matière d'un art plastique" : "c'est cela proprement qui est la σοφία la sagesse" (THESE 251).

*

La compétence est donc retour au réel par intégration de la science. Ce mouvement caractérise la conception péguyste de la philosophie. Une philosophie authentique est accomplissement de la compétence, de par sa destination même qui est de "se mener, non pas même à vrai, ce que nous laissons aux logiciens et aux juges d'instruction, mais à réel" (ELEGIE 75-76). Sa préoccupation d'accéder au réel lui fait laisser bien en arrière le souci de la perfection et de l'achèvement de quelque système. Le philosophe aurait plutôt la voix hésitante ou désagréable :

> "Seulement quand il dit quelquefois quelque chose, rarement, en bafouillant, en balbutiant, sans éloquence, bon Dieu, surtout sans éloquence, dans une hésitation perpétuelle, nullement orateur, surtout nullement orateur, nullement oratoire, alors on entend tout de même qu'il a la voix juste; qu'il dit des paroles justes; que sa parole est juste ..." (ELEGIE 66).

Sa parole est juste dans la mesure où il tente d'accorder les mots à la mouvance et à la diversité de la réalité. De même son regard est juste quand il se met dans l'axe de la réalité et quand il n'est pas seulement "un regard d'emplacement", "un regard de perspective" comme l'est celui de l'historien par exemple. Car "la réalité n'est pas plus faite pour une perspective ni épuisée par une perspective qu'un paysage n'est fait pour une perspective ni épuisé par une perspective" (AMIS B 29). La vérité, elle, s'obtient par le jeu des perspectives. Mais elle demeure relative à la position de l'observateur, historien ou homme de science. A l'inverse, sans que pour autant il adopte le point de vue de Sirius, le philosophe laisse son regard être aiguisé, façonné, relativisé par l'absolu du réel. Il lui faut dans un premier temps prendre en compte la multitude des perspectives sous lesquelles se présente le réel et "il faut en outre sortir de là, il faut au deuxième degré sortir de toute(s) perspective(s), sortir de l'ordre même de la perspective et des perspectives, essayer de contempler d'un tout autre regard" (AMIS B 29-30). Ce regard de totalité est l'expression, non pas d'une prétention inouïe, mais d'une défiance par rapport au jeu des "comme si" qui viennent boucler les beaux systèmes. D'autant plus que cet effort d'embrasser toute la réalité est une gageure sans commune mesure avec un projet scientifique toujours circonscrit dans ses objectifs et que "l'étreinte fatigue, comme en tout art, en toute science, en toute philosophie" (A 886).

Le philosophe donc ne s'assigne pas d'autre tâche que de connaître le réel d'un regard profond, d'une connaissance intérieure. Et Péguy nomme METAPHYSIQUE cette opération de la pensée qu'il définit comme "une entreprise de recherche, une opération d'enquête, un voyage d'exploration du réel" (SYSTEME 235), comme un travail d'"approfondissement du même réel" (SYSTEME 240), comme "une saisie intérieure" (A 738) Au raisonnement scientifique, il oppose l'INTUITION métaphysique qui "est peut-être la seule recherche de connaissance qui soit directe" (S3A 1103), parce qu'elle seule est synthétique, engageant autant l'âme que la raison, d'un instinct spirituel fiable, capable de discerner les intentions et les valeurs autant que les logiques, en affinité secrète avec les difficultés et les contrariétés. Cette méthode de pénétration intuitive du réel trouve sa meilleure démonstration dans la pensée de Péguy lui-même. Le Père Féret, à la suite de Jean Onimus, y reconnaît précisément une "intuition synthétique de la réalité concrète". Et il ajoute ce commentaire : "S'il redit cent fois la même chose - et ce n'est jamais tout à fait la même chose - c'est qu'il n'arrive pas à tout dire d'un coup, tout de même que son regard, saisissant d'un seul coup, du premier coup, la réalité concrète, n'arrive pas, n'arrive jamais, en raison de sa pénétration même, à étreindre selon tout son réalisme cette réalité qu'il considère" (69).

On en viendra forcément à suspecter la philosophie péguyste d'irrationalisme et on l'accusera de faire le jeu d'un dilettantisme de la pensée par excès de confiance en la voie intuitive. Mais ce reproche n'est fondé que sur l'oubli de la compétence qui n'est pas simple retour à la naïveté de l'empirisme et moins encore prise de position anti-scientifique, mais au contraire traversée et intégration du champ scientifique. C'est pourquoi il faudra toujours considérer sa philoso-

phie comme une métaphysique de compétence où l'élan du sentiment ne paralyse pas le jeu de la raison pas plus qu'il ne se laisse figer par la science. "Ainsi Péguy a traversé toute la métaphysique pour revenir à son point de départ ... Le détachement, le décollement initial qu'exige la pensée subsiste dans l'élan du retour ... L'intuition métaphysique de l'Etre est aussi l'épreuve de l'impossible épuisement des perfections concrètes par l'intelligence abstraite. La vraie métaphysique est respectueuse du concret. Elle ne s'en détache que pour y revenir" (70). L'auteur de la Deuxième élégie XXX décrit sa pensée comme un mouvement permanent, comme une perpétuelle "triangulation", comme un jeu de recoupements :

> "Tout ce que nous faisons aujourd'hui, dit-il, c'est que par un certain chemin, par un certain deuxième chemin, nous nous sommes trouvés, nous avons été conduits, amenés, ramenés à reparcourir une certaine région, du réel, qu'en d'autres temps, en des premiers temps, (en des temps de jeunesse), nous avions été amenés à parcourir une première fois par un premier chemin. C'est ce qu'on nomme une intersection. (...) C'est un des rares moyens qui nous soient ouverts de nous y retrouver, parce que c'est un des rares moyens, peut-être le seul, que nous ayons de nous retrouver nous-mêmes, et, comme le nom l'indique, pour nous recouper.
> (...)
> Ces régions désertiques de la réalité ne sont déjà pas si fréquentées que l'on aille s'y priver de cette (re) fréquentation de soi-même sur soi-même qu'est le recoupement" (ELEGIE 76-77).

On pourrait encore avancer une seconde critique : A force de vouloir respecter la totalité de la réalité, ne risque-t-on pas de s'en fermer tous les accès et d'aboutir à un agnosticisme intenable ? Comme dit A.A. Devaux, "il ne faut pas que le respect soit paralysant. Il appartient à l'homme de savoir choisir le point d'attaque du réel qui lui ouvrira la source" (71). La précédente théorie du "recoupement" nous a déjà mis sur la voie de la méthode péguyste du "cas éminent" ou du "sym-

bole" dont Un essai de monopole nous donne une définition précise :

> "une partie de la réalité, homogène et homothétique à tout un ensemble de réalité, et représentant comme dans un éclair, par un agrandissement soudain, tout cet ensemble de réalité" (A 758).

Faut-il, en guise d'illustration, rappeler que l'affaire Dreyfus fut un point de recoupement auquel Péguy ne cessa de revenir, un symbole éminemment révélateur de la réalité sociale, ou beaucoup plus prosaïquement qu'"une opération aussi simple que d'acheter deux sous de pommes de terre frites" à condition de la décomposer et de l'analyser, est un moyen de prendre la mesure des réalités économiques dans toutes leurs implications (A 955) ? De même, les événements de 1905 et le "saisissement que nous eûmes dans le même temps" furent pour lui un symbole prémonitoire. Clément Rosset utilise cette anecdote pour montrer que la représentation peut précéder une réalité que l'environnement culturel n'a pas encore reconnue comme réelle (72). Ainsi en va-t-il de cette menace d'une invasion militaire allemande dont Péguy écrivait :

> "La connaissance de cette réalité se répandait bien de proche en proche; mais elle se répandait de l'un à l'autre comme une contagion de vie intérieure, de connaissance intérieure, de reconnaissance, presque de réminiscence platonicienne, de certitude antérieure, non comme une communication verbale ordinaire; en réalité c'était en lui-même que chacun de nous trouvait, recevait, retrouvait la connaissance totale, immédiate, prête, sourde, immobile et toute faite de la menace qui était présente" (PATRIE 852-853).

Cet exemple est apte à nous faire comprendre que le symbole nous introduit au coeur de la réalité par la voie de l'intuition et réciproquement que l'intuition, cette capacité de connaissance intérieure, est tellement en connivence avec la réalité qu'elle peut en anticiper la

représentation. La méthode intuitive maintient la modestie de la connaissance, car des avertissements de la réalité elle tient "cette idée que nos forces de connaissance ne sont rien auprès de nos forces de vie et de nos ressources ignorées, nos forces de connaissance étant d'ailleurs nous, et nos forces de vie au contraire étant plus que nous, que nos connaissances ne sont rien auprès de la réalité connaissable, et d'autant plus, peut-être, auprès de la réalité inconnaissable ..." (ZA 735-736).

III Langage et image.

Nous ne demandons qu'à connaître, déclare Péguy contre ceux dont les mots d'ordre scientifiques sont : définir, expliquer, caractériser. Ils ont contracté en Sorbonne le prurit du commentaire, et "on sait ce que c'est que d'expliquer, dans le langage des universitaires" (MATIN 174) ! Le plus souvent, l'explication ne définit pas : elle trahit; elle ne caractérise pas : elle imite. Le lyrisme de la description et l'excitation littéraire n'ont rien à envier au commentaire technique, car ce sont là "des opérations d'apparences, des opérations cutanées, des opérations qui ne dépassent point la peau de la réalité; le travail au contraire et la fécondité doivent sortir du coeur et du ventre de la réalité" (POETE 10). Les agrégés de la Sorbonne ont confondu ce travail de lecture avec la préparation de leurs concours : "ils ont tant chauffé de programmes, ils ont tant préparé d'auteurs que leurs lectures n'entrent pas dans leur âme profonde, à supposer qu'ils aient une âme profonde" (A 456).

On le voit, si Péguy a souvent analysé l'acte de lire, c'est en tant qu'il est le test de la réceptivité à l'égard de la réalité. Les premières pages de Clio offrent un court traité sur la lecture et les "lecteurs purs" qu'on peut résumer en quelques propositions :

1. "Que la lecture elle-même est une opération, qu'elle est une mise en oeuvre, un passage à l'acte, une mise en acte, qu'elle n'est donc point indifférente, nulle, qu'elle n'est point un zéro d'activité une passivité pure, une table rase" (B 104). Travail de lecture donc, mais non pas lecture pour s'instruire, "pour travailler avec, pour s'e faire valoir, socialement dans le siècle" (B 105).

2. Que lire "c'est entrer dans; dans quoi, mon ami; dans une oeuvre, dans la lecture d'une oeuvre, dans une vie, dans la contemplation d'une vie, avec amitié, avec fidélité, avec même une sorte de complaisance indispensable, non seulement avec sympathie, mais avec amour ... (B 105).

3. Que "la lecture est l'acte commun, l'opération commune du lisan et du lu, de l'oeuvre et du lecteur, du livre et du lecteur, de l'auteur et du lecteur" (B 105).

4. Qu'elle est "une sanction de réalité, de réalisation, une plénitude faite, un accomplissement, un emplissement" : "C'est une destinée merveilleuse, et presque effrayante, que tant de grandes oeuvres de grands hommes et de si grands hommes puissent recevoir encore un accomplissement un achèvement un couronnement de nous, mon pauvre ami de notre lecture. Quelle effrayante responsabilité pour nous" (B 106).

La lecture est donc action, émotion, collaboration et sanction. Elle constitue un des plus hauts exercices de la responsabilité humaine, en ce sens qu'elle est fondée sur une solidarité fondamentale entre

l'auteur et le lecteur. Ce rapport entre les deux est "un ordre particulier de l'ordre général de la vie" qui n'admet pas l'indifférence. "Dans l'ordre de la vie, pas d'abstention : qui n'accueille pas rejette. Et la vie nous envoie des hôtes, sous forme de réalités, de messages divers, oeuvres, événements, personnes : quand viennent ces appels quand un hôte frappe à la porte, chacun se fait, qu'il le veuille ou non collaborateur de la vie ou complice de la mort, co-meurtrier ou co-créateur" (73). La comparaison peut s'appliquer à la lecture, car un texte est d'abord un "donné" du réel qui demande à être accueilli avec le même respect que mérite l'hôte de passage. Péguy fait dire à Clio :

> "Moi aussi je recevrais le texte comme un grand hôte au seuil d'une indigne maison. Moi aussi j'accueillerais le texte comme un hôte royal sur le pas de la porte de la plus humble maison. Et je me courberais sur les pieds de l'hôte. Mais c'est justement ce qu'ils ne veulent pas" (B 247).

Le respect est toujours contemporain de la surprise, de l'étonnement premier qui vous saisit à la lecture d'un texte. Lire réclame un regard toujours neuf pour un texte toujours vierge :

> " ... il faut toujours prendre qu'un texte nous tombe directement sur la tête du haut du sommet du Puy-de-Dôme. Alors on peut dire qu'on le lit. Autrement il est vulgarisé, défait, habitué, sans fraîcheur. Et c'est comme s'il avait couché avec tout le monde" (POETE 54).

Mais la surprise la plus grande est bien entendu celle de l'auteur lui-même qui reçoit son propre texte comme venant d'un autre, qui accueille le réel qu'il porte en lui, qui fait oeuvre de ce que lui "dicte" la réalité au plus profond de lui-même. C'est à cela que se reconnaît le génie littéraire, à cette inspiration qui puise sa force aux sources fécondes de la réalité.

Péguy n'en méprise pas pour autant les procédés littéraires du créateur et les études techniques du critique. Lecteur, auteur et critique lui-même, il sait que l'art littéraire atteint à la compétence quand il a intégré les techniques du langage. L'art est aussi un métier et de ce point de vue il peut prendre appui sur la science. En exemple, on peut citer les vers libres d'André SPIRE que Péguy n'hésite pas à publier et à préfacer dans le Cahier VII-8 (74). Spire a fait usage de ses connaissances en phonétique pour inventer un système de versification. Parce que la phonétique est une science qui "travaille sur la réalité de la prononciation" (GONZAGUE A 947) la poésie ne pouvait qu'y trouver un enrichissement.

*

Ceci nous conduit à envisager l'autre face du problème, non plus le point de vue du destinataire, mais celui du destinateur, non plus celui du récepteur, mais celui du producteur.

Comme l'acte de lire, l'écriture est un corps-à-corps avec un texte, qui engage cependant de façon plus impérieuse mon rapport au langage et ne va pas sans interroger celui du langage au réel. Si d'une certaine façon le texte que je lis m'"assujettit", il ne faudrait pas croire que l'écriture me confère une position de maîtrise absolue du langage et de domination de la réalité. L'écriture a beau être un art, elle n'est toujours qu'un art "où les mots se placent forcément les uns au fil des autres" (ELEGIE 44), un art linéaire incapable de couvrir la mouvance ondulatoire du réel. Péguy insiste beaucoup, on s'en doute, sur la résistance de la "compliquée réalité", de la "sournoise réalité" et sur l'impossibilité conséquente du langage à exprimer le réel.

Dans la première de ses leçons de 1904 intitulées de l'anarchisme politique, il aborde les problèmes du langage en référence aux cours de Bergson. Le langage est symbole, mais dans un sens beaucoup plus restrictif que celui qu'il a l'habitude de donner au mot symbole :

> "Il est entendu que le langage est un symbole et qu'il n'est qu'un symbole. Il est un symbole, c'est-à-dire représentation parlée de la réalité, et il n'est qu'un symbole en ce sens grossier qu'il n'est pas toute la réalité même" (V 118).

Il n'y a jamais adéquation entre réalité et langage. Mais nul ne peut faire fi du langage, "pas seulement du langage parlé des mots, mais du langage théorique, artistique, musical, plastique" (V 119), s'il veut exprimer un aspect du réel. Si le langage n'exprime pas par nature le réel, il n'est pas réduit à n'être que le fonctionnement de signes arbitraires : il pointe toujours vers le réel. Il est un instrument qui, comme tous les instruments, impose ses conditions. Et le meilleur moyen d'échapper à ses contraintes et de vaincre ses limites, le meilleur moyen de le maîtriser, c'est de le critiquer :

> "il n'y a pas d'antécédent plus heureux, plus indispensable à l'étude du travail intellectuel lui-même et du travail social qu'une étude approfondie, autant qu'on le peut des servitudes intellectuelles du langage et des conditions intellectuelles du langage" (V 120).

Première servitude : l'altération des mots.

"Le savant est en partie gardé contre l'abus des mots par un certain air, je dois le dire, rébarbatif des mots mêmes : les mathématiques, la physique, la chimie, se défendent contre la mondanité (et contre la popularité, qui n'est qu'une autre forme, une forme ouvrière de la mondanité) par une certaine espèce de mots ...

... Au contraire, par définition, toute étude sociale est condamnée

à se servir des mots non seulement le plus communément déformés, mais des mots que le plus grand nombre de personnes possible ont intérêt à déformer" (V 121).

Seconde servitude : l'automatisme.

Le langage tend à s'enrouler dans le cercle de ses propres lois et à fonctionner selon une logique rigoureuse, hors du réel. Il devient la courroie de transmission de tous les automatismes intellectuels. "Cette mécanisation, ce durcissement de la pensée qui vide le langage de tout réel : c'est l'intellectualisme même. Et c'est essentiellement le mal moderne" (75).

Troisième servitude : le conceptualisme.

Dans la mesure où il n'y a plus "aucune différence entre la logique et le réel" (A 976), le langage perd toute sa fonction symbolique pour n'être plus qu'un système algébrique de signes sans substance, de "purs concepts". Péguy se moque de ces jeux de mots qui ne cernent plus que des substances abstraites ou falsifiées.

Quatrième servitude : l'éloquence.

Il y a éloquence quand "la force du mot remplace la force de la chose; de l'idée du fait, de l'hypothèse même; et plus la chose manque de réalité, plus il faut que le mot, pour compenser, ait de violence artificielle" (A 642). On peut renvoyer ici au génie oratoire de Jaurès dénoncé par Péguy, et de façon générale, à la grandiloquence de la gauche officielle dont les mots d'ordre ont valeur incantatoire et démagogique (76).

Le langage contient en lui-même ses propres tentations, et dans sa critique du discours scientifique et politique, Péguy a montré comment il pouvait devenir un instrument d'asservissement de la pensée et

de trahison de la vérité. Averti des "servitudes intellectuelles du langage", dans sa méfiance instinctive du "langage qui se croit avancé parce qu'il est prétentieux et laborieux" (S3A 1088), il préfère les "formules miséreuses, terriblement plus compliquées, pauvres, mal vêtues, sans ligne, sans style" qui ont l'avantage de "suivre un peu plus, d'un peu plus près, un peu plus fidèlement les anfractuosités de la réalité, de se modeler, de se mouler, un peu plus étroitement, un peu plus exactement, - pour nous cela est tout, a un prix infini, - sur les détails, sur les surprises des anfractuosités d'une réalité souvent traîtresse, toujours cauteleuse, toujours secrète, et toujours mystérieuse" (POETE 143). Le maniement des idées et des concepts est "une oeuvre morte ... une opération de cimetière, un cortège de corbillards" (POETE 74). Ce qui compte, c'est le style, le ton, la résonance.

> "Qu'est-ce en effet que le style, qu'est-ce que le ton, si ce n'est pas la manifestation la plus profonde, la plus exacte, la plus vraie de la personnalité. Plus que la figure du corps, plus que le geste, plus que la démarche, plus que l'aspect, plus que la forme du corps, plus que les traits du visage, plus que le regard des yeux, plus que le son de la voix, plus que le ton de l'éloquence, plus que le verbe, plus que la parole parlée, le style est de l'homme même" (PERSONNALITES A 476)

Dans la <u>Note conjointe</u>, Péguy s'est fait l'analyste de son propre style, en établissant un dialogue intérieur entre l'intellectuel <u>alphabet</u> qui "ne saisit guère du monde qu'un texte de mots, des lignes d'écriture qui le tuent (...), qui lui donnent du monde une "idée toute faite", des lignes de texte qui le séparent, le coupent comme une ligne de démarcation, de l'actuelle réalité" et le poète <u>inalphabet</u> qui "se retourne vers sa race illettrée, dans la profondeur de sa race illettrée (et non sur les lignes du texte), nourrissant de cette profon-

deur où il s'enracine sa nostalgie d'un texte immédiatement lisible du monde" (77). Ils se situent tous deux de part et d'autre d'une ligne de partage, pour jouer sur les mots, la ligne d'écriture imprimée. Péguy entend renouer avec la race de ceux qui ne savaient ni lire ni écrire, car "de quelque côté qu'il remonte il est inalphabet à la deuxième génération" (B 1378). Parce qu'il a hérité d'un langage oral et vivant, il a échappé au "durcissement" et au vieillissement" de l'écriture (B 1382-1383) et renouer avec la verdeur de sa race. Jacques Chabot voit dans ces pages de la Note conjointe la composition par Péguy de "son mythe personnel de paysan poète" (78). Il en fait d'ailleurs une lecture originale et pertinente à partir du diagramme ligne/lignage qui lui semble ordonner la réflexion de l'auteur. C'est de ce couple symbolique que procède le tableau que nous nous permettons de reproduire ici pour faire apparaître la richesse de ces pages (NOTE CONJOINTE B 1376-1386) qui inscrivent sa poétique et son écriture dans le mouvement même de sa quête du réel par "exploration géologique" et approfondissement (79).

LA LIGNE (LA LIGNEE)	LE LIGNAGE (LE PARENTAGE)
Le juif (les riches) sait lire le livre de la Loi	Le chrétien (le pauvre) ne sait pas lire.
Visuel ...	Pas visuel ...
Il parcourt des surfaces	Il pénètre, d'une pénétration moelleuse et plus profonde, dans une troisième dimension.
Alphabet depuis toujours	Inalphabet à la 2ème génération.
Il a une généalogie inscrite des papiers de famille des titres de propriété.	Sa ligne(ée) est interrompue, il n'a que les registres des paroisses pour papiers.
Il a une inscription temporelle (la tenure)	Il a une inscription éternelle (le baptême)
Il y a un PATRONYME	Il est ANONYME.

Le mouvement de l'écriture est celui d'un ressourcement, d'un enfoncement vers les racines d'"une race encore toute plongée dans le secret de ne pas savoir lire, dans le silence et l'ombre de n'avoir jamais porté la main sur une plume" (B 1384). Plongé dans le silence et l'ignorance immémoriale des anciens, le poète réinvente les mots de la tribu. Non pas par goût de l'imitation ou par populisme, mais pour exprimer la réalité avec des mots chargés de réalité.

> "Parler peuple et parler français, c'est parler le même langage, un langage de nature et d'art ..." (A 524).

Pour le poète Péguy, les mots sont une sédimentation de la réalité, ils sont la mémoire de l'humanité, ils reçoivent l'enrichissement des siècles, ils accumulent l'expérience des générations. Non seulement les mots ont une histoire, mais une vitalité, une force de résistance à un certain usage. Les vieux mots ont une "teneur" de réalité beaucoup plus haute que les mots savants. "Il faut donc prendre le langage à son point d'origine, à sa source, tel qu'il nous vient, tel qu'il monte jusqu'à nous du fond des âges. C'est pourquoi Péguy se fait si souvent sémanticien" (80). Sa réflexion se nourrit de recherches étymologiques, et il l'approfondit encore par recours à des expressions populaires comme celle du troupier légendaire : <u>Mettre la main à la plume</u>. Outre la <u>répétition</u> qui correspond à la recherche de la toujours plus grande justesse d'adéquation au réel, le style de Péguy se caractérise par la luxuriance des images empruntées le plus souvent au livre de la nature et de la vie simple.

Image disons-nous, et non pas métaphore. Péguy s'en explique à propos de la plaisanterie que les soldats adressaient au gradé qui rempilait : "Le four est donc démoli chez toi". Voilà le contraire d'une métaphore. Car "tandis que la métaphore s'éloigne du direct en un certain sens, vers l'indirect, vers l'intellectuel et vers l'imaginaire, l'expression populaire, l'expression peuple, la nôtre s'éloigne exactement en sens contraire, diamétralement, diagonalement, vers la matière et le grossier, vers l'organe et l'outil, vers l'atelier et l'outil, et la ferme et la maison" (B 81). La métaphore est le fruit de l'imagination, elle naît d'un simple rapprochement, d'une ressemblance, elle n'a de valeur qu'esthétique, elle n'est déjà plus qu'une image morte. Au contraire, l'image naît d'une nécessité, d'une relation immédiate qui s'établit entre elle et la réalité. "Comme un instantané, l'image saisit <u>l'identité</u> de l'âme et du (de son) monde" (81), elle devient un moyen de connaissance du réel car elle jaillit de "ces profondeurs où l'image et l'idée sont jointes encore d'une liaison elle-même charnelle et non encore résolue. Nulle trace de placage, nulle impression que l'image vienne jamais au secours, l'image et idée ensemble jaillissent de la même fécondité" (EB 213-214). Liée au réel, l'image n'est jamais arbitraire : s'"il n'y a jamais de métaphores" (B 1402), "il n'y a que des <u>images motivées</u>; c'est-à-dire des <u>symboles vrais</u> : le symbolique est réel et tout le réel est symbolique" (82).

Cette conclusion semble contredire les propos de Péguy sur l'insuffisance du langage que nous évoquions en commençant, quand en 1904 il écrivait :

> "Si vraiment les mots et le langage ne sont qu'un système de symboles, s'ils n'épuisent pas toute la réalité, s'ils ne tiennent pas toute la réalité, peut-

> être est-il préférable de ne pas poursuivre des études qui ne peuvent se manifester que par des symboles ..." (V 119).

En 1904, pour reprendre les catégories de Jacques Chabot, il considère que les mots ne sont pas des symboles vrais et qu'il y a donc une inaptitude irréductible du langage à saisir le réel. Si au moment de la rédaction de la Note conjointe, cette contrariété est résolue, c'est précisément par la médiation de l'image, fusion symbolique des mots et des choses, croisement du spirituel et du charnel. L'image est "l'effort du langage pour se charger de réalité, l'effort du langage qui veut s'incarner" (83).

IV La connaissance de l'homme d'action.

Nous avons montré que la distinction vérité-réalité est la clé d'interprétation la plus ajustée de la pensée de Charles Péguy. Du même coup, elle en indique les excès et les faiblesses. Excès d'une métaphysique qui "survalorise" le réel en confondant parfois le réel avec la vie, avec la sensibilité et l'inquiétude, avec ce qu'il appelle l'organique. Faiblesse d'une métaphysique qui "sur le plan précis de la connaissance de l'Etre, (...) est demeuré(e) en deçà du vrai" (84). On reconnaît là une inclination bergsonienne à considérer l'Etre comme le "tout fait". A l'ontologie, "pensée toute faite" Péguy oppose la métaphysique du "se faisant" qui vaut non pas par quelque fondement absolu mais comme recherche de connaissance directe, mais toujours inachevée, comme dialogue avec l'Etre dont les réponses varient à l'infini. La vérité n'est jamais acquise et le phi-

losophe est un homme qui n'a jamais trouvé. Ce qui fait sa valeur, c'est son ardeur métaphysique, son goût du combat qui l'empêchera de troquer son éternelle inquiétude contre les certitudes d'un système vrai. Dira-t-on que Péguy est pragmatiste, comme n'était pas loin de le penser Benda qui l'accusait de n'avoir jamais aimé la vérité pour elle-même ? Sa conception de la science à destination presque exclusivement technique, l'est en tout cas. Et si le pragmatisme consiste à intégrer le sentiment, l'action et la réussite dans la constitution de la notion de vérité pour ouvrir un vaste champ à l'originalité de la pensée, il est encore pragmatiste. Mais l'étiquette est excessive, si elle désigne l'utilitarisme et l'opportunisme les plus vulgaires. De fait, ce que Péguy demande à la vérité, c'est d'être inscrite dans le temporel, vérifiée par l'action. Il rejette avec véhémence la distinction scolaire entretenue par le parti intellectuel, celle de la connaissance et de l'action, pour revendiquer la seule connaissance de l'homme d'action :

> "Nous montrerons notamment que l'homme d'action, le véritable et réel homme d'action, est aussi le seul qui réellement connaisse, qui soit un homme de connaissance, au sens véritable de ce mot, étant le seul qui ait quelque prise, quelque saisie de la réalité" (POETE 118).

Sans doute parce que la vie s'est chargée de "rafraîchir (son) âpreté native" (A 456), au contraire de l'agrégé que la fausse culture et l'automatisme intellectuel ont voué au vieillissement. L'action est facteur de rajeunissement de l'esprit et de renouvellement de la pensée.

> "Toute action, réelle, s'approfondissant, se creusant, est, demeure, ou plutôt devient plus encore action, et ainsi et ensemble et inséparablement est, devient, demeure connaissance, réelle" (POETE 122).

De façon sans doute trop simpliste, Péguy a opposé "les forces de vie" aux "forces de connaissance", son réalisme foncier aux "perfectionnements superficiels de la culture" (ZA 737). Mais cette vision quelque peu manichéenne lui a permis de prendre en compte la précarité de la vie, de penser l'impensable, la misère, la maladie, la mort, de penser selon la formule de Jean-Marie Domenach "là où ça fait mal" (85). Car en deçà de toutes les définitions ou non-définitions du réel, "ce qu'il convient d'appeler réel n'est pas ce qui est ainsi déterminé, mais ce qui est subi : ce que le sujet connaît lorsque l'objet s'exprime et se recueille en lui, ce que le sentant éprouve dans sa chair, qui peut être la cruauté d'un bourreau, le poids de la domination, aussi bien d'ailleurs que la tendresse d'un sourire ou la beauté d'une fleur" (86). Le réel n'est pas dans les discours qui tentent de l'élucider, mais dans l'expérience quotidienne. De ce point de vue, la gérance des Cahiers de la Quinzaine et l'affrontement quotidien à "la rude pauvreté" (A 456), le patient travail d'écriture, l'aventure de la paternité et les inquiétudes familiales, le combat secret de la fidélité conjugale, le destin même de Péguy constituent le chapitre le plus important de sa philosophie. Son réalisme a pour nom ces vertus essentielles qui caractérisent l'homme d'action : respect, fidélité, sincérité.

Le respect. Degré zéro de la morale. Au commencement est le respect et le décalogue ne dit rien d'autre : respect de l'Autre, respect de soi, respect de la vie (87). Respect primordial du sculpteur devant son bloc de marbre, car il sait que le moindre de ses gestes est irrévocable puisqu'il ne peut qu'ôter. Il faut donc "ne pas faire de blagues, y aller doucement : c'est toute notre philosophie : c'est tout ce que je nomme le respect" (ELEGIE 41). Respect de la réalité-femme,

"souveraine", "maîtresse", "absolue" qui ne s'offre et se révèle qu'à l'étreinte amoureuse. Respect pareil à celui qu'inspiraient les matières anciennes : le bois et la pierre. La naissance d'"un monde de barbares, de brutes et de mufles" (ELEGIE 44) n'est pas étrangère à l'avènement des matières modernes, le fer et le béton armé qui permet de "feindre du bois et surtout de la pierre qui couleraient, comme un fromage baveux" (ELEGIE 25). Encore Péguy n'a-t-il pas connu le règne de la matière plastique, ni d'ailleurs en cette fin de siècle par un juste retour des choses, l'engouement pour les vieilles pierres et le travail du bois ! Ce respect dont il parle est l'expression d'une connivence entre l'homme et la nature, d'une unité entre l'homme et son travail, que la civilisation industrielle était déjà en train de tuer. Respect des choses, mais aussi respect du temps, soumission au "ministère du présent" et qui devait aussi disparaître sous l'effet de l'accélération du progrès. En se soustrayant aux servitudes de la matière et du temps, le monde moderne a perdu cette relation particulière à l'Etre qu'est le respect. L'habitude a succédé à l'étonnement. La volonté de domination et de transformation a neutralisé l'accueil et la contemplation. Le point de vue de Péguy n'est pas réactionnaire, il est spirituel : l'attitude foncière dont il fait l'éloge est celle de l'accueil de la réalité considérée en son point de jaillissement, admirée comme un cadeau permanent.

Le respect dans le temps, prend nom de fidélité, "ce plus beau de tous les mots", écrit-il dans sa Thèse. Elle n'a rien à voir avec la résolution du doctrinaire. Au contraire, "la raideur est essentiellement infidèle et c'est la souplesse qui est fidèle" (B 1346) car elle peut se conformer à la multiplicité, à la diversité du réel, " se modeler sur la mouvante, sur la changeante, sur la sans doute quelquefois

souvent sournoise réalité" (POETE 189). Fondamentalement la fidélité est fidélité à soi-même, à son origine et à son enfance, à cette "force native et racinée, la force originelle originaire" (THESE 167). C'est pourquoi la fidélité authentique suit "la voie de l'approfondissement". Se retournant vers son passé, Péguy en 1911 déclare à ceux qui le soupçonnent d'avoir trahi le socialisme et se gaussent de ses ferveurs chrétiennes :

> "C'est par un approfondissement constant de notre coeur dans la même voie, ce n'est nullement par une évolution, ce n'est nullement par un rebroussement que nous avons trouvé la voie de chrétienté. Nous ne l'avons pas trouvée en revenant. Nous l'avons trouvée au bout. C'est pour cela, il faut qu'on le sache bien de part et d'autre, chez les uns et chez les autres, c'est pour cela que nous ne renierons jamais un atome de notre passé. (...) Notre préfidélité invincible, notre jeune préfidélité aux moeurs chrétiennes, à la pauvreté chrétienne, aux plus profonds enseignements des Evangiles, notre obstinée, notre toute naturelle, toute allante préfidélité secrète nous constituait déjà une paroisse invisible" (LAUDET B 1054-1055).

La fidélité est constitutive de l'existence, elle en est le fil d'ariane. Elle est sans demi-mesure, elle est de nature éternelle. En rompre le fil a des conséquences éternelles :

> "Qui a seulement conçu la pensée d'être infidèle, a déjà commis le péché. Qui est infidèle en esprit, a déjà commis l'adultère dans son coeur, est infidèle en fait. Toute infidélité au réel, à peine ayant reçu le plus petit commencement d'exécution, à peine espérée, à peine pensée même, ce qui est toujours un commencement d'exécution, est pour nous infinie, éternelle, une infidélité, un crime infini, éternel. On ne peut, selon nous, manquer à la réalité que de tout, et de toujours" (SYSTEME 218-219).

Ces propos à résonance évangélique évoquent l'invincible fidélité que Péguy voua à sa femme Charlotte-Françoise et dont La Ballade du

coeur laisse pressentir le prix et la beauté. Cette épreuve le conduisit à découvrir la patiente fidélité de Dieu (88). C'est dire qu'une biographie complète de Péguy pourrait être tissée autour de ce thème de la fidélité dont nous ne pouvons ici faire vibrer toutes les harmoniques. Il faudrait pour cela faire revivre les amitiés de Péguy, mais aussi son enfance, son indéfectible attachement à la mystique dreyfusiste, son expérience de "quinzenier" (89). Plus loin nous parlerons bien sûr de sa fidélité chrétienne. En ce point précis de notre recherche, nous voulions simplement montrer que cette "fidélité à la réalité" qui caractérise et unifie la pensée de Péguy n'est pas uniquement, comme l'a très bien noté Roy Jay Nelson, "une fidélité de philosophie", mais aussi "une fidélité de deuxième niveau, plus élevé : la fidélité de Péguy envers la première fidélité" (90). Autrement dit, qu'il s'agit d'une vertu qui engage toute sa vie, puisqu'aussi bien il la considère comme partie intégrante de la première vertu théologale :

> "La vertu de Foi, qui est la première des trois Théologales, se décompose immédiatement pour ainsi dire en deux grandes vertus, qui seraient la créance, ou foi propre, et la fidélité. Les manquements à la foi, à la créance, tombant plutôt dans l'ordre de l'hérésie, les manquements à la fidélité tombant plutôt dans l'ordre du péché" (LAUDET B 963).

Respect et fidélité sont des vertus chevaleresques certes, mais non point l'apanage d'une élite. Comment le réaliste, l'homme d'action ne serait-il pas d'abord l'honnête homme, simple, loyal et sincère, s'il entend suivre fidèlement "les modalités, les modulations, les ondulations de la réalité. (Les courbes géologiques). (Les courbes, les plis du terrain)" (HUGO B 699) ? La réalité est pareille à un paysage d'Ile-de-France où il peut apprendre et contempler ces vertus "si éminemment classiques" : "simplicité souveraine, simplicité; honnêteté,

probité; directitude; aisance de la véritable grandeur. Tout (ce qui fait) le classique" (ELEGIE 129). A ces paysages de charme et d'équilibre qu'il ne se lasse pas de décrire (91), il attribue les qualités humaines essentielles. Sous sa plume, la Beauce, la vallée de la Loire, les grands environs de Paris deviennent "des paysages fins. Forts et fins. Solides et fins ... d'une sincérité, d'une simplicité totale" (ELEGIE 130-131). Dans la fermeté des lignes, la noblesse des courbes, l'harmonie des plis, il admire "un paysage juste ... un paysage bon (...) de cette bonté juste, fille de justice, fille de justesse, de cette bonté ferme, fille de (juste) fermeté ... Paysage doux, mais seulement en ce sens de fermeté qui est la seule véritable douceur", sans "faiblesse de coeur, ni dureté de coeur. C'est pour cela que ce paysage répond si exactement, avec une exactitude si singulière, au point (exact) de maturité, au point de sécurité, au point de maturité de la sécurité chrétienne" (ELEGIE 133-135). Comme un paysage, le réel est simple. Non pas parce qu'il serait monilithique, mais au contraire parce qu'il tire son harmonie d'éléments les plus divers, parce qu'il est fait de système liés, enchevêtrés, parmi lesquels on ne peut choisir comme font les esprits systématiques. L'homme sincère accueille le réel avec simplicité jusque dans ses linéaments les plus inattendus, sans truquage, sans découpage arbitraire. De ce point de vue, l'artiste et le poète authentiques, le philosophe et l'homme d'action se rejoignent : ils sont avant tout des contemplatifs qui s'abreuvent aux sources fécondes de la réalité.

CHAPITRE III - DE LA SITUATION FAITE A L'HISTOIRE DANS L'OEUVRE DE PEG

I La mémoire organique.

La distinction vérité-réalité qui nous est devenue familière commande la philosophie péguyste de l'histoire. C'est elle qui sous-tend dans le Brunetière l'opposition entre sociologie et histoire et articule la virulente critique de son auteur à l'égard des historiens modernes. C'est elle encore qui nous aidera à aller plus loin. Car Péguy ne s'est pas contenté de rappeler aux historiens modernes, qui voulaient passer outre, les infinies contrariétés intérieures à l'histoire. Il ne cessera au contraire d'affiner une conception de la temporalité dont Bergson lui fournit les matériaux conceptuels. Et si l'on veut en considérer ses fondements théoriques, on est bien obligé, une fois encore, de recourir à l'opposition entre vérité analytique et réalité organique. La vérité analytique suit le mouvement rectiligne de la logique. Appliquée au devenir historique, elle produit la théorie du progrès selon laquelle "chaque fois constitue un progrès (indéniable) sur la fois précédente, puisqu'elle est après, une acquisition, ferme, un progrès, acquis, classé ..." (CLIO B 127), et dont Péguy a montré les incidences en politique et en philosophie. Le "mouvement logique" ne peut que rester insensible à "la verdeur de la réalité" (B 126) et étranger à l'ordre vivant. La réalité est organicité vivante, gouvernée par d'autres lois que celles, linéaires, de la continuité. Les premières pages du Brunetière, proposent un examen du développement de l'humanité en référence aux rythmes de "la nature arborescente". Péguy multipliera ces emprunts à la physique végétale et à la doctrine bergsonienne de Matière et Mémoire pour décrire "le mouvement organique".

Ainsi, la Deuxième Elégie XXX est une hymne à cette matière noble qu'est le bois gorgé de sève, symbole de l'humanité vivante qui pousse "comme pousse un arbre des bois" (ELEGIE 19), c'est-à-dire toujours par "une subsomption, une intussusception, une absomption, une reprise" (SYSTEME 178). Cette permanente reviviscence n'a rien de mécanique puisqu'elle dépend des cheminements secrets de la sève. L'humanité procède "organiquement, selon une méthode, selon un rythme organique" (ELEGIE 18), par "un jeu de repousse" (THESE 219) et de renouvellement incessant. Dans Un Poète l'a dit, Péguy renforce sa comparaison en recourant à l'image de la tige de blé. Elle a à produire "son gage de recommencement perpétuel annuel, son gage d'éternité temporelle, terrestre, terrienne : le grain de l'épi de blé" (POETE 164). Mais l'épi une fois formé, est plein de la mémoire de sa tige, parce qu'à chaque stade de son développement, "les noeuds intercalaires", promesse du couronnement de l'épi, tiraient leur substance des noeuds antérieurs. "A aucun moment de son existence, la tige n'est donc amnésique ni de son passé, ni de son futur" (92). Il en va ainsi du développement organique de l'humanité qui, elle aussi, est faite de mémoires et de promesses.

Cette loi de fécondité est contrariée par celle du vieillissement. Tout le temporel en est marqué comme d'une tare. "Tout le temporel est véreux", dit Clio qui se plaint d'être "une pauvre vieille femme sans éternité" (CLIO 96). De même qu'elle ignore la mémoire organique, la théorie du progrès oublie qu'il y a "une déperdition, une perte perpétuelle, une usure, un frottement inévitable, qui n'est point d'accident qui est dans le jeu même, dans les règles du jeu, dans les lois ou plutôt dans la loi, dans le mécanisme et dans l'automatisme" (CLIO B 129). Elle fonde sa conception de l'évolution sur l'idée d'un temps homogène

et spatial, parfaitement linéaire, au long duquel, "comme au long d'un espalier temporellement infini, un progrès perpétuellement croissant s'inscrirait en une courbe perpétuellement montante" (B 130). Explicitement Péguy s'en réfère à Bergson pour opposer à ce temps mathématique ce qu'il est convenu d'appeler "la durée bergsonienne" qui seule est accordée à la réalité organique, qui seule est en mesure de prendre en compte le vieillissement. Car "le vieillissement est essentiellement organique" :

> "Naître, grandir, vieillir, devenir et mourir, croître et décroître, c'est tout un; c'est le même mouvement; le même geste organique ... De la création temporelle à la consommation des temps il y a un certain commandement irrécusable de l'irréversible, une usure, un frottement irrévocable, un vieillissement, un mouvement que le mobile (c'est nous, c'est tout) suit toujours dans le même sens ..." (B 132-133).

Négliger la mémoire, refuser le vieillissement, c'est une attitude contre-nature, c'est faire fi de "la continuation de la vie organique, la continuation du passé dans le présent, du présent dans le futur" (SYSTEME 147). Pour Péguy mémoire et vieillissement sont parents, à condition de ne pas considérer la vieillesse comme une maladie à subir, mais comme une dimension de notre humanité, "une opération par laquelle on s'enfonce graduellement dans le même point de perspective, dans une considération de plus en plus reculée du même âge" (CLIO B 269). En ce sens, "le vieillissement est essentiellement une opération de mémoire ... Or c'est la mémoire qui fait toute la profondeur de l'homme" (B 270). Elle est ressourcement permanent, "présence immédiate en nous de notre passé, et par lui de tout ce que nous avons au passage amassé d'humanité" (93).

C'est la mémoire qui, dans les couples oppositionnels établis par Péguy, fera pendant à l'histoire. Les deux termes viennent se superposer au précédent binôme temps-durée. Avec Clio, le mot histoire prend une signification négative, ne se définissant plus que par opposition à la mémoire. Ayant pris acte de l'abîme infranchissable entre le réel et l'historique, l'interlocuteur de Clio développe une théorie de la mémoire, si radicale qu'elle ne s'accorde d'autre issue que celle du génie, comme nous le verrons plus loin. Ayant définitivement renoncé à l'illusion d'une objectivité et d'une certitude scientifique, il en appelle à une "histoire mémorialiste" capable de réinventer, d'adapter, de réactiver le souvenir. "L'histoire historique" n'est capable que de narration, d'inscription, d'enregistrement. Elle n'est qu'opération de surface tandis que la première plonge son regard intérieur dans l'épaisseur de la durée. Selon l'amusante comparaison de Péguy, l'histoire est pareille à un général légèrement impotent qui passe en revue ses troupes, tandis que la mémoire serait un général placé en première ligne au coeur de ses troupes.

> "L'histoire est essentiellement longitudinale, la mémoire est essentiellement verticale. L'histoire consiste essentiellement à passer au long de l'événement. La mémoire consiste essentiellement, étant dedans l'événement, avant tout à n'en pas sortir, à y rester, et à le remonter en dedans" (CLIO B 272).

L'exercice de la mémoire consiste en une descente en soi-même, en un voyage intérieur auquel ne se risque pas l'historien qui "à une remémoration organique ... préfère un retracé historique" (B 286).

Dans la logique de ce qui précède, il n'y a plus deux catégories d'historiens : "les bons qui feraient de l'histoire objective, et les mauvais qui feraient de l'histoire subjective", puisque "l'histoire n'est pas objective ou subjective, elle est longitudinale ... Elle passe au long. C'est-à-dire qu'elle passe à côté" (B 276-277). Il y a d'un côté l'historien voué à toujours manquer le réel, et il y a le chroniqueur, le mémorialiste, situé à l'intérieur même de sa race, capable d'invoquer les anciens plutôt que d'évoquer le passé. Clio célèbre Michelet comme le plus grand des mémorialistes, et à ce titre il mérite de prendre place aux côtés de Corneille, de Rembrandt et de Beethoven (94). Et Péguy d'ajouter : "Quand il suit son temps, il n'est qu'historien. Quand il suit son génie il est promu mémorialiste et chroniqueur" (B 271).

Fondamentalement, la figure du chroniqueur, c'est l'homme de quarante ans, et non le vieillard comme on pourrait le penser. La vieillesse est historienne, elle pose, elle fait des phrases, elle joue les témoins et "de tout ce qui ment, c'est ce qui ment le plus, parce que c'est historique" (B 282). Or à quarante ans, on est à l'âge où l'on invoque sa mémoire plutôt que d'évoquer des souvenirs, où l'on est "juste assez engagé encore sinon dans sa jeunesse du moins dans la mémoire immédiate de sa jeunesse pour y être encore, pour en être encore, pour être encore dedans" (B 287).

A l'opposition initiale entre histoire et sociologie s'est donc substituée l'opposition histoire-chronique. André Robinet y a vu le signe d'"un éclatement interne au "bergsonisme" de Péguy" (95). Nous parlerons d'un dépassement de la conception bergsonienne de la mémoire. Car la chronique se situe par delà la mémoire,

dans un ordre différent. Elle s'inspire de la métaphysique et le chroniqueur, se distançant de plus en plus de ce qu'on appelle ordinairement un historien, en vient toujours à buter sur "les mystères du temporel, c'est-à-dire les mystère de la fortune et de l'événement" (B 298). Ainsi par exemple, il se demandera "comment il se fait qu'il y a des siècles; et comment ces dates, ces coupures par cent qui sont évidemment purement arbitraires, qui pour le rationaliste ne sont évidemment que des coupures arithmétiques, en réalité sont devenues des articulations de l'événement et de l'histoire" (B 296-297). Il y a là une "donnée du secret de fortune" que le chroniqueur-philosophe accueillera en se demandant : "Qu'en est-il ? Qu'y a-t-il à comprendre ?" Question ontologique et non point scientifique comme y prétendrait l'historien en se demandant comment comprendre. En fait, "la science historique ne comprend rien puisque son objet n'est pas. Quand on commence par résoudre, puisqu'on ne pose les phénomènes que comme termes d'une mathématique soluble, on n'a pas à s'étonner que le résultat ne soit rien" (96).

Autre dépassement, signifié par Clio elle-même ("Bergson a fait là-dessus des leçons excellentes. Mais je vais plus loin") : c'est l'extension de la durée bergsonienne à l'ensemble des événements cosmiques. Si l'on sort des limites de la psychologie, "il est presque impossible de ne pas se demander si le monde même n'a pas une durée qui ne serait que sous-entendue et enregistrée par le temps du monde ... (...) s'il n'y a pas aussi des durées des peuples et une durée du monde, car il vous semblera évident que la vie, que l'événement des peuples et l'événement du monde ne s'écoule point, ne se dépense pas, ne se détend pas constamment avec la même vitesse, selon le même rythme, dans le même mouvement" (B 299).

Sous le temps public qui est l'objet de la chronologie, et en concordance avec lui, se déroulerait donc la durée du monde, de façon hétérogène, au rythme des événements particuliers, donnant ainsi naissance à des époques et des périodes. La succession des événements créerait "ce qu'on nomme en acoustique des ventres et des noeuds, des pleins et des vides, un rythme, peut-être une régulation, des tensions et des détentes, des périodes et des époques, des axes de vibration, des points de soulèvement, des points de crise, de mornes plaines et soudain des points de suspension" (B 300).

Toutes les données de la philosophie péguyste que nous venons de relever pourraient être portées sur un graphique où se croiseraient l'axe vertical de la durée, oeuvre de la mémoire, ligne dont chaque point porterait la marque de l'éternité, - et d'autre part l'axe horizontal du devenir historique. Le recoupement de ces deux axes constitue le présent, "l'infatigable présent, qui régulièrement et s'avançant sur un immense front horizontal perpendiculairement se meut sur l'immense ligne verticale, sur l'axe vertical qui vient du passé, des profondeurs du passé, qui s'avance au devant de l'avenir, vers et comme sur l'avenir ..." (POETE 138). Le présent ne désigne pas la simple contemporanéité, son ministère n'est "pas seulement un ministère chronologique" (NOTE CONJOINTE B 1486). Il n'est pas un point géométrique, inerte, du devenir, mais "le centre et l'agent même du temps", point métaphysique, "point de pensée", lieu de la liberté humaine. Le temps peut n'être que la succession d'événements, mais pour ceux qui les ont vécus, ces moments du temps ont une valeur propre et absolue. Péguy nomme EVENEMENT ce présent pris dans toute sa densité, "lourd, lesté de passé vivant, gonflé du vivant futur" (97). C'est sur ce point

peut-être que sa pensée s'exprime avec le plus de vigueur, et aujourd'hui encore, la philosophie la plus officielle lui en reconnaît le mérite (98).

II "La souveraineté de l'événement".

L'événement est une rupture dans le déroulement du temps. Il brise son homogénéité en y introduisant "des points critiques". Il constitue dans l'histoire d'un peuple, d'une race ou d'un individu, un temps fort, un repère au long des époques et des siècles. De par sa nature il est l'indice du mystère temporel dont nous parlions :

> "Rien n'est mystérieux, dit-elle, comme ces points de conversion profonds, comme ces bouleversements, comme ces renouvellements, comme ces recommencements profonds. C'est le secret même de l'événement" (CLIO B 303).

Car au-delà de l'effet de surprise qu'il produit, l'événement a valeur de révélation. Il nous introduit dans un monde qui se préparait depuis longtemps. Il met au jour une richesse enfouie dans le secret de la mémoire humaine. Ce qui signifie qu'il n'y a d'évolution que par approfondissement, renouvellement, rajeunissement. Telle est, comme nous le verrons plus loin, la signification d'une révolution (événement entre tous) : quand elle intervient, "le réel recommence à couler à pleins bords" (A 412). L'événement, c'est l'articulation organique du temps : en même temps qu'il puise sa force de jaillissement dans le passé, il introduit "un fragment de l'événement futur" (CLIO B 303). Voilà son paradoxe : dans sa contingence même,

dans l'imprévisibilité de son irruption, devenir un point de renouveau absolu. Se trouve ainsi exaltée la fécondité de la discontinuité ou si l'on préfère le "fécond irrespect de la continuité".

La réalité de l'événement échappe à l'historien qui ne s'intéresse qu'aux successions horizontales. Mais elle fait la matière de la "chronique", précisément parce qu'elle résiste aux reconstructions intellectuelles. Intraduisible par les méthodes scientifiques, elle ne peut être saisie que par le recoupement des moyens d'art et par l'intuition du chroniqueur qui se tient dans l'axe vertical de la mémoire. L'historien ne fait qu'enregistrer et inscrire l'événement. Le chroniqueur le "ressuscite".

La souveraineté de l'événement qui s'oppose à l'idée d'un progrès linéaire est co-extensive à tout l'ordre culturel : l'art, la philosophie, la religion, le génie, la révolution, l'incarnation relèvent de l'événement. Dans le Cahier VIII-11, un texte que Péguy appelle "Le Bar-Cochebas" (en rapport avec le titre d'une nouvelle des Tharaud qui précède) expose cette théorie, reprise encore et commentée dans Un poète l'a dit. C'est sans doute le Père Duployé qui a dégagé avec le plus de netteté cette "proposition du Bar-Cochebas" à laquelle Péguy voulait consacrer un ou plusieurs Cahiers. En le relisant il distingue la triple contingence qui affecte les faits culturels (99). Quant à leur naissance d'abord : ils ne s'inscrivent pas dans un processus évolutif ou dans une logique de dépassement, ils n'apparaissent pas au bout d'un progrès :

> "Une métaphysique, une philosophie, un art, un peuple, une race une culture est au contraire de l'ordre de l'événement. C'est un événement, qui arrive, ou qui n'arrivait pas, que l'on fait, qui se fait, ou qui ne se faisait pas" (S3A 1101-1102).

Ce serait une illusion d'aller s'imaginer une transmission linéaire, un progrès, un perfectionnement des métaphysiques qui se succèdent. En ce sens, elles ne sont pas les jalons d'une même route, ou les anneaux d'une même chaîne :

> "Les grandes métaphysiques humaines ... ne sont aucunement les termes ni d'une série discontinue ni d'une série continue. Car elles ne sont les termes d'aucune série linéaire. Elles ne sont point des termes qui s'annulent ou qui se nourrissent, au moins en ce sens, et qui se dépassent les uns les autres" (A 1094).

Dans cet ordre de réalités, on peut même dire que "ce qui ne vient pas manque éternellement. Une race, un art, une oeuvre, une philosophie qui manque, manque éternellement" (A 1096), "ce qui est perdu est irrémédiablement perdu et ne peut se rattraper" (A 1106). Les faits culturels ne sont pas des pions indistincts dans l'avancée du phénomène humain. Si Platon n'était pas venu, il manquerait. Etant venu, on ne peut pas affirmer non plus qu'il ait été battu par Descartes "comme le caoutchouc creux a battu le caoutchouc plein" (A 1094). Certes les philosophies et les arts ne sont pas sans rapport entre eux et peuvent s'engendrer mutuellement, mais dans une relation filiale, dans un lien organique et non pas selon les lois du progrès industriel, de la concurrence commerciale, ni même "par les voies scolaires de l'élevage" :

> " ... le plus grand des élèves, s'il n'est qu'élève, ne compte pas, ne signifie absolument plus rien, éternellement est nul. Un élève ne vaut, ne commence à compter que au sens et dans la mesure où lui-même il introduit une voix, une résonance nouvelle ..." (A 1099).

La singularité, l'unicité des phénomènes culturels ne fait que renforcer leur contingence. Mais Péguy, sensible aux menaces de la barbarie, a médité aussi sur la précarité de leur destin. Il sait que "des civilisations entières sont mortes" (MATIN 36), qu'en définitive c'est toute l'humanité qui est mortelle. Il constate surtout une diminution générale de la culture, la mort du génie grec à la faveur du scientisme. Ce sont là des pertes irréparables. Et il faut beaucoup de naïveté aux modernes pour "s'imaginer que le progrès de la culture dans le monde, que le salut temporel de l'humanité est assuré automatiquement par le jeu bienveillant d'une fatalité accommodée ..." (MATIN 35). Il serait vain aussi d'en appeler à de miraculeuses renaissances : "on sait ce que l'on perd. On ne sait jamais ce que l'on rattrapera" (S3A 1107). En cette absolue précarité, Péguy puise sa philosophie de l'"éternelle inquiétude" (MATIN 35), le pessimisme qu'il oppose au mythe moderne du progrès et à l'optimisme jauressien.

L'événement qui survient s'inscrit nécessairement dans le temps. Il "se fait à l'heure, imperturbablement, irrévocablement à l'heure" (V 214). Nécessairement il est daté et situé et les hommes se situent par rapport à lui. Chacun ne peut qu'être que d'une époque et d'une génération. Nous retrouvons ici cette loi du "secret de fortune", expression du réalisme foncier de Péguy. Il l'étend à l'échelle de l'humanité, à l'ensemble des grandes créations, en citant l'exemple suivant :

> "Le plus civilisé, le plus cultivé, le plus poussé, le plus avancé des anciens Grecs et des Platoniciens ignorait les Evangiles. Parce que cette voix n'avait pas encore retenti dans le monde. Si un Grec avait connu la voix de Jésus, avant qu'elle eût parlé tem-

> porellement dans le monde ..., ce Grec n'eût pu l'entendre que d'une oreille intemporelle, voix intemporelle elle-même et parlant un langage intemporel" (POETE 150).

Ces conditionnements absolument incontournables du temporel marquent le troisième degré de la contingence du fait humain. Si, comme nous le disions, de telles considérations traduisent et inspirent le pessimisme de leur auteur, elles convergent vers une conception positive de l'harmonie du monde, solennellement nommée "proposition des résonances des voix" selon laquelle "chaque nation, chaque race, toute culture donne à sa date sa voix, la résonance unique et temporellement inimitable de sa voix dans le concert universel" (POETE 147). L'ensemble des cultures sont "comme un peuple de langages, comme un concert de voix qui souvent concertent et quelquefois dissonent, qui résonnent toujours" (S3A 1100). Ce qui fait le génie et la nouveauté d'un penseur ou d'un artiste, c'est de trouver sa <u>voie</u>, de "placer" sa <u>voix</u> dans l'éternel concert. Car "il n'y a jamais qu'un langage, un seul, pour chaque objet, qu'une seule parole à dire quand on veut dire ceci, ou cela" (S3A 1097).

Le devenir historique, le développement de la pensée et tous les phénomènes culturels sont donc soumis à "la souveraineté de l'événement" (POETE 149). En ce domaine, tout est fortuit, imprévisible. Par les événements, le réel acquiert une valeur miraculeuse. Cette proposition centrale tire sa force d'un principe antérieur que Péguy n'a cessé d'opposer au mythe socialiste de l'unité et à la conception évolutive du monde : ce qu'André Robinet appelle le "principe d'individuation", le principe de la variété des êtres qui est exposé dans <u>Casse-Cou</u> :

> "Nous constations que le réel nous présente non seulement des qualités, mais des multiplicités, des pluralités (...) Je n'éprouve aucun besoin d'unifier le monde. Plus je vais plus je découvre que les hommes libres et que les événements libres sont variés ..." (A 317-321).

Toute interprétation moniste est contredite par l'expérience du réel qui met en évidence la variété des libertés humaines, la multiplicité des phénomènes. "L'interprétation moniste va contre le sens de la vie (...). La différenciation est le propre de la vie pensante, de la vie tout court à laquelle la pensée répond" (100). C'est la propriété essentielle du réel : il ne change pas, il n'"évolue" pas, il est donné dans la variété des phénomènes et dans la fortuité de l'événement. Un certain nombre d'ambiguïtés et d'outrances propres à la philosophie péguyste de l'histoire sont levées quand on comprend qu'elle est gouvernée par ce principe métaphysique de l'individuation : la primauté de l'individu fonde la primauté de l'événement. C'est à l'art que Péguy doit cette vision pluraliste du monde et ce respect inconditionnel de l'individu, mais plus encore à sa fréquentation des génies de l'Humanité. La question du génie est d'ailleurs, comme nous allons le voir, un des centres organisateurs de sa pensée.

III Révolution et génie.

Clio est une méditation sur le vieillissement, et l'on peut dire que toute l'oeuvre de Péguy est parcourue d'un sentiment aigu de l'usure du temps, d'une profonde angoisse devant le problème de la déperdition temporelle et de l'éternelle perdition. Mais son

sens de l'inéluctable et de l'irréparable, loin d'alimenter un quelconque fatalisme ou, comme voudrait nous le faire croire André Robinet, de fonder une métaphysique du regret et même du regrès (101), dynamise au contraire sa foi révolutionnaire. Si le progrès de l'histoire est une illusion, s'il est inutile de compter sur d'aléatoires renaissances, il vient toujours un moment où intervient la révolution, qui est comme un changement de regard imposé par le réel lui-même. On se croyait dans l'impasse et voici que, "vu d'ailleurs, attaqué d'ailleurs, le réel recommence brusquement à couler à pleins bords. Et pourtant le réel est le même qu'il était. Mais il n'est plus vu du même regard, il n'est plus vu le même, il n'est plus connu le même. C'est ainsi que nous sommes révolutionnaires. Nous voulons que la même humanité se donne la liberté nouvelle" (RAISON A 411-412).

Révolution n'est pas à confondre avec révolte et agitation qui naissent des excès du despotisme et de l'excitation de la réaction ennemie. Il ne suffit pas de remplacer un ordre par un autre ordre qui lui serait contraire. C'est une oeuvre de l'imaginaire que de prétendre faire du neuf avec du vieux.

> "C'est une des plus grandes erreurs des temps modernes, une des plus grossières et par conséquent l'une des plus communément répandues, que de s'imaginer qu'une révolution est essentiellement corrosive, qu'une révolution est essentiellement une opération qui détruit !" (SUPPLIANTS A 917).

Non, faire une révolution ce n'est pas contraria moliri, ce n'est pas ce que font les révolutionnaires patentés de la gauche officielle. Péguy se méfie de l'exploitation politique de ce thème qu'il veut préserver de toute contamination, de toute mutilation.

Son socialisme intégral ne saurait s'accommoder d'un rêve de révolution et d'une agitation de ressentiment.

> "Une méthode révolutionnaire au contraire est essentiellement positive; elle affirme; elle déclare; elle montre; elle est féconde; elle est toute rebondissante de force, toute pleine de sa force, et puise sa force en elle-même" (SUPPLIANTS A 917).
>
> "Une révolution est essentiellement de l'ordre du réel, et ensemble et inséparablement de l'ordre du nouveau. C'est dire qu'elle est de l'ordre de la jeunesse, de l'enfance même, et de ce qu'il y a de plus rare et de plus précieux quand on a le bonheur de pouvoir en trouver dans ce monde moderne : la fraîcheur" (MATIN 16-17).

Ces deux citations donnent le ton. La révolution selon Péguy est un concept qui doit plus à la philosophie et à la psychologie collective qu'à la politique et aux sciences sociales. On peut dire que sa théorie de la révolution est l'application des catégories bergsoniennes aux réalités sociales. Il s'en explique lui-même dans les deux Suite à notre patrie qui constituent, avec l'Avertissement de l'année précédente, un traité cohérent de philosophie (mieux : de morale) politique.

> "Ainsi le problème de la révolution se lie étroitement et indissolublement, comme particulier, au problème général de la mémoire. Et le problème de la révolution ne serait qu'un problème particulier du problème général de la relation de la matière à la mémoire, que le plus grand philosophe des temps modernes a particulièrement étudié dans ce cas particulier éminent que fait le problème de la relation du corps à l'esprit" (MATIN 18).

Dans tout système temporel, il faut à l'idée le soutien de la matière à l'esprit le soutien du corps. Limitation de la mémoire et de l'esprit, la matière est en même temps leur instrument puisqu'elle assure l'"insertion de la mémoire et de l'esprit dans la réalité" (MATIN 18)

Une mémoire sans matière, un esprit sans corps, une idée sans forme sont purement imaginaires, totalement indéterminés.

Si donc l'on considère les races et les peuples comme une matière vivante douée d'une mémoire commune, un corps animé d'un esprit, on peut en conclure qu'"une école intellectuelle qui n'aurait point de peuple, un esprit, une classe, une mémoire purement intellectuelle, qui n'aurait point de matière" ne seraient qu'"un esprit social purement imaginaire", "un rêve social" (MATIN 21). Sans le support de la cité hellénique, la sagesse grecque n'aurait pas vu le jour. Le prophète n'a de sens qu'incorporé à sa race (102), comme au saint il faut le peuple chrétien. Il en va de même pour la révolution. Elle ne peut réussir que si elle s'inscrit dans une durée réelle, si elle demeure branchée sur la mémoire d'un peuple. Le corps du peuple est "la pointe d'insertion de l'esprit révolutionnaire dans la réalité" (MATIN 19). Péguy rappelle aux socialistes antipatriotes de 1909, "ce que vaut, pour y appuyer une Révolution, un peu de terre" (AMIS B 43). Et à propos de la philosophie bergsonienne, il dira plus tard : "Quand une idée simple prend corps, il y a une révolution" (BERGSON B 1342).

Une révolution ne se fait pas au mépris du réel, mais dans une logique d'incarnation, en liaison étroite avec le peuple. Dans cette perspective, Péguy a toujours dénoncé le sabotage comme "une opération réactionnaire". Car comment une révolution économique peut-elle s'opérer "quand on a perdu le sens et le goût du travail" (V 180) ? Les mots d'ordre démagogiques, les soubresauts de la révolte et les grands mythes de l'avenir radieux ne sont rien sans "l'efficacité d'un travail social modeste, lent, moléculaire, définitif" (A 142).

Il en est de la révolution comme du génie : l'improvisation merveilleuse y est le fruit d'un travail secret et patient. La révolution exige du génie, aussi dans un autre sens. Dans la mesure où elle travaille sur le futur, où elle désire faire advenir ce qui n'existe pas encore, "une révolution ne peut garantir la réalité de son idéal, et ainsi la possibilité de sa réalisation" (AVERTISSEMENT A 1382). Elle n'y parvient que par la médiation du génie "qui est proprement le seul substitut de la réalité, le seul équivalent, le seul remplaçant de la réalité, qui en matière sociale peut en devenir le substitut provisoire" (A 1382). Le génie est le fer de lance et le garant de la révolution, parce qu'il précède de façon divinatoire l'événement, parce qu'il possède l'intuition de la réalité. Cette connivence avec le réel et ses promesses, le met de plain-pied avec le passé. Pour le faire revivre, il utilise les moyens d'art de la chronique. Il ignore les manipulations de l'historien et les lois du sociologue : "il procède avec une simplicité absolue, totale, infinie ... par constants renouvellements, rafraîchissements, réinventions, réintuitions, ressourcements" (SYSTEME 180-181). C'est le lieu d'indiquer encore un de ces couples antagonistes chers à Péguy, la différence entre talent et génie, analogue à celle qu'il fait entre histoire et chronique. Le talent relève des méthodes modernes, il est soumis aux lois de l'intelligence, aux mesures de la sociologie. Le génie, on ne peut pas le "sociologiquer" parce qu'il puise son inspiration dans la mémoire de son peuple et qu'on ne peut "sociologiquer" ni la mémoire ni le peuple. Entre talent et génie, il n'y a pas une différence de degré, mais une différence de nature selon laquelle "les oeuvres du génie, mal ou bien, seraient vivantes, et les productions du talent, bien ou mal, belles ou laides, seraient, pour ainsi dire comme des décorations inanimées" (A 274). L'homme de génie est produit et nourri

par "tout un immense peuple silencieux" et "de cet immense peuple monte la sève qui refleurira dans ses oeuvres et qui dans ses fruits fructifiera" (MATIN 157).

Le propre du génie est de faire exception, et en l'occurrence de faire exception à l'histoire, de "manquer à cette loi universelle du vieillissement" (VERONIQUE B 319), de bénéficier de "la bienheureuse amnésie" de l'enfance (B 323). Situé dans l'axe de sa race, il ne s'encombre pas pour autant de sa mémoire. Il s'avance avec grâce, le pied léger, "sans l'attrait d'une mémoire, sans l'appareil d'un système" (B 321), comme pour ne pas risquer de devenir historien :

> "Là est le secret, le principe, la force, l'économie, l'hygiène du génie; cette singulière force de jeunesse : manquer de mémoire, n'avoir pas de mémoire; ou plus exactement : manquer de la mémoire, n'avoir pas la mémoire" (B 320).

Il n'est de génie que celui qui s'ignore et ignore du même oubli l'immensité de sa mémoire. Il n'en est que plus proche de sa source, comme l'enfant. En d'autres termes, le génie habite le présent, au lieu même de l'éternelle jeunesse. Travail comparable à celui de la nature arborescente, l'oeuvre du génie est fécondée et couronnée par la grâce. En cela même se distingue le lien étroit entre révolution et génie, la parenté déjà attestée entre l'homme d'action et le poète :

> " ... une révolution revient essentiellement à fouir plus profondément dans les ressources non épuisées de la vie intérieure; et c'est pour cela que les grands hommes d'action révolutionnaire sont éminemment des grands hommes de grande vie intérieure, des méditatifs, des contemplatifs; ce ne sont pas les hommes en dehors qui font les révolutions, ce sont les hommes en dedans" (A 1388).

Clio, dans les pages qui portent son nom, en appelle au génie, excédée du traitement que lui font subir les historiens modernes. Et elle dit son admiration pour Péguy :

> "Vous procédez par voie de raccourci, allusion, référence, saisie, étreinte, jeu, nourriture, éclairement, interférence. Correspondance, résonance, analogie, parallélisme. Recreusement. Intelligence, entente" (B 246).

Entendons cela comme une invitation à lui reconnaître ce génie dont il a si bien parlé. Génie du chroniqueur qu'a déjà fait valoir Jean Onimus en comparant la Jeanne d'Arc d'Anatole France à prétention scientifique avec celle du Mystère de la charité. "Le résultat se devine : la Jeanne d'Arc de France est vraie d'une vérité formelle, vide, sans signification. Tout l'essentiel lui a échappé, cette passion du salut qui arracha la bergère à sa vie, tout ce qui fait sa sainteté, son mystère, enfin sa réalité" (103). Génie poétique, il va sans dire. Génie du journaliste qui fait face à l'événement, lucidement, loyalement, fidèle à son métier comme à une vocation prophétique. Génie du philosophe qui lit l'histoire de façon charismatique, comme on lit la Bible, plus sensible aux correspondances qu'aux chronologies, à la typologie qu'à l'exactitude documentaire. Les généralisations, les personnalisations, les imprécisions, les ambiguïtés qu'on peut lui reprocher dans son traitement de l'histoire sont le prix d'une largeur de vue qui fait une partie de son génie. Il découpe le temps selon des catégories qu'il s'est forgé lui-même. Les "périodes" sont de vastes plaines dans l'étendue du temps auxquelles finissent par succéder des "époques" qui le plus souvent naissent d'un "événement" ou d'une "révolution". Considérant que "l'âge est un élément capital, une condition, un point de renseignement primordial dans

tout ce qui est la conduite et une opération d'un homme" (B 332), Péguy distingue aussi des "générations", qui sont une des données du secret de fortune. Personne ne peut se soustraire à la solidarité fondamentale de sa génération. Les rencontres et les affrontements entre générations assurent le mouvement de la pensée et tiennent l'espérance collective en haleine. Sur une échelle plus large, il parlera d'"humanités" ou de "mondes" qui désigneront en fait des civilisations en continuité ou en rupture les unes par rapport aux autres. Il établit des parallèles entre deux âges différents, met en dialogue deux générations, se fait contemporain d'un événement passé, repère les "points de crise", en appelle à des traditions comme à de "primordiales ressources" (104). C'est dans ce jeu brillant et parfois déroutant - puisqu'il lui fait lire l'histoire sans se préoccuper des disproportions de la durée - que se manifeste ce génie particulier du philosophe-chroniqueur. Il semble qu'il se soit ainsi ouvert un champ de significations nouvelles où allait encore s'approfondir sa quête du réel jusqu'à atteindre au mystère chrétien.

TROISIEME PARTIE

R E A L I S M E I N T E G R A L

CHAPITRE I - LES (E)PREUVES DU CHRISTIANISME

I "Les frais d'une révolution".

De 1904 à 1909, se manifeste une convergence entre la réflexion philosophique de Péguy et sa quête spirituelle. Ou mieux encore, comme le fait remarquer le Père Duployé, "c'est dans la philosophie de Péguy ... qu'il faut d'abord chercher à cette époque la religion de Péguy" (1). Sa patiente attention au réel allait le conduire au coeur du réalisme chrétien. Affirmer la primauté du réel, c'était d'un même mouvement accueillir le mystère dont il est porteur. L'accueillir comme un don toujours nouveau, c'était se soustraire à l'ordre du savoir pour entrer dans celui du croire.

Et l'on aura noté dans les Cahiers, à partir de 1904, de nouvelles résonances thématiques qui manifestent "une considération de plus en plus attentive du mystère chrétien. C'est comme une tendresse inavouée" (2). Est-il besoin de rappeler que la critique péguyste du monde moderne est foncièrement religieuse ? Conclure à l'inexistence du monde moderne, c'est porter un jugement théologique, un jugement prophétique. Par la systématisation de sa mise en accusation, Péguy s'inscrit dès lors dans la tradition judéo-chrétienne du prophétisme.

Parallèlement et de plus en plus clairement se laisse percevoir l'articulation du temporel et de l'éternel. L'évidence s'impose qu'il n'y aura pas de salut temporel de l'humanité sans un salut éternel. Devant les ravages du monde moderne, il en appelle à la vieille culture chrétienne qui plonge ses racines dans la culture hébraïque et

qui a pris corps dans la culture française :

> " ... des anciens et des nouveaux juifs recevons cet enseignement que le salut temporel de l'humanité a un prix infini (...) Héritiers des chrétiens, nos pères, de Pascal recevons cet enseignement que le salut éternel est d'un prix infiniment infini" (GONZAGUE A 938-939).

Il ne peut y avoir de salut qu'éternel et l'éternité ne peut être atteinte, en dépit des illusions modernes, que par des moyens temporels. La culture socialiste fondée sur l'inquiétude du salut temporel de l'humanité ne pourra s'élaborer que sur l'héritage ancien, peuplé de héros temporels et de saints éternels, par la force conjuguée de la race et de la grâce.

A la lecture, on est frappé par d'autres couples de mots tels que image, idée, matière, mémoire, corps, esprit, charnel, spirituel, temporel, éternel, héroïsme, sainteté, génie, race, etc ... Nous l'avons vu, cette loi des parallèles préside à tous les développements de Péguy sur la politique, la patrie, le socialisme, la révolution. Et l'on peut dire que toutes ses investigations philosophiques aboutissent à la mise en place du principe fondamental d'incarnation. L'homme est un esprit dans un corps, une matière informée par une mémoire. L'homme est une "âme charnelle". Son histoire est l'inscription temporelle d'une grande histoire éternelle. Tout l'ordre humain est fondé sur ce mécanisme :

> " ... dans tout système temporel, il faut un corps, une chair temporelle qui soit le soutien matériel, qui fasse le support, la matière d'une idée. C'est très exactement, dans l'ordre politique et social, dans l'ordre historique, le problème de la relation du corps à l'esprit" (AMIS B 42).

L'attention à ce mécanisme d'incarnation allait ouvrir à Péguy les voies du mystère de l'Incarnation. Lui qui connaissait le mécanisme allait en découvrir ce qu'il appellera l'"axe", Jésus vrai Dieu et vrai homme. Disant cela, nous touchons au délicat problème de la conversion de Péguy. Quelques points de repère biographiques nous permettraient de parler de conversion au sens strict du terme et de situer celle-ci entre 1904 et 1909. Les témoignages convergent. Il y a en septembre 1908 la fameuse confidence à Joseph Lotte : "Je ne t'ai pas tout dit ... J'ai retrouvé la foi ... Je suis catholique". Mais l'année précédente Péguy avait déjà fait cet aveu aux Maritain, comme en témoigne Raïssa dans Les grandes amitiés. Remontant plus haut, à l'époque de Notre patrie, nous trouvons cette anecdote citée par Daniel Halévy : André Bourgeois, en corrigeant une épreuve de Péguy, avait trouvé l'expression "veuille l'événement" malvenue. "Dans deux ans, répliqua Péguy, j'écrirai Dieu veuille ... Pas aujourd'hui, ils ne comprendraient pas" (3).

En 1905, Péguy est-il chrétien ? D'autres indices nous permettraient peut-être de fixer sa "conversion" à une date antérieure. Mais c'est lui-même qui nous interdit de procéder à une telle opération. "Je n'aime pas ce qu'on appelle les convertis, s'écriera-t-il plus tard en un jour de colère. Je ne suis pas un converti. J'ai toujours été catholique. J'ai toujours été sage, moi. Je n'ai jamais eu de maîtresse, moi. J'ai toujours travaillé; ma vie a été une vie dure, sévère ..." (4). C'est ce qu'il redit d'une autre façon en 1910 et 1911 pour se défendre contre ceux qui doutent de sa bonne foi socialiste et sourient de son adhésion soudaine au christianisme. Non seulement, dans Notre Jeunesse, il prétend n'avoir pas changé, mais il va jusqu'à donner à son socialisme de jeunesse une origine chrétienne :

> "Notre dreyfusisme était une religion ... J'ajoute que pour nous, chez nous, en nous ce mouvement était d'essence chrétienne, d'origine chrétienne, qu'il poussait de souche chrétienne, qu'il coulait de l'antique source" (JEUNESSE B 580).

L'année suivante dans son Laudet, il introduira une catégorie essentielle pour expliquer son itinéraire spirituel : celle de PREFIDELITE. Il parlera de "notre préfidélité invincible, notre jeune préfidélité aux moeurs chrétiennes, à la pauvreté chrétienne, aux plus profonds enseignements des Evangiles" (B 1055). En accord secret, dans une complicité silencieuse, il a toujours habité une "paroisse invisible", il a toujours déjà été ce "fidèle dans la paroisse" dont il parlera plus tard. Que s'est-il donc passé dans les années 1905 si ce n'est qu'il est passé de la fidélité à la foi propre ? De ce point de vue, le terme de conversion se révèle impropre et l'on comprend que Péguy l'ait récusé. Mais, dira-t-on, ce point de vue n'est que celui de l'auteur lui-même, préoccupé de justifier l'unité de sa vie et de sa pensée. Point de vue subjectif qui ne lève pas la contradiction du "cas Péguy" que Jacques Brothier a énoncé en ces termes : "d'un côté, Péguy a "renoncé", comme il dit, la foi chrétienne de son enfance, pour la retrouver une dizaine d'années plus tard; de l'autre, Péguy affirme de façon formelle, répétée qu'il n'a pas changé, et il réaffirme son socialisme et son dreyfusisme. Comment résoudre cette contradiction ?" (5). Brothier à la suite de Pie Duployé, trouve un élément essentiel de réponse dans cette page du demi-clair matin où Péguy fait de la conversion de Polyeucte une révolution. Appliquée à son auteur, cette page de 1905 constitue une anticipation étonnante de Notre Jeunesse et du Laudet où il plaide pour une fidélité ininterrompue à soi-même. Citons-la à notre tour :

> "Une révolution, mentale, sentimentale, politique, sociale, et toutes autres, que ce soit une révolution religieuse et totale dans l'âme d'un Polyeucte ou une révolution politique, sociale ou religieuse dans l'âme de tout un peuple, une révolution ne consiste point essentiellement à penser, à sentir, à être, politiquement, socialement, intérieurement, le lendemain le contraire de ce qu'on était la veille, l'instant d'après le contraire de ce qu'on était l'instant d'avant ... Passer par la crise d'une Révolution, ce n'est point nécessairement, ce n'est point essentiellement changer d'avis ... Mais c'est être, mentalement, sentimentalement, essentiellement transféré dans un monde nouveau" (MATIN 14-16).

Ce n'est pas une hypothèse présomptueuse que d'affirmer que Péguy parle ici d'expérience, de sa propre expérience : l'entrée dans le monde nouveau de la foi ne dissout pas l'identité personnelle et n'interrompt pas la permanence de la pensée. Mais si la conversion-révolution est de l'ordre de la nouveauté et de la fraîcheur, peut-elle être simple retour à la foi de l'enfance ? Et si cette foi de l'enfance n'avait consisté qu'à croire de la même créance "à tout ce qu'il y avait dans la grammaire et à tout ce qu'il y avait dans le catéchisme" (B 1119) ? Certes on ne peut jamais renier ses origines, mais l'idée de retour est insuffisante si elle ne s'accompagne pas de celle d'approfondissement. Péguy l'écrira en 1911 :

> "C'est par un approfondissement constant de notre coeur dans la même voie, ce n'est nullement par une évolution, ce n'est nullement par un rebroussement que nous avons trouvé la voie de chrétienté. (...) C'est pour cela, il faut qu'on le sache bien de part et d'autre, chez les uns et chez les autres, c'est pour cela que nous ne renierons jamais un atome de notre passé. (...) Nous avons pu être avant la lettre. Nous n'avons jamais été contre l'esprit" (LAUDET B 1054-1053).

Il n'y a de révolution que par approfondissement, il n'y a d'évolution que par réminiscence, ce qui d'emblée relativise les phénomènes

de bouleversement et d'illumination liés à la conversion. Et l'on comprend que Péguy refuse le statut de converti.

Jacques Brothier, dans l'article cité, entend donner raison à Péguy, montrer qu'il n'est pas victime de son subjectivisme et justifier le paradoxe suivant : "une pensée peut se développer, aboutir à des croyances contradictoires (je ne crois pas, puis je crois), et pourtant s'accompagner d'une structure permanente, d'une ligne directrice qui permet de dire à celui qui a vécu cette expérience : je suis toujours le même, je n'ai rien à renier de mon passé. Il est peut-être permis de pousser encore plus loin le paradoxe, et de prétendre que c'est justement la permanence de la structure, la fidélité de la ligne directrice qui garantissent la rigueur de l'expérience, son authenticité, et, qui sait ? son caractère exemplaire" (6). Le but de notre travail est précisément de dégager cette structure permanente, cette logique interne qui puisse rendre compte tant du socialisme que du christianisme de Péguy et sauvegarder ainsi l'unité de sa pensée. Nous pensons l'avoir trouvée dans cette métaphysique de la réalité telle que nous l'avons décrite dans les chapitres précédents et dont la profession de foi explicite constitue le couronnement. Ainsi pour Péguy les chemins mystérieux de la grâce auront-ils suivi ceux d'une conscience attentive au réel pour leur donner accès à la réalité suprême. Le fait même qu'il exprime sa "conversion" dans les catégories de sa philosophie nous est un indice de cette unité de vie et de pensée que nous défendons contre tous ses lecteurs hérétiques (7).

On nous accusera peut-être de privilégier la continuité au détriment de la discontinuité, la permanence au détriment des ruptures,

de faire bon marché du saut de la foi sans lequel il n'y a pas conversion. Mais ce serait méconnaître que l'illumination véritable, l'événement fondateur, fut pour Péguy son adhésion au socialisme. "Cette conversion, écrit-il à Théo Woehrel, demeure peut-être le plus grand événement de ma vie morale" (8). Ce fut une conversion morale, quasiment une vocation "si profonde, si intérieure, et en même temps si historique, si éventuelle, si événementaire que depuis nous n'avons jamais pu nous en tirer, que je commence à croire que nous ne pourrons nous en tirer jamais" (JEUNESSE B 581). Son adhésion au socialisme fut de type mystique et non point politique, animée par l'espoir d'un monde nouveau et d'une vie nouvelle. En 1895, au moment où il se décide à marcher avec les socialistes, il a "devant les yeux un état idéal de l'humanité" (9). Il ne se soumet pas à un parti ni à une doctrine, il se voue tout entier à la Justice et à la vérité, "une Justice et une Vérité vivantes" (JEUNESSE B 581). Sa "conversion" chrétienne ne sera jamais que l'approfondissement de cette conversion première, qui fut une conversion à la réalité sociale autant qu'à la réalité de l'utopie socialiste, et non pas soumission aux mots d'ordre de l'idéologie. Déjà au lycée, ce n'était pas pour des raisons intellectuelles qu'il avait abandonné le catéchisme de son enfance, mais en signe d'insurrection contre "toutes ces vieilles institutions par lesquelles un certain contingent d'autoritaires en nom collectif imposent ou veulent imposer à quelques libres individus la marque de la supériorité commune" (A 441). Il reconnaissait chez bon nombre de ses camarades la marque de "la vieille attitude autoritaire des cités antiques, des Eglises, des Etats modernes et bourgeois" (A 442). En 1901, s'affirmant "irreligieux de toutes les religions", athée de tous les dieux, il ne défend pas une thèse, mais simplement la liberté de la raison qui n'a

besoin ni d'églises, ni de dogmes, ni de clergé (A 409). Selon une distinction qu'il proposera en 1905, Péguy est de la famille des "réalistes" et non pas du bureau des "systématiques". Son refus de tout système explique aussi bien son éloignement de l'Eglise que plus tard sa rupture avec le socialisme officiel. Et quand à partir de 1909 il affirmera clairement sa référence chrétienne, son esprit critique ne s'en trouvera pas émoussé ni amadouée sa virulence.

Au contraire puisque sa "conversion" va correspondre à une constatation amère : le monde moderne est installé au coeur de l'Eglise. La "vieille mère l'Eglise infiniment aïeule" (POETE 207) s'est fait les ongles, elle a revêtu les oripeaux de la modernité. Son jugement va donc procéder du même diagnostic que celui qu'il a porté sur le monde moderne et ses instances dominantes. Véronique et Notre Jeunesse anticipés par quelques développements d'Un poète l'a dit, sont témoins d'un double déplacement : déplacement vers un champ nouveau d'analyse qu'est l'Eglise; déplacement interne de la critique qui, de sociologique devient ecclésiologique, de religieuse devient théologique. Ceci est très important à noter, pour que les jugements de Péguy soient entendus à leur niveau propre. Lire par exemple les pages que Péguy consacre à l'Eglise comme l'oeuvre d'un historien du début de ce siècle, ce serait le condamner à n'être qu'un paranoïaque qui se bat avec ses propres phantasmes, qui s'en tient aux racontars, qui procède à des généralisations abusives et ne peut affirmer son orgueil propre que dans la polémique. Il est certain que Péguy a méconnu ou rejeté les grands courants de pensée catholique du début du XXème siècle représentés par Marc Sangnier, Laberthonnière, Blondel, etc ... Et si le mot modernisme se rencontre

souvent sous sa plume, il ne désigne que de très loin ce qu'il est convenu d'appeler l'hérésie moderniste. Péguy se tenait à une distance trop respectable des gens d'Eglise pour que son jugement puisse être considéré comme objectif. Cependant il est très important d'y retrouver en transparence les schémas de sa systématisation du monde moderne. D'autre part le ton polémique ne doit pas dissimuler l'étonnante profondeur de son analyse ecclésiologique. Car s'il dénonce la situation de l'Eglise, c'est au nom de l'Eglise véritable, celle qui est race, peuple, en solidarité avec tous les siècles chrétiens, en solidarité avec tous les saints du ciel. Et si ses dénonciations ne sont pas toujours fondées, elles atteignent toujours les vieilles tentations historiques inhérentes à l'Eglise.

Ce n'est pas Loisy mais toujours Renan qui a occupé Péguy. Tout le monde moderne est dans Renan : telle est la proposition centrale du Zangwill. S'il en est ainsi, il est normal que Renan fût le point par lequel le monde moderne est entré dans l'Eglise. A force "de courtoisie, de politesse, presque de coquetterie et de mondanité, à force d'une entente particulière par-dessus la tête du public", l'Eglise est devenue complice de Renan. Sa politique opportuniste, disons ecclésiastique, à l'égard de Renan supposait admis le postulat de la primauté de l'histoire moderne. Dire que l'Eglise est moderne, c'est considérer qu'elle est rénanienne.

> "L'église moderne a dans ces débats une situation beaucoup plus moderne que chrétienne" (S2A 1037).

Ce que Péguy appelle le modernisme, c'est l'acceptation de Renan, c'est-à-dire l'acceptation des méthodes historiques par ces jeunes clercs qui fréquentent la Sorbonne. Il y a bien sûr ceux qui fré-

quentent les cours de Bergson au Collège de France. Mais il y a ceux qui "courent se réfugier dans quelques laboratoires de psycho-physiologie, à moins que ce ne soit de physiologie psychologique ..." (MATIN 207). La maladie de la nouveauté et la hantise du progrès atteignent bien sûr les catholiques et parmi eux surtout les universitaires et les curés. En cela d'ailleurs les curés se révèlent comme des "imitateurs" de la mode intellectuelle, ils présentent tous les symptômes du moderne :

- ce besoin "d'avoir honte de soi, qui est caractéristique du moderne et qui va très bien avec l'orgueil (...) une sorte de transposition du sentiment de la honte, très particulière au moderne, qui fait qu'il a généralement honte du peu qu'il a conservé de bien ..." (POETE 199). De même que le moderne a la métaphysique honteuse, de même le curé a la foi honteuse;
- ce "besoin de la nouveauté, pour la nouveauté ... un besoin de paraître <u>au courant, dans le train</u> ... <u>en progrès</u>, ou, beaucoup plus précisément, <u>dans le progrès</u> ..." (POETE 198-199);
- enfin, ils pratiquent "cette belle opération de se mettre <u>à niveau</u> au moment même où tout le monde commence à en avoir assez du moderne et du modernisme ..." (POETE 200).

Péguy met en parallèle "la vieille Université" et "la vieille mère Eglise infiniment aïeule". D'ailleurs pour lui, les curés sont des "pseudos universitaires, qui vendent leur âme pour n'être point suspects ..." (POETE 200). "Tout comme l'Université française, l'Eglise catholique de 1905 n'est capable de se mouvoir dans le temps que par métachronisme. Voulant se rajeunir, elle se trompe toujours de cinquante ou de cent ans, et ne commence à se réconcilier avec une réa-

lité que lorsque cette réalité a laissé paraître d'elle ce qui déjà, en révèle la caducité" (10). Le métachronisme est, selon les mots de Péguy, "une erreur de date, une transposition de temps, une réversion une méprise de temps, une erreur de temps et de raisonnement". Le monde moderne court après une nouveauté qu'il n'atteindra jamais, parce qu'il n'est pas capable de faire une véritable révolution, de se résigner à un profond ressourcement. Il se contente de moderniser, de réformer, de faire des concessions à la modernité.

Par extrapolation, Péguy abuse du terme modernisme. Il attribue le nom d'une hérésie à ce qui est avant tout servitude de la mode, dérivation, métachronisme. Mais après tout, pourquoi ne pas faire de cette hantise de la nouveauté et du progrès une hérésie ? En tout cas, le XXème siècle plus que tout autre nous l'aura appris, elle peut être le chemin qui mène tout droit à l'hérésie. Tout cela Péguy le pardonnerait. Que l'Eglise soit devenue une modernisation intellectuelle, un "modernisme cérébral", ce ne serait point si grave. Mais en cédant aux attraits du monde moderne, elle est devenue la glorification de l'Esprit CONTRE LA CHARITE.

> "Ce n'est point du tout le raisonnement qui manque. C'est la Charité (...) Tous ces airs de têtes ne porteraient pas loin si la chrétienté était restée ce qu'elle était, une communion, si le christianisme était resté ce qu'il était une religion du coeur" (JEUNESSE B 595).

Séparée de l'Etat, l'Eglise n'a pas cessé d'être la religion officielle de la Bourgeoisie, une religion de riches et d'intellectuels, une religion de rentiers et de fonctionnaires, "une espèce de religion supérieure pour classes supérieures de la société, de la Nation, une misérable sorte de religion distinguée pour gens censément distingués"

(B 596). On pourra toujours invoquer "quelques prétendues oeuvres ouvrières", se donner bonne conscience en parlant des Universités populaires. Un certain christianisme social n'est qu'illusion. L'évidence flagrante, c'est que les ateliers ont fermé leurs portes à l'Eglise et que l'Eglise a fermé les siennes à l'atelier (B 595). L'Eglise est riche : de là lui viennent ses difficultés et sa faiblesse, tel est le premier élément de ce modernisme du coeur. Le second élément, intimement lié au premier, tient dans son indigence spirituelle. Par sa collusion avec les puissances d'Argent, elle s'est attachée à tout ce qu'il y a de plus superficiel, de plus officiel, de plus inexistant. Elle est entrée en contradiction avec sa propre institution, avec la lettre et l'esprit de l'Evangile.

> "C'est cette pauvreté, cette misère spirituelle et cette richesse temporelle qui a tout fait, qui a fait le mal. C'est ce modernisme du coeur, ce modernisme de la charité qui a fait la défaillance, la déchéance, dans l'Eglise" (B 597).

Péguy met alors sous les yeux des chrétiens modernes, la vieille chrétienté, "une paroisse française au commencement du quinzième siècle" (B 598) où il y avait des saints et des pécheurs, où l'on pratiquait une religion du coeur, où il y avait de la charité. Il faut bien entendre ces mots coeur et charité au sens où Péguy les emploie. Il parle de l'Eglise, "socialement". Nous ne sommes pas ici dans l'ordre des sentiments et des vertus bourgeoises, mais dans celui de la solidarité. La religion du coeur, c'est celle des Saints et des pécheurs, l'Eglise qui a la faveur de Péguy est celle qui constitue socialement une communion,"un peuple, un immense peuple, une race immense (...) une religion peuple, la religion de tout un peuple, temporel éternel, une religion enracinée aux plus grandes

profondeurs temporelles mêmes, la religion d'une race, de toute une race temporelle de toute une race éternelle ..." (B 596).

Les coups portés à l'Eglise ne viennent pas du dehors, des théories scientifiques qui ruineraient sa crédibilité ou des arguments de la raison, mais de l'intérieur même. Et à l'intérieur ils ne viennent pas du modernisme intellectuel dont on parle tant et qui n'est qu"un bas de cuvée, un fond de tonneau, un appauvrissement intellectuel moderne à l'usage des modernes des anciennes grandes hérésies" (B 596) mais de "cet infiniment grave modernisme de la charité". La collusion entre l'Eglise et le parti intellectuel n'a été qu'un alibi, une stratégie qui a consisté à "dissimuler dans un coin le modernisme de la charité ..." (B 599). Les riches dévots qui n'entendent rien au christianisme continuent de le professer. Ils l'ont rendu véreux (B 614).

Ainsi l'Eglise continuera de sombrer dans la déchéance, le peuple lui sera irrémédiablement étranger, "à moins que de <u>faire les frais</u> d'une révolution industrielle, d'une révolution économique, d'une révolution sociale, pour dire le mot d'une révolution <u>temporelle</u> pour le salut éternel" (B 597). Il faudra y mettre le prix et il semble que les cléricaux et les radicaux, les clercs et les intellectuels ne soient pas prêts à consentir à ces frais : la perte de leurs prérogatives, la réprobation de l'argent. Mais bourgeois et curés se récrient. Ils déplacent la question dans le champ intellectuel pour mieux s'installer dans les grandeurs de l'esprit comme s'ils refusaient de relever de la charité et de la sainteté. L'Eglise a considérablement manqué de dignité en parlant le langage de la politique cléricale et radicale, en pratiquant une politique d'apaisement. Elle a politisé la mystique chrétienne, elle s'est soumise à cette loi com-

mune qu'est "la dégradation de la mystique en politique" (B 517). Elle a confondu les ordres, les règnes et les genres, le temporel et l'éternel. Elle, dont la grandeur se devait d'être spirituelle, s'est compromise avec les puissances d'argent. A la vie elle a substitué un ordre mort : l'Eglise de Mac-Mahon. Elle a manifesté son incapacité à se tenir à un niveau mystique, dans l'axe qui était le sien. Car "l'intérêt, la question, l'essentiel est que dans chaque ordre, dans chaque système la mystique ne soit pas dévorée par la politique à laquelle elle a donné naissance" (B 518). Et c'est pourtant ce qui s'est produit, non seulement dégradation dont l'affaire Dreyfus témoigne, mais aussi parasitisme, le plus grand vice du monde moderne. Après le temps de la fondation, nous sommes entrés dans le temps du profit.

Au modernisme de la tête et du coeur, se joint le modernisme du pouvoir. Cette Eglise d'évêques concordataires a enfoui sa mystique sous les mondanités : elle n'a pas excommunié Renan, elle s'est inclinée devant les grands seigneurs des dominations modernes, elle a pris parti pour les sciences historiques, elle a respecté les grandes institutions temporelles, le Collège de France et les éditeurs à gros tirages, elle a comploté avec les riches juifs athées qui furent anti-dreyfusards, elle a poussé l'aveuglement jusqu'à faire entrer l'affaire Dreyfus "dans la démagogie, dans l'agitation radicale anticléricale, anticatholique, antichrétienne, dans la séparation des Eglises et de l'Etat, dans la loi des Congrégations, waldéckiste, dans la singulière application, dans l'application combiste de cette loi; créant ainsi cette illusion, politique, que le mouvement dreyfusiste était un mouvement antichrétien" (B 585-586).

Péguy le lui concède, l'Eglise tient sa place dans le temporel, mais non plus dans la logique du Dieu qui se fait chair. Elle a glorifié les grandeurs de la chair, le pouvoir, l'esprit, l'argent. Elle a trahi sa mission en prenant parti pour "les hommes du salut temporel". "Elle joue bien dans le temporel, conclut Duployé, mais la mauvaise carte"(11) comme le prouve son adhésion timide et tardive à la République et sa méconnaissance de l'espérance de liberté dont elle est porteuse. Elle n'est pas consciente de sa solidarité de destin avec la République. Elle pourrait au moins s'en persuader par la négative car "le mouvement de dérépublicanisation de la France est profondément le même mouvement que le mouvement de sa déchristianisation. C'est ensemble un même, un seul mouvement profond de démystication. C'est du même mouvement profond, d'un seul mouvement, que ce peuple ne croit plus à la République et qu'il ne croit plus à Dieu" (B 508).

La critique de Péguy est intransigeante pour cette Eglise qui n'a pas échappé au monde moderne. Mais il ne cessera d'élever le débat de l'amertume au pathétique, dans l'espérance que la modernité où baigne l'Eglise devienne non plus un lieu de déchéance, de perdition, mais un lieu de fidélité, d'une fidélité jamais atteinte par les fidélités de l'ancienne chrétienté.

> "C'est une question éternelle que de savoir si nos saintetés modernes, c'est-à-dire nos saintetés chrétiennes plongeant dans le monde moderne (...) ne seraient pas les plus agréables aux yeux de Dieu" (LAUDET B 965).

Dans son Laudet, Péguy reprend l'image déjà évoquée dans Un Poète, de la barque de Saint Pierre "exposée aux intempéries des plus outrageuses, des plus outrageantes tempêtes" (POETE 208). Battue par

les flots mais jamais ébréchée, elle finira par "constituer, par élever un beau monument à la face de Dieu" (LAUDET B 965). Par son rythme et son paradoxe, cette page du Laudet évoque la seconde lettre aux Corinthiens où Saint Paul décrit la situation de l'apôtre : "nous sommes pressés de toutes parts, mais non pas écrasés; ne sachant qu'espérer, mais non désespérés; persécutés, mais non abandonnés; terrassés, mais non annihilés ..." (12).

Ainsi l'Eglise moderne (entendons l'Eglise dans le monde moderne) "a une sorte de grande beauté tragique propre, presque une grande beauté non pas de veuve mais de femme qui seule garde une Forteresse" (B 966). La fidélité chrétienne ressemble à celle du soldat, le combat chrétien à celui du croisé. Au-delà de ses compromissions et de ses collusions, au-delà de sa figure terrestre, au-delà de l'institution infiniment ridée, Péguy redécouvre l'Eglise dans son visage de beauté qui lui vient de l'éternité, dans son éternelle jeunesse de mère et d'épouse. Non pour se soustraire à ses laideurs modernes qu'il continuera de dénoncer, mais pour en appeler à la "guerre Sainte", à la mobilisation des fidélités chrétiennes.

> "Ainsi nous sommes tous des îlots battus d'une incessante tempête et nos maisons sont toutes des forteresses dans la mer; qu'est-ce à dire, sinon que les vertus qui alors n'étaient requises que d'une certaine fraction de la chrétienté aujourd'hui sont requises de la chrétienté toute entière" (LAUDET B 967).

II De l'Enfer à l'"inchristianisation".

L'un des motifs essentiels de l'apostasie de Péguy fut le dogme de l'enfer. Son sens de la justice et son refus d'escamoter la réalité d'un mal humain universel ne pouvaient s'accommoder de cette possibilité de perdition intégrée dans la foi chrétienne :

> " ... ce qui nous est le plus odieux, ce qui est barbare, ce à quoi nous ne consentirons jamais, ce qui a hanté les chrétiens les meilleurs (...), c'est cela : cette étrange combinaison de la vie et de la mort que nous nommons la damnation" (A 192).

Il l'a appris dans son petit catéchisme du diocèse d'Orléans, "l'Enfer est un lieu de tourments, où les méchants seront pour toujours séparés de Dieu et souffriront éternellement avec les damnés". En 1900, il sai encore sa leçon, il la redit à sa manière : "l'enfer est essentiellement qualifié comme l'effet d'une excommunication divine; le damné est un excommunié de par Dieu; il est mis par Dieu hors de la communion chrétienne; il est privé de la présence de Dieu; il subit l'absence de Dieu ... cette peine d'Absence, qui est la peine capitale, innombrable; d'ailleurs l'enfer est essentiellement modifié comme éternel, c'est-à-dire comme infini dans le temps ... l'enfer est cerclé; aucun espoir absolument ne filtre, aucune lueur" (COSTE A 497).

Excommunication, absence éternelle, souffrance éternelle, l'enfer brise la communion. Il est en théologie ce qu'est la misère en économie. Le Jean Coste de 1902 développe cette comparaison. C'est sur ce point que se rencontrent mais aussi se séparent catholiques et socialistes. Les premiers sont préoccupés du salut, les seconds de la libération des misérables. Mais si l'on peut arracher des misérables à la misère, comment pourrait-on se débarrasser du dogme de l'enfer éternel

Jésus fût-il reconnu comme sauveur, le problème demeure et "c'est toujours un mystère et une infinie difficulté que de savoir, que de se demander comment des âmes se perdent, pourquoi des âmes se perdent ou enfin s'en donnent toute l'apparence" (VERONIQUE B 149).

Péguy n'a aucun goût pour la dispute théologique et l'enfer dont il parle est bien plus que le simple objet d'un article de catéchisme. Quand il lui compare la misère économique, "son expérience spirituelle de l'Absence est médiatrice entre le thème politique et le thème théologique" (13). C'est en effet "par une double expérience que Péguy entre en contact avec la réalité de l'enfer : l'expérience de sa propre expulsion du monde moderne, et l'expulsion du monde moderne hors de la vie vraiment vivante" (14). Un sentiment d'angoisse, une hantise de l'exclusion transparaissent très tôt chez ce garçon que ses camarades veulent mettre en quarantaine (A 440), chez ce jeune homme que le groupe socialiste d'Orléans "excommunie", signe avant-coureur de son excommunication par Lucien Herr et de son reniement par ses amis de la Société Nouvelle d'Edition. Ce n'est pas un hasard si en 1897, Marcel s'ouvre sur la négation de l'exil : "Aucun vivant animé n'est banni de la cité harmonieuse" (A 12). Quelques années plus tard, dans la première Situation, il déclarera éprouver "l'enfer social moderne laïcisé", cette solitude où l'ont rejeté les modernes, ceux du Parti socialiste et ceux du Parti intellectuel. On fait peser sur lui et sur ses activités de gérant des Cahiers, sur ses oeuvres elles-mêmes, un impénétrable silence. Il connaît la pauvreté matérielle, l'anxiété des échéances, les budgets difficiles d'une famille qui s'agrandit. Il sait que la vie de famille est la plus engagée dans le monde. "Le père de famille est un pauvre être. Elever seulement trois enfants, y pensez-vous" (VERONIQUE B 380). Surtout

quand l'un deux est de santé fragile : "Celui qui n'a pas eu un enfant malade ne sait pas ce que c'est que la maladie" (B 375). Et encore Péguy ne prévoyait-il pas que deux ans après avoir écrit ces lignes, son fils serait atteint d'une typhoïde et six mois plus tard de la diphtérie.

> "Il n'y a qu'un aventurier au monde, et cela se voit très notamment dans le monde moderne : c'est le père de famille ... L'événement, le malheur, la maladie, la mort, tout l'événement, tout le malheur a barre sur lui, toujours ..." (B 373-374).

En 1908 c'est lui qui était tombé malade, gravement, et la mort lui était parue très proche. Une maladie comme provoquée par un excès de déception dont témoigne Nous sommes des vaincus. L'échec de Péguy, c'est celui des Cahiers et l'échec des Cahiers c'est celui du socialisme, la "décomposition du dreyfusisme en France". Cette année-là il connaît la tentation suprême, "un grand épuisement d'espérance". Et il ajoute dans A nos amis, à nos abonnés : "ce n'est pas impunément qu'une génération comme la nôtre subit tant de déceptions" (B 13). Il faillit bien céder à la "neurasthénie", succomber au désespoir. Le 15 novembre 1908, il adressait à Pesloüan ce billet :

> "Si tu apprends que nous nous sommes suicidés tous les sept, tu en auras regret éternellement; c'est pourtant la tentation contre laquelle je me défends avec un succès de jour en jour diminuant" (15).

A la tentation du désespoir va succéder celle de l'infidélité. On sait maintenant, malgré le silence hermétique de Péguy et celui de ses proches après sa mort, que son amitié pour Blanche Raphaël, la soeur de Gaston Raphaël, fidèle collaborateur des Cahiers, s'était transformée en une passion qui ébranla tout son être. Dans le

combat entre l'honneur et la passion où il se trouve engagé, il choisit l'honneur et incite Blanche à se marier, ce qu'elle fait le 30 juillet 1910. Le lendemain il adresse à Geneviève Favre, sa confidente, ce billet :

"Songe, songe Céphise, à cette nuit cruelle ..."

et à Pesloüan :

"Cette nuit redoutable est passée".

Deux mois plus tard il écrira encore à Geneviève Favre :

"Je travaille pour me mettre à la raison.
J'en ai été un peu malade, mais j'aime mieux être un peu malade de travail que de manquer ma vocation par un dérèglement du coeur" (16).

Les bandages de la résignation ne suffisent pas à cacher une plaie à vif. Les quatrains qu'il écrivit à l'automne 1911 et au printemps 1912 sont l'aveu de ce terrible ouragan qui bouleversa sa vie, la mise à nu d'un coeur pris dans un insupportable dilemme :

"Coeur vaisseau démarré
A charge pleine (...)
Coeur pris dans ta maison
Comme au filet
Perdrons-nous la raison
O coeur valet".

Avant d'être une <u>ballade de la grâce</u> comme nous le verrons, ces quatrains sont une <u>ballade de la peine</u> où l'auteur multiplie les injures à son égard, où le poète se ridiculise lui-même pour échapper à l'emprise de la passion :
"O fanfaron, aventurier, faux ouvrier, ô dégonflé, voleur de nuit, ô prisonnier ..." (17).

A la même époque, Péguy connaît un autre déchirement, le désaccord entre la foi catholique qu'il professe et sa situation matrimoniale : il s'était en effet marié civilement et ses enfants n'avaient pas été baptisés. Madame Péguy et sa mère Madame Baudouin entendaient demeurer fidèles à leur esprit libre-penseur et ne rien changer à la situation. Péguy exprime sa souffrance à Psichari :

> "Je ne pourrais pas assister à la messe, au sacrifice de la messe. Cela serait trop fort pour moi, trop violent pour un homme constitué comme moi dans l'état de pécheur ... Je crois que je me trouverais mal ... J'entre dans une église, mais c'est toujours avant la messe, avant l'heure de la messe" (18).

Maritain, dans son ardeur de jeune converti, incite Péguy à manifester clairement son adhésion à l'Eglise, à contracter un mariage religieux. Il se met en rapport avec Dom Baillet, le condisciple de Péguy réfugié à l'île de Wight, il intervient auprès de la famille Baudouin, mais sans succès. Péguy ne veut pas provoquer une rupture dans son foyer. Sa femme hostile n'accepterait même pas le recours à la disparité de culte. De son côté, il refuse la solution de la <u>sanatio in radice</u> que lui propose Battifol. Ces événements créèrent surprise et trouble dans sa famille et il devint comme un étranger. Marginal dans l'Eglise avec laquelle il vient de renouer, il est frappé d'isolement au milieu des siens. Alors il prend le chemin de Chartres et là-bas il confie à la Vierge sa famille, il prie pour la conversion de son épouse :

> "Ma vie est une gageure. Mes petits ne sont pas baptisés; à la sainte Vierge de s'en occuper" (LE 158).

Redevenu chrétien, c'est donc paradoxalement au coeur de l'Eglise qu'il continue de vivre cette expérience de l'Enfer, d'une part

en se tenant dans "l'axe de détresse", en communion avec les "damnés de la terre" et d'autre part en ne réclamant d'autre statut que celui de l'excommunié, si tant est qu'il n'y a d'excommunié que chrétien (19). Cette expérience de l'angoisse et de l'absence, cette existence ressentie comme exil, sont très fortement liées à l'idée du monde moderne configuré à "un grand cadavre mort". L'ostracisme que subit Péguy nous renvoie à celui dans lequel s'est installé le monde moderne en se coupant des forces vives de la Tradition, en confisquant le réel au profit de l'idéologie. Il est comparable à une âme morte, "une âme qui a succombé sous l'accumulation de sa paperasserie; de sa bureaucratie. Ou enfin, c'est une âme qui est le plus loin de la création; la moins récente; la moins fraîche; la plus décréée. La moins sortie, la plus éloignée de sortir des mains de Dieu" (NOTE CONJOINTE B 1407). Véronique qui constitue le premier aveu explicite du christianisme de son auteur, pose avec angoisse le problème de cette "dé-création", de cette désertion de la réalité par le monde moderne, de cette présence dévorante des forces de mort. Que l'Eglise soit atteinte de la même gangrène que la modernité, voilà qui pourrait encore se comprendre. Mais il y a un problème infiniment plus scandaleux : "Il y a que le monde moderne est un monde inchrétien et qui a parfaitement réussi à se passer du christianisme" (VERONIQUE B 433). Le hiatus entre la chute et la Rédemption, la possibilité de la perdition ne sont plus, pour le Péguy chrétien, qu'"un problème de service intérieur, une angoisse, une difficulté de service intérieur ..." (B 423). Car désormais, c'est un monde tout entier qui s'est absenté de la réalité vivante, c'est le christianisme tout entier qui a été expulsé. Posée de façon radicale, la question de l'enfer est celle de la déchristianisation.

Par on ne sait quelle naïveté et quel abêtissement certains s'émerveillent qu'il y ait encore des chrétiens. Mais Péguy s'écrie : "Ce n'est point la christianisation qui est un problème", c'est le contraire. La perte est une question plus inquiétante que le gain. Il faut bien le remarquer, Péguy pose en premier Dieu et ses promesses éternelles. L'inouï du christianisme est au point de départ de sa réflexion. Dans cette logique, quoi d'étonnant que le monde fût devenu chrétien.
"Ce n'est pas cela qui pose aucunement un problème historique. Le problème est diamétralement le (problème) contraire. C'est l'inchristianisation qui fait le problème, l'incomplément, l'énorme incomplément de la christianisation; et la déchristianisation, l'actuelle, la moderne déchristianisation ..." (B 362).

Péguy emploie un peu indifféremment le terme de "déchristianisation" et celui d'"inchristianisation". Mais le second renforce le premier qui pourrait ne signifier qu'appauvrissement ou affadissement du christianisme. Or la nouveauté de son diagnostic consiste à voir qu'il n'y a plus de christianisme du tout. Au-delà d'une simple dé-perdition, d'une simple détérioration, c'est le constat d'une in-existence, d'une absence, d'une in-christianisation : "ce que nous voulons dire, ce que nous constatons, c'est que le monde renonce à tout le système, ensemble, à tout l'ensemble, à (toute) la mystique" (B 407). Ce n'est pas le péché qui a submergé la sainteté, mais le monde moderne qui a anéanti le péché ET la sainteté. Les deux pièces du mécanisme ont disparu. Et le péché n'est pas moins chrétien que la sainteté. Il est même une pièce essentielle, une invention propre du christianisme. Depuis toujours le monde avait pu être "un mauvais monde chrétien". Mais le monde moderne est ra-

dicalement inchrétien, il a invalidé même la distinction péché/ sainteté :

> "C'est que nos misères mêmes ne sont plus chrétiennes. Notre misère n'est plus une misère chrétienne. Voilà la vérité. Voilà le nouveau" (B 408).

La stupeur s'empare de lui quand il considère ce peuple de France si profondément chrétien, façonné par des siècles de chrétienté : comment a-t-on pu s'y prendre pour en faire "ce peuple actuel, ce peuple moderne, si profondément, si intérieurement, si intimement inchrétien, déchristianisé, déchrétien, si déchrétien dans l'âme et le coeur et la moelle" (B 363)? Que s'est-il passé ? Toutes les raisons que l'on invoquera seront justes, mais insatisfaisantes. Sur une page Péguy les énumère : les explications historiques et métaphysiques, les causes politiques, économiques, sociologiques, etc ... Et l'on ne peut s'empêcher de penser aux tentatives d'explication et d'analyse de l'athéisme qu'ont produites les décennies qui nous séparent de Péguy. C'est le christianisme qui a rendu possible l'athéisme, disent les théologiens. La possibilité de la réduction du christianisme a été ouverte par la théologie naturelle et réalisée par l'idéalisme allemand, disent les philosophes. Le protestantisme a engendré le libéralisme, dira le sociologue, et l'avènement de la société industrielle a provoqué la déchristianisation des masses. Et l'on pourrait poursuivre la liste. Mais toutes ces causes "auraient le léger défaut, le moindre défaut en serait qu'elles ne sont point, qu'elles ne seraient point du même ordre que leur effet" (B 364). Pour Péguy, la déchristianisation n'est pas un simple phénomène culturel qui ne mériterait que le regard froidement objectif de l'analyste qu'il soit théologien ou historien. Il n'est pas plus

un voyeur de l'histoire. Mais il considère la situation comme un désastre, le plus grand peut-être qu'ait jamais connu l'humanité. Et dans une imperturbable logique, pour ce désastre, il réclame une cause désastreuse, une faute gigantesque. "Pour expliquer un tel désastre, un désastre mystique, un désastre de mystique, il faut qu'une faute de mystique ait été commise" (B 364). Disant cela, Péguy n'oppose pas ici, comme il le fait dans Notre jeunesse mystique à politique. Le terme de mystique revêt un caractère plus précis qu'il expose plus loin. La faute est mystique en ce qu'elle est "une faute pour ainsi dire de technique mystique, une faute capitale, une faute équivalente de mystique. De technique et pour ainsi dire de mécanique de la mystique ..." (B 368). Risquons le mot : la faute incriminée est théologique. Péguy aime à présenter le christianisme comme un mécanisme avec des pièces et des engrenages, des points d'articulation et un axe central. Quand donc il parle de faute technique, il ne faut point entendre erreur de manoeuvre, mais faute qui porte sur la nature même du christianisme. Mystique = technique = théologique (20).

C'est dans ce même registre d'images "physiques" qu'il va expliquer en quoi a consisté cette erreur mystique. Il s'agit précisément d'une inversion, "un retournement de la technique, un renversement du jeu, du fonctionnement, du mécanisme, une marche en arrière, une marche à contre sens, une marche renversée. Une machine en arrière". Et il continue en faisant dire à Clio : "cette inversion ... ne pouvait être qu'une inconnaissance, une méconnaissance de moi" (B 369).

Et voici l'énoncé exact du diagnostic qui a la vigueur et la solennité d'une charge de tribunal :

> "L'éternel a été provisoirement masqué; l'éternité a avorté dans le temps (pour quel temps); l'éternel a avorté temporellement, (temporairement); l'éternel a été temporairement suspendu parce que les chargés de pouvoir, les fondés de pouvoir de l'éternel ont méconnu, ont inconnu, ont oublié; ont méprisé le temporel" (B 369).

Les coupables sont découverts. Ils ne sont pas du dehors, ils sont du dedans. Fondés de pouvoir, ils ont commis des abus de pouvoir. On a compris qu'il s'agit des clercs, ceux que Péguy ne nommera jamais autrement que "curés". Il en parlera avec la même virulence que mettra Bernanos à parler des "imbéciles". "Ainsi les curés ont perdu celle qui avait reçu l'éternelle promesse" (B 363).

"C'est le temps où il revient à l'Eglise que Péguy choisit pour s'éloigner définitivement des curés" (21). Et son anticléricalisme de chrétien, son anticléricalisme chrétien a de quoi faire rougir le jeune Péguy socialiste.

> "Ce qu'il y a de bon dans les curés, ce qu'il y a d'agréable, c'est que quand on les retrouve au bout de trente ans, on les retrouve aussi odieux que quand on les a quittés" (B 390).

La meilleure analyse sur ce sujet nous la devons au Père Duployé qui réclame pour Péguy le statut de "chrétien anticlérical". Les bonnes âmes y verront une contradiction dans les termes. Nous ne prendrons pas le temps de les contredire. Contentons-nous de dire que ces pages vitriolées de Véronique n'ont rien à voir avec une simple virtuosité de pamphlétaire. Elles sont en rapport avec l'ecclésiologie

de Péguy. D'autre part, elles nous disent en négatif la nature profonde du sacerdoce, celui qu'incarnaient les prêtres de Saint-Aignan.

Pour Péguy, il existe deux types de curés, également haïssables : le curé laïque et le curé clérical. "Les curés laïques qui nient l'éternel du temporel ... et les curés ecclésiastiques qui nient le temporel de l'éternel" (B 386). "Ainsi nous naviguons toujours entre deux curés, les ceux qui nient l'éternité; et les ceux qui nient la temporalité" (B 389).

- Les premiers, les laïques sont peut-être les plus nombreux aujourd'hui. La grande majorité des clercs "est enfouie dans le siècle et dans les tentations du siècle par dessus la gorge et par dessus la tête" (B 388). Ils en sont venus à nier l'éternité, à démonter l'éternel du temporel et ils entendent fonder le monde entier sur le temporel. Ils tombent dans une sorte de matérialisme grossier, naïf, presque ridicule. Ces curés-là sont inoffensifs, leur mystique (si tant est qu'on puisse dire que le matérialisme a une mystique) "est sans attrait sur les âmes proprement mystiques sur les âmes proprement (pré)destinées au christianisme ..." (B 387). Fonder ainsi le monde sur la matière par négation de l'éternité est "une opération tellement hasardeuse, mon enfant, qu'elle en devient inoffensive" (B 388). Elle relève de la pure imagination, d'une hypothèse des plus grossières. Les curés laïques sont ridicules, mais Péguy leur concède une certaine honnêteté : "Au moins, ils ne se réclament pas de cette religion qu'ils démolissent" (B 390).

- Par contre les seconds, les curés ecclésiastiques sont les démolisseurs d'une Religion qu'ils revendiquent. "Ils s'en nourrissent et ça fait un des plus beaux cas historiques de parasitisme politique et social, physiologique et sociologique qu'il y ait" (B 391). Leur mystique consiste à priver l'éternel de son support temporel, ce en quoi ils sont proprement antichrétiens. Ils portent atteinte au coeur même du christianisme, à "cette insertion, cet engagement, cet emmoutement (22) incroyablement profond du temporel dans l'éternel, de moi la temporelle, de moi l'histoire dans la propre éternité" (B 387). Mystique dangereuse s'il en est, pernicieuse même, car elle est faite pour séduire les âmes nobles, les âmes inquiètes, les âmes mystiques en quête d'une élévation spirituelle. Au prix d'un dérèglement du mécanisme, du bel ajustement chrétien du spirituel et du temporel, elle leur offre l'évasion de "ces vagues spiritualismes, idéalismes, immatérialismes, religiosismes, panthéïsmes, philosophismes, si dangereux" (B 387). Elle a pour elle un raffinement aristocratique et envoûtant qui concurrence le christianisme véritable. Exaltation du pur et du sublime, c'est la tentation des grandes âmes, "la tentation de la surenchère" (B 389).

Ecclésiastiques ou laïques, ils ont en commun d'abolir les mystères essentiels du christianisme : la création, l'incarnation, la rédemption (23). Désormais "ce n'est un secret pour personne, et dans l'enseignement même on ne peut plus cacher, sinon peut-être dans l'enseignement des séminaires, que toute déchristianisation, que toute la déchristianisation est venue du clergé" (B 368).

On pourra voir dans ces pages les relents d'un vieil atavisme, un mépris congénital pour la soutane. Péguy trouve les curés odieux, c'est le mot qu'il utilise le plus fréquemment. "Ils atteignent à être odieux, ajoute-t-il, avec une onction comme les autres n'y peuvent point. Avec cette dureté d'onction, cette onction dure, cette dureté onctueuse, si particulière, avec cette dureté et cette onction propre" (B 390). Mais redisons-le, l'anticléricalisme de Péguy est étranger aux bassesses de celui de 1900, il n'est point maladif, obsessionnel. Les curés sont odieux, non parce qu'ils sont curés, ils sont odieux parce qu'ils sont des curés hérétiques, parce qu'ils ont tronqué la vérité évangélique, parce qu'ils ont "temporairement" perdu l'Eglise de Jésus-Christ. Ils sont odieux, bêtes et effrayants "comme des pieds d'éléphants lâchés dans les jardins du Seigneur".

> "Le moins que l'on en puisse dire, c'est que leur propre, le propre de ces interventions est de contrecarrer <u>toujours</u> l'opération de la grâce; d'en prendre <u>toujours</u> le contre-pied, avec une sorte de patience effrayante. Ils marchent dans les jardins de la grâce avec une brutalité effrayante" (B 360).

Mais tout ceci serait encore peu de choses, s'il n'y avait leur aveuglement, leur obstination à ne pas voir, à nier le désastre de la déchristianisation. Au contraire ils le considèrent comme naturel tant ils sont modernes. Ils invoquent le malheur des temps, ils geignent, se lamentent et finissent par devenir insupportables. Mais laissons la parole à Péguy : commenter un pamphlet, c'est se condamner à l'affadir.

> "Pour masquer leur insuffisance et déguiser leur paresse, pour dissimuler, et à eux-mêmes, surtout à eux-mêmes, leur faute, leur incurable débilité spirituelle, cette avarice temporelle des ordres, cette incroyable avarice d'argent (...) tantôt ils nient le désastre ou le dissimulent ou le diminuent,

> le passent par prétérition, et tantôt, ne le nient point, ils invoquent le malheur des temps (...) C'est une formule et naturellement, aussitôt, comme telle, aussitôt elle est fausse. Il n'y a point de malheur des temps (c'est une formule professionnelle, officielle, formelle, figée). Il y a le malheur des clercs. Tous les temps appartiennent à Dieu. Tous les clercs malheureusement ne lui appartiennent pas (...) Voilà ce qu'ils ne veulent pas voir. Ils ne veulent pas faire leur mea culpa. Ils en ont tant fait faire, professionnellement. Ils ne veulent pas avouer s'avouer leur faute, faire leur acte de contrition, ils en ont tant fait faire ..." (B 364-365).

Ils commencent par nier, par mentir, par se taire, par s'aveugler, par dire que tout va bien et "en même temps ils ne cessent point de se plaindre et de déblatérer. Se plaindre et déblatérer est leur fort. Geindre, se plaindre, ils geignent, ils se plaignent, ils maudissent, ils calomnient, ils se recroquevillent, ils bougonnent, ils maronnent, ils ronchonnent, ils sont insupportables, ils sont désagréables, ils sont disgraciés, disgracieux, ils sont de mauvaise humeur, et, ce qui est pire, ils ont l'humeur mauvaise, ils incriminent le siècle ..." (B 417). Ils ont été "fondés" pour prier pour les péchés du monde, et par un retournement incroyable, "nous avons tous l'impression qu'ils ont gouverné de telle sorte que c'est le monde qui aura besoin de prier pour eux" (B 367). Le monde leur a été confié, devant Dieu ils en sont responsables. Mais "injurieux médecins, ils s'en prennent au malade" (B 419). Et Péguy laisse tomber sa dernière accusation, tel un couperet : "Ah non, ils n'imitent pas Jésus" (B 419). S'ils sont coupables, c'est devant Jésus qui vint dans le monde non pour le condamner, mais pour le sauver. Péguy les pousse dans leurs derniers retranchements, il les force à la confrontation avec Jésus. Il prend parti pour Jésus au bout de ces pages, dans un voeu qui pourrait bien être une prière :

> "Il faut espérer que peut-être un jour, ils n'incrimineront pas Jésus, qu'ils ne l'accuseront point, qu'ils voudront bien ne l'accuser point, qu'ils ne lui reprocheront pas des fautes de grammaire, mystique, qu'ils ne l'inculperont point de l'avoir fait, lui le premier, lui premier, cette faute de mystique, et de l'avoir introduite au coeur du christianisme. Un premier respect les retient. On ne sait s'il les retiendra toujours" (B 419).

Péguy ne cessera de se méfier des curés. Il ne leur doit rien, sinon son apostasie. Il ne collaborera pas avec eux. Les curés sont des modernes, des capitalistes bourgeois : ils détiennent le monopole des sacrements. Mais "les sacrements, la prière, ça fait deux. Ils tiennent les uns, nous disposons toujours de l'autre. Songe donc à ce que c'est qu'un signe de croix : se couvrir d'un signe de croix ! Quelle communion avec Jésus" (LE 69).

Ils se prennent pour le centre de l'Eglise, ils croient faire l'objet des seuls regards de Dieu, ils croient toujours que le Bon Dieu travaille pour eux et qu'il ne pense qu'à cela" (B 361), au lieu de travailler pour lui. C'est cela leur office, car enfin "il n'est point dit, aucunement qu'ils font exception, qu'ils soient, qu'ils fassent un Etat dans l'Etat, contre l'Etat, qu'ils soient, qu'ils fassent une Eglise dans l'Eglise, contre l'Eglise, qu'ils échappent, qu'ils soient soustraits à leur (propre) ministère" (B 416).

Péguy connaît leur ruse, leur art sournois de la récupération, leur politique opportuniste. Il prévoit leur réaction, le jour où le "vieux tronc" chrétien refleurira : "Une fois de plus ils croiront : ils croient mon ami, c'est déjà fait. Ils ont cru, ils ont recommencé à croire. Dieu est leur rabatteur, uniquement. Il est uniquement occupé à rabattre pour eux, à <u>presser</u>, à recruter pour eux. Il ne s'occupe que de cela. Il est leur sergent recruteur" (B 390

En définitive, "l'inchristianisation ne vient pas d'une pénurie de vérités, mais d'une véritable désertion de la réalité, par défaut du sens mystique qui fait communier avec le réel où s'est incarné le divin" (24). Cette "faute de mystique" ne peut qu'être mesurée à l'opération qui lui est contraire, celle qu'a accomplie Jésus. C'est dire que la réalité du mal n'a de commune mesure qu'avec la réalité de la miséricorde divine.

III "Une preuve par la limite".

Il y a un réalisme spirituel propre à la foi chrétienne : c'est qu'elle est adhésion à la personne de Jésus, décision pour le Christ, confession de Jésus Fils de Dieu et Sauveur des hommes. On ne peut dire avec Péguy : "J'ai retrouvé la foi" et faire l'économie de l'événement Jésus-Christ. Il fut conduit à redécouvrir cette objectivité de la foi : quelques textes indiquent les étapes de cette reconnaissance du Christ.

Les premières pages - à notre connaissance - qu'il lui consacre, se trouvent dans la seconde suite de Notre Patrie, texte resté inédit du vivant de Péguy et publié en 1952, dans le Demi-clair matin. Selon une démarche très concrète, il y aborde le problème du Christ à partir d'une réflexion plus vaste sur le génie. Le génie est précisément la figure qui met le plus fortement en lumière le principe d'incarnation. Porté par un "immense peuple silencieux", il n'a d'autre rattachement que dans le peuple. Mais, dans une perspective pascalienne, on peut dire qu'il se tient dans une situation intermédiaire, sur une

ligne de crête; culmination de l'esprit, il est "un moyen terme entre des corps et le monde de la charité" (MATIN 188).

C'est cela qui fait la grandeur et la misère du génie, c'est cela qui fait de lui "un des problèmes les plus difficiles qui se soient jamais posés à la psychologie, à l'histoire, à la morale" (MATIN 190). Cette question de la résidence du génie dans de pauvres hommes peut être éclairée par le bas, d'une façon minimaliste en réduisant à zéro la réalité même du génie. Péguy, lui, l'explique par le haut en faisant intervenir le problème de la divinité de Jésus comme "une limite, un maximum, un suprême où tend le problème du génie homme, du génie humain" (MATIN 205). La question du génie est en psychologie ce qu'est en théologie la question de la divinité du Christ. Toutes deux sont des cas particuliers du problème de la personnalité dans l'être. Suit alors à l'adresse des jeunes clercs, une page, belle et impitoyable qui annonce par son mordant et son ironie le portrait-charge des curés dans Véronique.

> "Je suis surpris que nos jeunes clercs, qui se flattent et quelques-uns se proposent de moderniser la plus antique foi des nations occidentales, ne se soient point avisés encore de sauver le dogme de l'Incarnation, le mystère théologique de Dieu fait homme et demeurant dans l'homme en le mettant à l'abri, sous l'investiture et, disons le mot, sous l'invocation du dogme psychologique du mystère du dédoublement de la personnalité.
> Je ne dis pas qu'en ce faisant, ils serviront leur Dieu comme il demande d'être servi; (...) ils ont l'éternel, et ils cherchent pour s'y appuyer, le temporaire; ils ont le divin, et ils cherchent, pous s'y appuyer, l'humain; ils ont le sacrement, et ils cherchent la ratiocination; ils ont Notre-Dame et ils courent se réfugier dans quelque laboratoire de psychophysiologie ... (...) Je dis seulement que si nos jeunes clercs s'avisaient d'introduire le mystère des deux personnes, ou pour parler exactement le langage de la théologie catholique, le mystère des deux natures en une seule personne, (...) et ensuite et par analogie

> le mystère d'un seul Dieu en trois personnes (...) j'ai idée qu'ils embêteraient sérieusement les grands seigneurs des dominations modernes; (...) il y aurait contre eux comme un léger soupçon d'avoir trahi leur Dieu; mais cela ne pourrait que les remonter dans l'estime du monde moderne; on trahit beaucoup son Dieu dans le monde moderne; c'est très bien porté ...' (MATIN 206-208).

Ce texte date de l'été 1906. En janvier 1908, comme en conclusion de sa longue polémique avec le monde moderne, Péguy annonce qu'un jour il sera contraint de s'arrêter plus longuement à ce vaste débat que constitue la situation faite à l'histoire et à la sociologie dans le monde moderne. Il s'explique là-dessus en quelques lignes qui évoque le jeu de la poupée russe :

> " ... dans le très intérieur de cette situation faite à l'histoire dans le monde moderne, au point de difficulté aussi et de délicatesse il y a forcément de la situation faite à l'histoire des religions dans le monde moderne ; et au coeur de cette situation faite de l'histoire des religions dans le monde moderne comment n'y aurait-il pas une situation faite à l'histoir du christianisme dans le monde moderne : et centralement au coeur de cette situation faite à l'histoire du christianisme dans le monde moderne comment n'y aurait il pas une situation faite à l'histoire de la vie de Jésus dans le monde moderne ..." (POETE 212).

La dernière phase de ce travail de focalisation, de ce retour au centre, de cette recherche du coeur du monde se situe dans Véronique où Clio déclare :

> "Il faudra que Péguy vous en fasse un cahier dans ses situations faites : de la situation faite au chrétien dans la crucifixion de Jésus" (VERONIQUE B 496).

Poupée russe, disions-nous, c'est l'image qui convient comme nous le donne à penser l'utilisation qu'en fait Hans Urs von Balthasar dans Retour au centre : "La poupée russe. Ouvre-la, tu y trouves une deu-

xième poupée pareille, plus petite. Ouvre celle-ci, tu trouves la troisième. Continue jusqu'à la dernière, minuscule, indivisible. Alors, mon enfant, tu n'as que des moitiés, et maintenant montre ton art : rassembles tous les éléments séparés, si bien qu'à la fin il ne reste là que l'unique poupée, remplie du contenu de toutes les autres. (N'oublie pas que la plus petite est indivisible)" (25). Ainsi la quête de Péguy se concentre sur un point unique, indivisible et fondateur, Jésus dans sa passion et dans sa mort. C'est un passage qui s'opère du "christianisme" au mystère de Jésus, de la psychologie bergsonienne à la théologie du verbe incarné, du "principe" de l'incarnation au mystère de l'union hypostatique, comme nous le verrons, ce dont témoigne l'incomparable Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle, "le vrai mémorial de Péguy" (26). Lui qui était du côté de Clio, il passe du côté de Véronique :

> "Clio passe son temps à chercher des empreintes, de vaines empreintes, et une juive de rien du tout, une gosse, la petite Véronique, tire son mouchoir, et sur la face de Jésus prend une empreinte éternelle" (LE 141).

C'est elle qui nous introduit dans l'expérience décisive de Péguy : le recueillement de sa faiblesse, de sa misère radicale dans l'agonie de Jésus.

Ce qui aurait pu le conduire au désespoir ultime l'ouvre à une clarté nouvelle. Cet homme malade et découragé, alité, dans un profond épuisement physique et moral, cet homme qui a "un accord secret, une amère, une mystérieuse convenance intérieure" (B 487) avec le malheur, cet homme vient de relire la Passion selon Saint Matthieu, l'esprit vide, à ras du texte, sans pathétique, mais il y découvre

"les fils innombrables", "les points douloureux" (B 498) qui l'unissent à Jésus. Il nous en fait la confidence dans Véronique, la maladie, l'approche de la mort, l'expérience sans retour d'un incurable néant sont le seul moment où l'on puisse lire l'Evangile en plein, dans son scandale et son mystère, où l'on peut méditer l'office du Vendredi-Saint. La mort du Christ, on ne peut plus s'en accommoder. Mieux vaudrait peut-être ne pas lire ce texte, comme le lui suggère Clio dans cette page que nous citons presque intégralement et qui, par sa densité spirituelle, rend dérisoire toutes les supputations sur la conversion de Péguy :

> " ... si jamais vous retombez malade, ce qui ne manquera pas de vous arriver, avec tous les soucis que vous avez, et tout le travail, et toutes les responsabilités, quand donc vous serez retombé, redevenu malade, et dans votre lit que vous ferez notamment ce que vos modernes et notamment vos médecins nomment (de)(la) neurasthénie, qui n'est point une maladie en réalité, mais un certain état, généralement dû au surmenage, en réalité l'état, la situation ... où nous voyons, où nous regardons notre misère et notre débilité; où nous considérons, où nous contemplons notre détresse; où nous connaissons enfin la réalité de nous-mêmes et de notre sort; (...) quand rien ne voile plus, quand rien ne masque plus la réalité décevante; quand tous les voiles, quand enfin tous les masques sont tombés; quand la réalité, la vérité, plus que la vérité, quand notre réalité nous apparaît nue; (...) dans ces instants, dans ces temps, dans ces intervalles de l'existence où on ne ment plus, (le grand mensonge), où on ne joue plus, où on ne triche plus, où on ne bat plus, où on ne bavarde plus, où on ne se grise plus, où on ne parle plus, où on ne trompe plus personne et soi-même, ... je ne vous conseille pas, mon ami, mon pauvre enfant, non je ne vous conseille pas de regarder encore, de vous reporter au texte, comme le disent mes historiens, d'ouvrir encore votre coeur, en outre votre coeur sur cette agonie tragique, sur cette infinie détresse. (...) Ne lisez jamais ce texte, ne connaissez, ne reconnaissez jamais cette histoire, dont nous nous accommodons si aisément. Tenez-vous en aux racontars. Si j'ai un conseil à vous donner. Ne vous reportez jamais au texte. Ne penchez point votre coeur, votre faible coeur, sur ce coeur infini. Ne prenez point connaissance du texte. (...) N'ouvrez point alors, n'ouvrez jamais cet Evangile, l'Evangile de la Passion seulement selon saint Matthieu" (VERONIQUE B 447-449).

La maladie, c'est l'épreuve de réalité la plus radicale. Le masque tombe et la mort vous fixe et l'angoisse vous pénètre jusqu'en vos fibres les plus secrètes. "Car la mort charnelle, enfant, le déchirement du corps, la séparation du corps, est une détresse, une misère, fait une entreprise incroyablement terrible" (B 442). Le corps le sait bien, par "un secret instinct organique", et il se défend contre cette injustice irréparable : "perdre le goût du pain; perdre (le goût de) la couleur du soleil, du soleil charnel, du soleil de la terre" (B 440). La mort, c'est la perte inexorable du réel. Expérience de la commune humanité à laquelle Jésus n'a pas échappé : Dieu même a craint la mort. On se ferme donc définitivement l'accès du texte de la Passion, si on ne le lit pas sur le fond de cette expérience de la mort, si l'on réduit le Vendredi-Saint à la simple préparation de Pâques, si l'on en fait le mauvais moment à passer entre les Pâques fleuries des Rameaux et "le Pâques mystique des fruits" (B 445). Clio reproche aux chrétiens leur fâcheuse tendance à escamoter la réalité du Calvaire, une fois admis que ce fut "une opération avantageuse" qui leur valut le salut. Dans leur cruelle naïveté, ils se sont habitués à la mort du Christ et ils ont un singulier courage qui consiste à supporter les souffrances des autres et particulièrement "les souffrances elles-mêmes maxima, infinies de Jésus" (B 447). Clio le leur dit avec amertume :

> "Vous n'entendez plus de siècles en siècles et de génération en génération l'écho de cette agonie douloureuse, plus qu'infiniment douloureuse, puisqu'elle l'était humainement aussi, l'écho de cette agonie terrible. (...) Et puis, au fond, vous autres chrétiens, vous autres pécheurs, vous vous en fichez, n'est-ce pas. Vous sentez confusément qu'on travaille pour vous" (B 445).

Empruntant sa voix à Clio la charnelle, Péguy entreprend son commentaire de la Passion selon saint Matthieu, une lecture nouvelle et inhabituée, sans artifice théologique, une lecture radicale pourrait-on dire, à laquelle son épreuve personnelle apporte un degré d'intimité rarement atteint. Une lecture qui échappe à la conjuration de l'almanach, de l'histoire et du catéchisme, pour prendre le texte à la lettre :

> " ... si nous n'étions pas abrutis, mon enfant, par des années et des siècles et des générations de catéchisme, si nous n'étions pas oblitérés, annulés, abasourdis, hébêtés, habitués, émoussés par des années et des siècles, par des générations de catéchisme, ... si nous prenions les textes sacrés comme il faut prendre (aussi)(tous) les textes classiques, dans leur plein, dans leur large, dans toute leur crudité, dans tout ce qu'ils ont (saisi), dans tout ce qu'ils rapportent de la réalité même, si nous ne laissions pas, si nous n'admettions pas qu'il y ait entre eux et nous l'interception de l'habitude et de l'hébêtement de l'habitude, nous serions, mon ami, nous serions épouvantés de ce texte" (B 462).

Le texte auquel fait allusion Péguy tient en quatre versets (36-39) au chapitre vingt-sixième de l'Evangile de Matthieu. Quatre versets qu'il cite à plusieurs reprises et qu'il traduit ainsi : Alors Jésus vint avec eux dans un lieu dit Gethsémani, et dit à ses disciples : Asseyez-vous ici, (jusqu'à ce) que j'aille là, et que je prie. Et ayant pris Pierre, et les deux fils de Zébédée, il commença à être contristé et affligé. (à se contrister et à être affligé). Alors il leur dit : Mon âme est triste jusqu'à la mort : demeurez ici, et veillez avec moi. Et s'étant avancé un petit peu, il tomba sur sa face, priant, et disant : mon Père, S'IL EST POSSIBLE, que ce calice (que cette coupe) s'éloigne de moi, (mot à mot : passe de moi, passe sans que j'y boive) : cependant non comme je veux, mais comme tu (veux) (B 464). Ces quelques lignes ne constituent pas le récit d'un

épisode préliminaire de la passion de Jésus, mais l'indice de ce qui s'y jouera, "la moelle et le contenu même de la passion" (B 451), l'annonce de la mort. Comme dit Péguy, tout le reste n'est que procédure, qu'on peut découper en quatorze stations, matière à dévotions un rien fétichistes et à "plaisanteries de séminaire et de sacristie". Scandées par "tout était prêt", les pages suivantes replacent le drame de la condamnation de Jésus au centre d'un scénario universel : les instruments de torture attendent en coulisses, les personnages attendent les trois coups "sur le plateau pour jouer le drame qui ne se joua qu'une fois" (B 453). C'est toute l'histoire humaine qui converge vers cette mort : la politique et la militaire, la temporelle et la spirituelle. La rédemption était prête, préparée par une éternité d'amour, annoncée par "cinquante siècles de prophètes" (B 457), annoncée par Jésus lui-même en plusieurs passages de l'Evangile.

Et voilà qu'un seul texte vient prendre à rebours tous les autres textes qui vont dans "le sens de l'accomplissement du salut" (B 462). Voilà que la belle ordonnance théologique vient se briser sur les mots angoissés d'une prière, sur "le texte de l'appréhension de la mort" (B 462) : Transeat a me ... Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste. Tout était prêt pour le déroulement du drame. Jésus en sa position de victime. Mais soudain on comprend que ce ne sera pas un jeu, un sacrifice rituel, mais bel et bien la mort tragique d'un innocent (27). Oui, Jésus prend la mort en plein, sans faux-semblant, sans illusion, sans recours possible. Et ajoute Péguy, "il n'avait aucune teinte, aucun soupçon des littératures ni des héroïsmes des littératures, il voyait et il mesurait, il était la réalité même (28). Et il prenait sa mort en plein, il

prenait sa mort de front, il prenait sa mort dans toute sa largeur, comme il avait pris toute sa vie" (B 460).

S'il en est ainsi, le verset 41 : Veillez et priez, pour ne pas entrer en tentation. Car l'esprit est prompt, mais la chair est faible, ne peut plus être entendu comme une reprimande adressée aux apôtres, mais comme une confidence et même une confession, l'aveu aux disciples d'une angoisse effrayante :

> "Dans sa propre chair d'homme, devant la mort, instantanément il venait de connaître ce que c'est que la faiblesse et que l'infirmité de toute chair d'homme, la faiblesse, l'infirmité de la chair d'homme. Et il venait aussitôt leur en faire la douloureuse confidence" (B 466).

Dans cette nuit tragique, Jésus n'enseigne plus, ne prophétise plus, n'admoneste plus; il se tient dans l'attitude propre à l'homme, celle de l'orant. Le Fiat voluntas tua du verset 42 fait écho à la prière qu'il a lui-même enseignée aux hommes.

> "C'est-à-dire que dans cette culmination de sa détresse, au moment même où homme il avait le plus besoin de prière, où il avait un besoin maximum de prière, un besoin culminant, lui-même comme homme, lui-même homme il retrouve cette prière, cette même prière, car à lui-même aussi, à lui même homme il se l'était aussi enseignée" (B 467).

Prière arrachée à la chair, prière de déprécation qui culminera à l'instant où culmine la souffrance, dans un cri qui ne peut plus rien signifier d'autre que la mort et la peur de la mort, la révolte d'un corps brisé :

> "Comme tout corps d'homme il se révolta, il se souleva contre la mort du corps" (B 470).

Jésus a partagé jusqu'au bout la plus extrême terreur de l'homme. Il n'aurait pas pu en être ainsi, s'il avait été un ange, "s'il n'avait point été l'AME CHARNELLE enfin, s'il ne s'était point fait cette âme charnelle, une âme charnelle, comme nous, comme les nôtres, parmi nous, parmi les nôtres ..." (B 470). C'est même dans l'événement de sa mort qu'il manifeste son humanité. A la lecture de l'Evangile de Matthieu, Péguy saisit le mystère de la rédemption comme la "preuve" éminente de l'incarnation, l'opération sans laquelle le christianisme perdait d'avance toute pertinence.

> "En ce sens il ne vous échappe pas que sa passion et surtout que sa mort était comme un accomplissement et en même temps comme une preuve et un contrôle, une vérification, une concentration presque, une réalisation suprême de son incarnation ... Qui mourait en homme, à ce point en homme, était donc bien homme, avait donc bien été incarné homme. C'était comme une preuve par la limite" (B 460).

Sur son visage de douleur, dans la prière de ce juste persécuté, à l'heure de l'abandon et de la déréliction, se dévoile la paternité de Dieu. Péguy pénètre cet infini paradoxe en fixant son attention sur "cette forme comme retirée, comme resserrée, cette invocation comme retirée à soi, Pater mi au lieu de Pater noster, qui attire, qui attrait, qui retire son Père à lui; qui fait, qui donne une telle confusion, une telle pénétration de ses deux personnes qu'en faisant cette prière d'homme on ne sait pas tout d'un coup jusqu'à quel point il ne parle pas tout d'un coup, très spécialement, particulièrement, presque professionnellement, comme techniquement, comme fils de Dieu" (B 468). Le Dieu de la Passion est un Dieu vulnérable et blessé, un "Dieu retrait", un Dieu caché dans la détresse humaine, dont le Fiat voluntas tua fait écho fidèlement et lointainement au Fiat lux de la première création. Ces deux Fiat délimitent selon

Péguy l'histoire du salut, le mouvement qui va de l'ancienne création à la nouvelle. L'intervalle qui les sépare constitue ce qu'il désigne ironiquement par le progrès chrétien :

> "Au commencement un Dieu dans tout l'éclat, dans toute la pleine force, dans toute la (jeune) majesté de sa création, de sa première création; et plus de cinquante siècles de progrès, d'un progrès, de votre progrès, conduisant à ceci, à ce deuxième commencement : un Dieu tombé en avant sur la face, procidit in faciem suam, un Dieu prostré sur la face de la terre, un Dieu le même, un Dieu humble, un Dieu soumis, dans toute la détresse, et plus que dans toute l'humilité de l'homme. Voilà votre progrès, enfant. Voilà quelle en est la forme, vous autres chrétiens ... Plus de cinquante siècles de votre progrès ont conduit à ce résultat. Quelle déchéance aux yeux des hommes. Quelle diminution. Quelle déchéance pour un regard singulier" (B 475).

On peut dire avec le Père Féret que "pour Péguy, c'est certainement dans ce réalisme de la mort de Jésus que se concentre en quelque sorte tout le réalisme de la création, de l'incarnation et de la rédemption" (29), sans que cela l'ait jamais entraîné à un quelconque dolorisme. Au contraire cette découverte inouïe de l'humble humanité de Dieu, de son inattendue proximité, lui donne l'audace de la familiarité. Il y a plus de justesse théologique dans "le parler zouave" de ces vieux aumôniers militaires ou de l'abbé Bardet que dans tous les livres savants (B 477 ss). Il y a d'ailleurs dans "la passion selon Péguy", un zouave du temps, un centurion un peu grognon, qui aurait préféré rejoindre sa maîtresse "une petite juive de Galaad" plutôt que d'aller arrêter un certain Jésus comme il en avait reçu l'ordre (B 455).

Il serait vain de chercher à distinguer chez Péguy, comme a tenté de le faire André Robinet, une théologie de la rédemption qui

prévaudrait contre sa théologie de l'incarnation (30). Si la mort est l'enjeu absolu de l'incarnation, on comprend que "Toute l'Incarnation s'éclaire de toute la Rédemption" (C 70). La rencontre de l'homme avec Dieu, l'accomplissement de l'incarnation ne pouvaient se faire qu'au lieu même de la mort qui ne permet "aucune exception, aucun échappement" et là où se joue la dignité de l'homme. En contradiction avec le mythe du progrès, Péguy recentre l'histoire de l'homme, l'histoire de tous les hommes sur la croix du Christ.

C'est alors tout le problème de la damnation - qui était à l'origine de la désaffection religieuse de Péguy - qui se trouve éclairé d'une lumière nouvelle. L'angoisse dont était porteuse la première Jeanne d'Arc s'apaise dans la contemplation du Christ en croix. Non pas que la pensée de Péguy reflue brutalement vers une théologie janséniste et une piété doloriste et acquiesce au dogme de l'enfer qu'en sa jeunesse il avait rejeté avec violence, comme voudrait nous le faire croire André Robinet (31). Une telle interprétation n'est possible que si on ne tient pas compte de l'oeuvre poétique, et si déjà on ne prête pas attention au déplacement qui s'opère dans Véronique où le problème central n'est plus celui de la perdition, mais celui de la déchristianisation : comment le monde moderne pourra-t-il être sauvé, puisqu'il s'est installé hors du christianisme, hors de la communion ? Nous ne pouvons pas traiter ici des "métamorphoses de l'enfer" dans la méditation du pélerin de Chartres. D'autres avant nous, par un travail de critique interne et une étude des rapports chronologiques entre la passion de Véronique et celle du Mystère, par une exégèse du Porche et des Quatrains, ont fait valoir la progression du regard péguyste sur la

Rédemption et l'affinement théologique du problème de la damnation et de la grâce (32). Qu'il nous soit simplement permis de prendre acte du fait attesté par l'auteur lui-même dans le Laudet de 1911 : c'est le Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle qui l'a mis sur le chemin des Mystères de Jeanne d'Arc (B 1076), pour réaffirmer qu'on ne comprend rien à l'expérience de Péguy si l'on n'accorde pas à sa lecture de la Passion une place centrale. Partant de là, sa seconde Jeanne d'Arc l'entraînera sur les chemins de l'espérance, à la découverte de l'insondable tendresse de Dieu. "Ainsi, la figure du Bon Pasteur se superpose à celle du Christ en croix, et répond aux interrogations angoissées de Jeanne. La grâce c'est d'espérer, et espérer implique que nul ne soit à jamais séparé de Dieu. Jamais Péguy n'est revenu sur ses positions de 1900 : Nous n'admettons pas qu'il y ait des hommes qui soient repoussés du seuil d'aucune cité" (33). Une fois encore, il n'y a chez lui aucune ombre de résignation, mais un changement radical de perspective, un décentrement en direction du Bon Pasteur dans sa quête angoissée de la brebis perdue, en direction du père qui guette le retour du prodigue. C'est autour de cette parabole précisément que s'organisent les Quatrains. Du fond de son tourment, l'enfant s'est ouvert à la miséricorde du Père. Il se tient sur le seuil de sa maison :

"Baise le seuil de pierre
A pleines lèvres
Vois le mur et le lierre
Coeur plein de fièvre

La maison de ton père
Coeur adultère
Est là qui te regarde
et qui te garde"

"Et le poète découvre que le secret d'amour et d'adultère qui marquait son coeur comme un fer rouge (...) le relie à une communauté de misère qui perpétue et prolonge en atermoiements indéfinis l'Agonie de son Sauveur" (34). Du fond de sa souffrance qui est celle de tous les hommes, il pénètre l'inépuisable tendresse de Dieu. Car "celui qui est humilié de toute manière reçoit par là, au-delà de tous les dons de parole conférés à la théologie antérieure, le don et la mission de parler comme à partir du coeur paternel de Dieu, en mots qui manifestent la gloire de la kénose" (35) :

"Enfant, j'avais tant faim
De te revoir ..."

La mort de Jésus n'a de valeur rédemptrice que parce qu'elle fut celle d'un homme à part entière, d'un homme de la commune espèce. Elle est la preuve de l'"encharnellement" du Christ et fait de lui le Dieu des mortels. Il n'est pas un héros immortel ni même un ange. Homme véritable, il n'est pas venu pour les anges, mais pour l'homme, pour tous les hommes. Ayant découvert à la lecture de l'Evangile qu'"il était la réalité même" (B 460), Péguy va s'attacher à la méditation et à la description du réalisme de l'Incarnation. Mystère, s'il en est un, qui n'entre pas dans le jeu de la dialectique, qui brise le cercle de la totalité, puisqu'il est l'irruption d'un visage : Jésus est "une personne, vivante, il a une figure fort caractérisée, et dont les Evangiles nous donnent précisément le portrait" (NOTE CONJOINTE B 1475). L'incarnation est en quelque sorte délimitée par les contours de ce visage et ne peut donc s'envisager qu'en sa particularité, sa contingence, sa précision.

> "Il faut toujours considérer, nous l'avons dit, que Jésus a pris l'incarnation dans son exactitude et dans son plein. Sans aucune limitation ni réserve. Sans aucune prudence ni précaution frauduleuse. Il est devenu un homme parmi les hommes. Il s'est fait un saint parmi les saints. Il a notamment revêtu la réserve et la limitation qui est de l'homme. Notamment la limitation dans le temps et dans le lieu" (NOTE CONJOINTE B 1476).

Jésus s'est soumis aux inscriptions historiques et géographiques. Il est né à un moment précis du temps, dans un contexte socio-politique qui a déterminé son existence. Il a eu un pays. "Et il n'est point venu sur toute la terre au hasard, mais il est venu sur toute la terre partant de la Judée; et il n'est point venu dans tout le temps et dans l'éternité au hasard, mais il est venu dans tout le temps et dans l'éternité partant d'un certain point du temps" (CLIO B 266). Faut-il encore insister sur ce thème de l'enracinement cher à Péguy, pour qui il n'y a pas de fondation, de (re)commencement, de révolution sans ancrage dans le réel ?

Ces déterminations élémentaires ont fait de Jésus un homme séculier. Mais il faut ajouter que dans le monde il a vécu "la vie la plus engagée ..., nullement une vie de règle, une vie régulière, mais une vie de siècle, une vie séculière, et la plus engagée qu'il puisse y avoir dans le siècle" (VERONIQUE B 382), à savoir la vie de famille où pendant trente ans, aux côtés de Marie et de Joseph se sont déroulés tous les âges de sa vie, où comme tout un chacun il fut aimé, instruit, nourri, élevé. Il y a chez Péguy le culte de la maison familiale, plus exactement de la maison du père, un thème dont on devine toutes les connotations mystiques. Thème généralement associé à celui du travail. Ainsi Jésus "travaillait de ses mains dans la maison de son père" (VERONIQUE B 382). Il a endossé la servitude du labeur quotidien comme il avait

revêtu le quatrième commandement de l'Alliance ancienne : "Il était, c'était, nous le savons, un très bon ouvrier" (B 382). Bannir du christianisme ce que la Tradition a désigné par "vie cachée" de Jésus serait aussi grave que d'exclure la passion. Ainsi, "retranchant la vie privée M. Laudet décentre le christianisme. Toute chrétienté aboutit à ce couronnement de la croix. Mais toute chrétienté commence à ce rude berceau que fut une crèche" (LAUDET B 955). Evacuer la rugueuse "concrétude" de l'incarnation, c'est assimiler Jésus à un de ces dieux de l'Olympe auxquels déjà Homère réservait un secret mépris, "mépris de ce qu'ils n'ont point la triple grandeur de l'homme, la mort, la misère, le risque" (CLIO B 259).

Or Jésus a imité l'homme jusqu'aux limites de l'impossible, nous révélant ainsi, selon la formule du Père Bro, que "Dieu seul est humain". Dès lors le chrétien ne peut qu'imiter Jésus, archétype de toute humanité, pour devenir "tout ce qu'il y a de plus humain, de plus profondément humain. Puisqu'il est le seul qui ait mis l'humanité au prix de Dieu" (VERONIQUE B 399). Le réalisme de l'incarnation constitue chez Péguy le fondement d'un "christianisme peuple" dont les figures puisent leur substance dans la vie de Jésus. La vie chrétienne est une vie "commune". Mais elle est imitation de la vie "commune" de Jésus à Nazareth qui est elle-même "une représentation charnelle de l'obéissance filiale éternelle de Jésus à son Père" (LAUDET B 920). Lien organique à Jésus, l'imitation chrétienne n'est pas de l'ordre de la métaphore, mais selon ce beau paragraphe du <u>Laudet</u>, de l'ordre de l'accointance :

> " ... il y a une sorte d'accointance propre entre la sainteté et la petite vie, (...) un goût de la grâce pour le secret pour la vertu secrète, une accointance de Dieu pour l'humilité, (...) une

> accointance propre de Jésus pour les pauvres et les misérables et les humbles et les obscurs et les non-publics. Tous les Evangiles regorgent d'une tendresse propre de Jésus pour les non-publics" (LAUDET B 925).

La "petite vie" est ramassée, symbolisée et mise en "accointance" avec la vie de Jésus à travers deux modèles liés l'un à l'autre : l'atelier et la famille. Pour Péguy, le travail module en quelque sorte l'existence chrétienne, car combien d'ouvriers chrétiens "ont fait leur salut les yeux uniquement fixés sur l'atelier de Nazareth" (B 913). L'atelier est "le tissu même et la moelle du monde chrétien" (B 917) puisque désormais "l'homme aujourd'hui qui travaille est un homme qui fait comme Jésus, qui imite Jésus" (B 916) : "Tout atelier chrétien est une image de l'atelier de Nazareth" (B 913). De la même façon, "toute famille chrétienne est une image de la famille de Nazareth" (B 914). A travers ces deux modèles, c'est la même réalité qui est célébrée, celle que Péguy appelle "la vie privée" en référence toujours au mystère de la vie cachée de Jésus. Vie domestique et laborieuse, rythmée par les saisons, par les cloches de l'église, ordonnée autour de la naissance, de l'amour, de la maladie et de la mort. L'importance que lui accorde Péguy est en rapport étroit avec son origine sociale, lui qui était le fils d'une rempailleuse de chaises. Il eut certes une vie publique, mais de faible audience. Et quoi qu'il en soit, c'est toujours la vie privée qui "entretient, soutient, porte, supporte, nourrit la vie publique" (B 926).

Intervient ici son expérience de père de famille. "Pour Péguy, de même qu'être socialiste c'était et cela reste d'abord exercer un métier, être chrétien c'est d'abord fonder une famille. L'homme qui

n'a ni métier ni famille manque d'incarnation. Il n'a pas ce contact direct, cet affrontement à mains nues avec le réel quotidien. Il ne se heurte pas à un adversaire qui résiste, s'impose et met en déroute les plus belles théories. Il ne bénéficie pas du contrôle immédiat de la pratique. C'est ainsi qu'on devient un "intellectuel" des luttes sociales et du combat spirituel" (36). On aura reconnu ici l'ombre du clerc, "homme du meeting" ou "homme du sermon" (VERONIQUE B 380), tous deux également opposés au père de famille en ce que "temporels ils se faufilent vers la réussite et les dominations temporelles. Spirituels ils se faufilent vers les réussites de la gloire" (B 376). C'est une erreur de s'imaginer "que c'est la vie de famille qui est voisine de la vie de la règle, qui est apparentée à la vie de la règle, et que c'est la vie publique qui en est éloignée" (B 377). Nul autre que le père de famille n'est plus engagé charnellement dans le siècle. Il est fondateur d'une famille, à l'origine d'un commencement absolu, d'une inscription historique définitive. Il est le plus grand aventurier du monde moderne : tel un navigateur, "il est toujours exposé à tout, en plein, de front" : "L'événement, le malheur, la maladie, la mort, tout l'événement, tout le malheur a barre sur lui, toujours" (B 374). Et de plus les ironies, les quolibets, les ingratitudes du monde moderne ne lui sont pas épargnés. Sur ses épaules repose une écrasante responsabilité car c'est sa chair, sa race, sa propre descendance qu'il met en jeu "dans la destination du monde, dans le <u>siècle</u>, dans la destination de tout un peuple; dans l'avenir d'une race" (B 378). Otage du monde moderne, le voilà responsable d'autres otages, la femme et l'enfant. Qu'on ne cherche pas ailleurs sa règle, "sa <u>règle</u> de siècle" (37).

Nous venons d'évoquer le travail et la famille comme lieux d'imitation de la vie de Jésus. Il nous faudrait y ajouter la misère, car il y a à ce sujet dans Victor-Marie comte Hugo un mot catégorique dont Jean Bastaire a raison de rapprocher l'outrance de celle de la parole de Jésus : "Il est plus facile à un chameau de passer par un trou d'aiguille qu'à un riche d'entrer dans le Royaume de Dieu". Voici ce texte :

> "Ne peuvent pas mener une vie chrétienne, c'est-à-dire ne peuvent pas être chrétiens ceux qui sont assurés du pain quotidien. Je veux dire temporellement assurés. Et ce sont les rentiers, les fonctionnaires, les moines.
> Peuvent seuls mener une vie chrétienne, c'est-à-dire peuvent seuls être chrétiens : ceux qui ne sont pas assurés du pain quotidien. Je veux dire temporellement assurés. Et ce sont les joueurs (petits et gros), les aventuriers; les pauvres et les misérables; les industriels; les commerçants; (petits et gros); les hommes mariés, les pères de famille, ces grands aventuriers du monde moderne" (B 824-825).

Au delà de cette classification abusive, contradictoire et même dangereuse, retenons ce que Péguy entend signifier : l'accointance du Christ - et du chrétien à sa suite - avec la misère. Clio pique les chrétiens au vif à ce sujet :

> "Le malheur vous va comme un gant. Vous en êtes nourris et abreuvés. Avouez-le, avouez-le. Il y a un pacte entre le malheur et vous. Un accord secret, une amère, une mystérieuse convenance intérieure; une convention. Un accord, une résonance, une consonance mystérieuse. Avouez-le, avouez-le. Vous êtes les plus malheureux des hommes. Vous chrétiens" (VERONIQUE B 487).

La vie de Jeanne d'Arc peut être considérée comme la plus proche imitation de la vie de Jésus, parce que, comme lui, elle se situe dans "la catégorie d'être malheureux" (NOTE CONJOINTE B 1468), re-

niée par ses proches, vouée à la souffrance et au martyre. Comme conclut Péguy, "c'est défaire le christianisme que d'en retirer la misère, la pauvreté, la maladie" (LAUDET B 955).

Si la vie privée - laborieuse, familiale, malheureuse - est constitutive du peuple, - à condition qu'on entende le mot peuple en profondeur par opposition à l'adjectif public qui donne le peuple en extension (38) - on peut dire que pour Péguy il n'y a de christianisme que populaire (39). C'est dans la logique de l'incarnation que Péguy fait cette distinction entre public et privé, pour montrer que le peuple chrétien considéré comme réalité mondaine ne reçoit comme saints que ceux qui lui sont "donnés tels par le peuple en profondeur" :

> "Le peuple seul garantit le héros. Le peuple seul garantit le saint. Le peuple seul est assez ferme. Le peuple seul assez profond. Le peuple seul est assez terre" (B 937).

Le peuple est exalté non parce qu'il est une force sociologique, mais parce qu'il constitue le terreau de la sainteté. La sainteté est liée au peuple. C'est pourquoi la vie privée, la fidélité du quotidien seront toujours premières, à quelque vocation publique qu'un chrétien soit appelé (B 926). C'est pourquoi aussi "le christianisme n'est point fait pour ceux qui veulent avoir des preuves. Aucunement. Il est même au contraire. Il est fait pour le contraire Il est fait pour ceux qui veulent avoir des épreuves" (VERONIQUE B 486).

CHAPITRE II - "LA TECHNIQUE MEME DU CHRISTIANISME".

I "Une histoire arrivée à la terre".

Toute l'oeuvre de Péguy est traversée par un vibrant amour pour la Réalité-femme, pour la Mère-nature, pour la Création naturelle (40). Contre "mademoiselle la création des sociologues" qui ressemble à une "maigre et frêle et grêle mijaurée", L'esprit de système célèbre la plantureuse et féconde nature, la "vieille création du grand Dieu, souillée de sève et de vin, pantelante, vibrante, toute pleine de lait et de sang" (SYSTEME 69-70). La réalité est femme, mère et maîtresse à la fois, "très pure" et "très trouble", "très sainte" et "très redoutable", "stupide" et "très intelligente", immonde et belle tout à la fois. Comme l'a très bien perçu André A. Devaux, cet amour de "la (mouvante) vivante réalité" se redouble dans Véronique car "s'impose, désormais, l'idée que cette réalité est le Christ lui-même immergé dans la totalité de l'univers, fruit de la Terre en même temps qu'il est le Fils de Dieu; à jamais présent dans le tissu même de l'être" (41). Le Fiat voluntas tua de la Passion a fait éclater le Fiat lux des origines en une grâce surabondante. Par le crucifié s'est établie "l'incroyable liaison, la seule réelle, de l'homme et de Dieu, de l'infini et du fini, de l'éternel et du temporel, .. et aussi de l'esprit et de la matière, de l'esprit et du corps, de l'âme et de la chair; cette incroyable liaison de l'âme charnelle" (VERONIQUE B 497). La vieille création se trouve revivifiée, spiritualisée jusqu'en ses fibres les plus secrètes, non pas par une échappée vers le monde céleste, mais parce qu'elle a donné naissance à son créateur. "La terre tant aimée dans sa fécondité naturelle

est ainsi glorifiée d'avoir enfanté ce Dieu rédempteur, qui n'est pas une référence métaphysique extra-terrestre, mais une âme charnelle, survenue au terme d'une lignée que jalonnent les plus effrayants crimes de chair" (42).

C'est de ce point de vue terrestre, charnel, temporel que Péguy envisage l'incarnation. Comme une histoire arrivée à la terre. Le christianisme, "qu'est-ce autre chose en un sens qu'un fruit de la terre. Fructus ventris" (NOTE CONJOINTE B 1420). Ce point de vue il l'emprunte au païen Hugo, païen au sens où il fut "un poète placé temporellement, charnellement situé aussi près de la source charnelle de la Création que les plus grands poètes de l'antiquité païenne" (HUGO B 744).

Sénateur de Louis-Philippe, homme en redingote, "ce gaillard-là il a trouvé le moyen de regarder, de voir la lune et les étoiles plus poétiquement, c'est-à-dire plus originairement (...) que le premier des pâtres chaldéens" (VERONIQUE B 316-317). Il a vu ce que des hommes en burnous, ce que Homère, Pindare et Eschyle n'avaient point vu Chez Hugo, ce qui fascine Péguy, c'est son REGARD, son regard étonné son regard neuf, son regard originel, en un mot son regard païen sur les splendeurs cosmiques, sur toute fécondité, sur l'Histoire de l'humanité, sur l'union de l'homme et de la femme dans Booz endormi par exemple qui occupe le centre de Victor-Marie Comte Hugo. "Le vieil Hugo, mon ami, voyait le monde comme s'il venait d'être fait" (VERONIQUE B 313). C'est ce qui le met au rang des Anciens. Sa force est neuve comme une force antique.

Le propre de ce regard originel et génial (il faudrait ici pouvoir ouvrir une réflexion sur l'analogie qu'établit Péguy entre l'enfant et le génie) est de pénétrer "dans le secret, dans l'opération même de la création (charnelle); et même littéralement de l'incarnation, c'est-à-dire littéralement de la mise en chair, de l'insertion de l'éternel dans le temporel" (HUGO B 730). Le regard du poète sur la création vise et atteint du même mouvement le mystère de l'incarnation. Etreignant le monde charnel, "tout ce monde de la fécondité, de la perpétuité charnelle, de la race charnelle" (B 731), il saisit par là même le point mystérieux où l'éternel s'insère dans le charnel, l'inscription de la vie éternelle dans la vie charnelle. Demeurant païen, l'impossible gageure de Hugo a été de contempler le mystère de l'incarnation. C'est peut-être la première fois que nous ayons "un regard païen de l'incarnation".

Quelle est l'originalité de ce regard païen ? Péguy s'en explique en l'opposant au regard chrétien. Les deux regards visent la même réalité, mais chacun d'un point de vue propre, d'un angle particulier. Les chrétiens considèrent en général (un peu parce que c'est leur office, un peu par habitude) l'incarnation, "cette mystérieuse insertion, ce ramassement en un point de tout l'éternel dans tout le temporel", du côté de l'éternel. Ils la considèrent comme une histoire unique qui est arrivée à Jésus. Ce point de vue est exprimé dans les formules du Credo et du Catéchisme : Dieu s'est fait homme, il a pris chair de la Vierge Marie, l'Eternel est descendu dans le temps, le spirituel s'est fait charnel. L'incarnation ainsi considérée s'exprime selon une ligne descendante, de Dieu à l'homme, selon un angle de vue qui se tient du côté de Dieu. A l'inverse, le regard païen suit une ligne ascendante. Il considère l'incarnation comme un aboutisse-

ment, "comme un couronnement charnel" (B 931), comme une "histoire arrivée à la terre, d'avoir enfanté Dieu" (B 732). Contrairement aux chrétiens qui la présentent comme un avènement de Dieu dans l'Histoire, Hugo a eu l'idée incroyable de contempler l'incarnation en se situant du côté païen, charnel, terrien, terreux, selon les qualificatifs de Péguy. Présentée ainsi dans l'ordre de l'événement, l'incarnation devient "comme une fleur et comme un fruit de la terre" :

> "L'incarnation, vue de ce côté, l'insertion, cette insertion cardinale, apparaît ainsi comme un accueil, comme un accueillement, comme un recueillement de l'Eternel dans la chair, comme un achèvement d'une série charnelle, comme un couronnement d'une race charnelle, et non seulement comme une histoire arrivée à la chair, et à la terre, mais comme le couronnement, comme l'aboutissement d'une histoire arrivée à la chair et à la terre" (B 733).

La différence de perspective entre le regard chrétien et le regard païen pourrait être signifiée par la différence qui joue entre la généalogie de Jésus selon St Luc et celle selon St Matthieu. Luc remonte du second Adam au premier Adam tandis que Matthieu prend la génération de Jésus "par la base" (B 734), en partant d'Abraham. Mais il n'en reste pas moins que "c'est toujours le livre de la génération de JESUS-CHRIST. (...) C'est toujours une histoire arrivée à Jésus. Et c'est toujours de l'avènement beaucoup plus que de l'événement" (B 741).

La contemplation païenne de l'incarnation dont nous parlons à propos de Victor Hugo, nous force à une contemplation chrétienne du paganisme qui est une pièce indispensable du mécanisme. Elle nous oblige aussi à accorder au païen un "statut théologique" pour

ainsi dire, par rapport au christianisme. Péguy n'hésite pas à le faire. Il parlera de la vocation de Hugo, du ministère de Hugo, il va jusqu'à faire de lui un prophète païen, "le seul cas de ce que serait une prophétie païenne" (B 748). Hugo participe en quelque sorte à l'Avent du Christ tout en étant chronologiquement après le Christ. Au coeur de la modernité, son oeuvre constitue le seul témoignage païen, la seule prophétie païenne, c'est-à-dire "une prophétie antique, latine et grecque et antique de la centrale opération chrétienne. Le seul regard que nous ayons du monde de la cité sur le monde du salut" (B 752). Qu'importe si pour sa démonstration, Péguy n'hésite pas à faire subir des variations assez considérables à la date-limite de l'Antiquité, et si dans son oeuvre l'acception de l'expression "Ame païenne" connaît une évolution notoire. Ainsi au départ elle ne désigne que la Cité grecque, Péguy détestant ces Romains qui lui semblent préfigurer les bourgeois modernes. Puis il inclut Rome dans le monde antique pour que, selon la loi des parallèles, le soldat romain tende la main au sage grec, pour qu'à l'âme grecque corresponde le gouvernement romain. Dans ses derniers écrits le monde antique deviendra même "une antiquité de convention, aussi peu historique que l'est, pour Claudel, le Moyen-Age de l'Annonce faite à Marie" (43).

Ce qu'il est important d'affirmer, c'est la permanence du paganisme aux côtés du christianisme, comme mémoire de ses racines, comme "preuve" de son "encharnellement". Car c'est l'Antiquité païenne qui a procédé à "la légation du monde temporel à Jésus". Le commentaire d'Eve signé du pseudonyme de Durel et paru dans le Bulletin des Professeurs Catholiques, développe ce thème déjà abordé dans Véronique. La prophétie païenne n'a pas joué seulement dans l'ordre des figures, mais elle a eu une portée politique (44) :

> "Il est bien difficile de ne pas considérer le monde antique, la cité antique, la Grèce et Rome comme ayant reçu une sorte de vocation et de destination temporelles, comme ayant été chargées de préparer pour Jésus naissant cet immense appareil qu'était l'orbe du monde sous le gouvernement de Rome" (EB 216).

C'est à Rome que Péguy attribue cette préparation, cette mission, cette vocation. Chaque race ayant rapporté au créateur "un fruit propre et non interchangeable" (EB 218), c'est à Rome que revint de donner sa forme au monde chrétien. "Ce qui revient à dire que Jésus est un roi qui a reçu des tributs - et considérables - de peuples qui n'avaient pas cru les lui envoyer" (EB 218).

Ce que nous disions du héros vaut pour la cité antique : elle est préfiguration de la cité chrétienne, le citoyen préfiguration du fidèle, le soldat préfiguration du saint.

La cité est une création de l'Antiquité et Péguy dans son Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle lui accorde une importance considérable. La fondation d'une ville est une opération métaphysique prodigieuse parce qu'elle fait "d'un immense passé, un présent concentré, un point de présent, de toute immense mémoire un point de mémoire" (VERONIQUE B 342) qu'elle matérialise dans la pierre et le marbre. La naissance d'une ville s'accompagne toujours d'"un certain serrement de coeur", d'"une certaine étreinte mystérieuse" (B 343), la même que celle qu'on ressent à la naissance d'un enfant. Car l'acte de fondation est une date précise qui fait passer "du point où il n'y avait rien au point où il a quelque chose" (B 345). Assister à la naissance d'une ville, c'est assister à un événement ponctuel, à une inauguration, à un commence-

ment, à un point de départ vers un futur incertain. La fondation d'une cité est "une prise du voile temporel" par l'âme païenne (B 344). Les anciens l'avaient compris qui avaient "cette pensée secrète, obscure, de croire et de fêter, de célébrer, de commémorer qu'en effet une ville était un être, comme un être, et que la fondation d'une ville n'était pas un acte, une opération ordinaire; que c'était un acte religieux" (B 342-343).

On peut comparer la fondation d'une ville comme Péguy l'a fait, à la naissance d'un enfant, d'un génie, d'un peuple. Mais au regard de l'Histoire, elle a une particularité essentielle. L'enfant, le génie, et le peuple font en quelque sorte exception et désobéissance à l'Histoire par leur nouveauté, leur originalité, leur irruption. L'acte de fondation crée au contraire un commencement d'obéissance à l'Histoire, il fait entrer dans le domaine temporel. C'est là que réside le rôle du fondateur :

> "le fondateur est l'homme qui crée un commencement de mon obéissance. Il fait une entrée dans le domaine, dans le royaume temporel ..." (B 346).

Et Péguy lui assigne une mystérieuse profondeur, un caractère divin dans la mesure même où ce créateur temporel est "délégué du Créateur ..., fondé de pouvoir de créateur" (B 346), responsable d'un secteur de la création, la ville. Ce caractère divin du fondateur est authentifié par Jésus que les chrétiens confessent et adorent comme fondateur, "fondateur (dans le <u>temps</u> et dans l'éternité) de cette cité de Dieu; (comme) fondateur d'une cité nouvelle; comme fondateur (dans le temps et dans l'éternité) de cette cité éternelle, fondateur éternel ..." (B 349).

Les chrétiens sont ainsi les citoyens et les concitoyens de leur Fondateur, leur communion est une cité, comme la cité antique. Et Clio le leur rappelle :

> "De toutes parts ainsi votre cité chrétienne, votre cité baigne dans la cité antique, originairement, éminemment par le fondateur, par l'auteur, sub specie auctoritatis (...). Ainsi votre cité était, en un certain sens, de toutes parts temporellement imaginée, préfigurée temporellement par la cité antique" (B 350-351).

D'une manière ou d'une autre la cité charnelle loge toujours la cité spirituelle. De même que Polyeucte nous rappelle qu'il n'est pas de sanctification véritable hors de la chair, de même la cité antique témoigne de la nécessité du temporel "dans l'organisme même de l'éternité même" (B 357). L'immense considération de Péguy pour le monde antique renvoie en dernière analyse au respect de Jésus qui "est venu superposer à l'ordre de la nature l'ordre de la grâce mais non point par l'avilissement de l'ordre de la nature" (EB 215). La surnature n'est pas destruction du soubassement naturel, ni juxtaposition, ni évasion, elle est re-création. Elle est couronnement de la lente maturation païenne, point de convergence vers lequel affluent tous les efforts de l'antiquité. "C'est de l'âme païenne que fut faite l'âme chrétienne ... c'est peut-être d'une âme païenne que l'on fait la meilleure âme chrétienne" (CLIO B 251-252).

Mais une autre convergence s'établit, que Péguy est loin d'omettre. Les grecs avaient fourni la cité, les romains l'empire. Les juifs allaient apporter avec le sang de David et la longue lignée des prophètes, la RACE. Il faut bien sûr enlever au mot sa

consonance national-socialiste qui réduirait la race à des composantes biologiques. La race, définie dans le cadre général de la philosophie péguyste, est une réalité charnelle ET spirituelle, elle est très précisément un point d'incarnation de l'éternel dans le temporel. Elle n'est pas déterminée seulement par le sang, mais surtout par une communauté de destin, une espérance commune, une destination transcendante. En termes bergsoniens, elle correspond à une "mémoire collective". Ce n'est pas la filiation charnelle qui définit la race, mais celui qui la représente et la soutient : LE PROPHETE. Le rapport qui s'établit entre le prophète et sa race est celui-là même qui existe entre le génie et le peuple qui le porte. Ainsi la race juive ne relève pas seulement du sang de David mais aussi de la lignée des prophètes.

Rien ne nous permet d'affirmer que Péguy ait eu une connaissance particulière des Livres prophétiques de la Bible. Il associe le mot prophète essentiellement au nom de son ami Bernard-Lazare. Le génie de Péguy a consisté précisément à identifier ses amis juifs au peuple de l'Ancien Testament, à découvrir l'essence du prophétisme juif dans la fréquentation des juifs modernes. "C'est la vie concrète de ses amis juifs qui lui tient lieu de lecture biblique" (45). Ainsi se trouvent affirmées l'actualité et la permanence d'Israël après le Christ.

Lui, le dreyfusiste, entend être "cohéritier(s) des Juifs anciens avec les Juifs modernes" et recevoir d'eux l'enseignement que "<u>l'immortalité terrestre et temporelle d'une race élue</u>, (...) est un objet, une proposition d'un prix infini, qui paie tous les sacrifices" (GONZAGUE A 938). Il sait que c'est d'être un vaincu qui

fait la force éternelle du Juif. Suppliant, exilé, banni de l'histoire, c'est la fatalité et le malheur qui ont façonné son âme dont la qualité essentielle réside dans le mot patience. L'inquiétude juive a épousé la patience, non cette patience "anesthésique" pour échapper à l'épreuve et à Dieu, mais cette patience qui consiste à tout endurer. C'est ainsi que "le juif trouve naturel d'être malade ... il sait que le travail spirituel se paie par une sorte propre de fatigue inexpiable. Il trouve même que c'est juste" (NOTE CONJOINTE B 1371). La patience juive n'est pas synonyme de paresse, elle n'est pas un alibi, une manière de se parer contre le malheur. Elle est au contraire exposition à l'épreuve, fidélité au Nom de Dieu au coeur de l'inquiétude et de la douleur. Même si "Jésus a pu greffer l'inquiétude juive dans le corps chrétien" (B 1373), de ce point de vue, "le Juif est toujours plus chrétien que le chrétien" (B 1374).

Le nom de Péguy peut être associé à ceux de nombreux juifs (46), mais c'est sous l'invocation de Bernard-Lazare, ce jeune anarchiste prophète du dreyfusisme,qu'on peut placer la réflexion de Péguy. "Naturellement il était très sincèrement athée" (JEUNESSE B 560). Mais "il avait, indéniablement, des parties de saint, de sainteté" (B 554). Et Péguy apprit auprès de lui la douceur et la bonté, la "digestion parfaite de l'amertume et de l'ingratitude" (B 554). Bernard-Lazare avait la tendresse mystique, la fidélité mystique. Et c'est pourquoi il demeura toujours "l'ami intérieur, l'inspirateur secret, je dirai très volontiers, et très exactement, le patron" (B 555). Il soutint le lancement des Cahiers, il détourna Péguy de Jaurès et lui communiqua son sens aigu de la liberté :

> "Il avait la liberté dans la peau; (...) je n'ai jamais vu un homme croire, à ce point, avoir à ce point la certitude, avoir conscience à ce point qu'une conscience d'homme était un absolu, un invincible, un éternel, un libre ..." (B 585).

Le prophète est solidaire de son peuple. Et Lazare le fut. Il avait un coeur qui saignait partout où le juif est persécuté.

> "**Jamais** homme ne se tint à ce point chef de sa race et de son peuple, responsable pour sa race et pour son peuple ... un coeur dévoré de feu, du feu de sa race, consumé du feu de son peuple; le feu au coeur, une tête ardente, et le <u>charbon ardent</u> sur la lèvre prophète" (B 561-562).

Cet "athée ruisselant de la parole de Dieu" (B 574) portait sur ses épaules une charge éternelle, mais les siens ne l'ont pas reconnu. Il mourut dans l'oubli et le mépris exclu du monde juif. Péguy nous a laissé une description atroce et désabusée de la mort à laquelle il assista. Il mourut comme un prophète, ignoré et méprisé par son propre peuple.

> "La méconnaissance des prophètes par Israël n'a d'égale, n'a de comparable, bien que fort différente, que la méconnaissance des saints par les pécheurs" (B 553).

Il y a entre Péguy et Bernard-Lazare une similitude de destin et de situation, une même expérience de la solidarité et de la justice, de la solitude et du désabusement, une même probité qui nous fait conclure que le Christianisme de Péguy fut prophétique, au sens précis du prophétisme juif. Ses fidélités juives furent inflexibles depuis l'Affaire Dreyfus jusqu'à la <u>Note Conjointe</u>. Et en 1912, il déclarait à Halévy :

> "Je marche avec les juifs, parce qu'avec les Juifs, je peux être catholique comme je peux l'être, avec les catholiques je ne le pourrai pas" (47).

Suivant le chemin de sa foi, sa considération du prophétisme n'a cessé de s'approfondir. Bernard-Lazare était athée, un prophète laïque, mais Péguy retrouve sa "figure" dans la liturgie chrétienne, dans son missel, à la cathédrale de Paris, à Chartres. Ce qui l'intéresse désormais, c'est "la liaison des Evangiles aux prophéties, de Jésus aux prophètes" (NOTE B 1483), la chaîne de race qui lie Jésus à l'Ancien Testament et qu'il découvre en méditant la généalogie de St Matthieu. Il voit dans l'Annonciation la dernière des prophéties, "un moment ponctuel" où "cet être mystique et spirituel qu'était le peuple de Moïse" donne naissance à "cet être mystique et spirituel que devait être le peuple de Jésus" (NOTE B 1483-1485). Ce passage d'Israël à l'Eglise, cette naissance de Jésus n'a pu s'opérer que par Marie qui se tient entre les deux Alliances, qui a permis que la première féconde la seconde. Marie entre le peuple juif et "cette immense et publique et universelle race chrétienne" (B 1486) est ce point de génération, de germination, de fécondation, ce point de "confidence spirituelle", ce "point de peuple" (NOTE B 1485-1486).

Si donc le christianisme puise sa sève dans le monde païen et dans le peuple biblique, s'il est "un couronnement temporel", "une histoire arrivée à la chair", il relève de la <u>proposition du Bar-Cochebas</u> que nous avons étudiée précédemment et selon laquelle tous les faits culturels sont contingents. Au même titre que les autres phénomènes de religion et de civilisation, il s'origine dans l'histoire, événement parmi d'autres, voix singulière dans le concert

universel, élément de la pluralité humaine. Sa contingence historique se fonde sur celle de l'existence historique de Jésus que la résurrection n'a pas effacée. Et même si les chrétiens confessent que "Jésus est venu sauver tout le monde" et attribuent à son destin une signification transcendante et universelle, ils ne peuvent en tirer prétexte à quelque impérialisme que ce soit. Au contraire leur foi n'a de rayonnement que dans un dialogue permanent avec l'âme païenne et dans la mesure où elle se rapporte à l'espérance juive. "Ce qui revient à dire une fois de plus et sous une autre forme qu'il ne faut aimer Dieu <u>contre</u> personne et que dans l'histoire il ne faut pas aimer les dons de la grâce <u>contre</u> les peuples qui sont venus au monde avant Jésus-Christ" (EB 216). On comprend bien que Péguy ne procède pas à une "réduction" du christianisme, mais qu'il le somme d'être modeste. Lui qui a tant reçu de non-chrétiens et particulièrement des juifs Bernard-Lazare et Bergson, peut se permettre une telle leçon. Toutefois on comprendra aussi qu'à force d'insister sur les limites du christianisme dans l'espace et dans le temps, Péguy risquait de s'enfermer dans une conception historicisante du salut et de rendre insurmontable le problème du hiatus entre la chute et la rédemption. Comme en témoignent plusieurs pages de <u>Véronique</u>, "sa méditation s'est ... longtemps attardée, et avec angoisse, au mystère de ces temps qui sont d'avant Jésus, et à ceux de ces temps, qui venus après Jésus, ne sont plus à Jésus, les temps modernes" (48). Pour sortir de cette impasse, il s'est attaché comme nous allons le voir, à penser cet "emboîtement de l'éternel et du temporel" par lequel tout homme est contemporain du Christ, par lequel tous les siècles sont au Christ. Mais jamais cette conscience de l'inhérence de l'éternel au temporel ne l'a conduit à un nivellement de l'histoire. Le christianisme

est événement et non point mythe. Comme tout organisme vivant il se développe par arborisation : il a ses époques, ses temps de germination, ses temps de renouveau, ses temps de crise, son temporel propre; il a ses fondateurs et ses réformateurs et Péguy lui-même entendra travailler à la renaissance du vieux tronc chrétien. De par sa nature originelle, le christianisme n'est pas de l'ordre de la vérité toute faite constituée en un corps dogmatique, établie sur un principe immuable, il est de l'ordre de la vivante réalité.

II Incarnation et Communion.

Pie Duployé et Jean Daniélou (49) n'ont pas hésité à faire de Péguy un continuateur de Saint Irénée, en ce qu'il a conféré au monde païen un statut religieux, saisi de l'intérieur le mystère de l'élection d'Israël et lu toute l'histoire comme une préparation de l'Evangile. Le Durel en donne la plus probante confirmation quand Péguy écrit :

> "Il est certain que pendant qu'Israël poursuivait sa destination prophétique, la Grèce et Rome poursuivaient une destination non différente et qu'il y a dans Homère et dans Eschyle et dans Sophocle et dans Virgile on ne sait quelle mystérieuse anticipation de la beauté chrétienne. Il semble que Jésus ait eu à la fois une race officielle et une race officieuse" (EB 218).

Mais ces prophéties ne pouvaient s'accomplir qu'en un point de concentration qui manifeste la destination d'Israël et inaugure le temps de l'Eglise. C'est MARIE qui, vivant en plénitude la mystique juive, donne à Jésus sa génération et donne à son Peuple Celui qui accomplit

la Promesse. En elle se noue le rapport d'Israël et de l'Eglise qui "ne pouvaient communiquer que par leurs âmes, renversées de l'une sur l'autre" (NOTE CONJOINTE B 1488). C'est cette médiation d'Israël qui rend possible un lien organique et non seulement figuratif entre l'Antiquité païenne et le christianisme. Jésus solidaire avec le peuple juif fixe l'harmonieux équilibre entre le temporel et l'éternel. "Où manque cette médiation, Jésus ne grandit plus de la race et de l'hérédité humaine, mais tombe gnostiquement du ciel. Et le rapport de la civilisation et du christianisme devient alors platonicien et esthétique au sens dangereux; la civilisation (l'antiquité) devient une figuration qui (comme chez Pascal) n'est plus reconnue en rapport intime, par l'incarnation, avec ce qui est figuré, et ainsi le christianisme devient un 'faire sans image'" (50).

> "Toute disposition d'esprit qui tendrait à perdre de vue ou la nature ou la grâce, ou le premier ou le deuxième testament, ou la première ou la deuxième loi, ou Dieu le Père ou Dieu le Fils, serait la marque d'un déséquilibre profond, d'un profond désordre intérieur, d'une méconnaissance profonde de ce qui est la double articulation même de la vie chrétienne" (EB 215).

Double articulation que Péguy exprime en une série de rapports issus de la théologie la plus traditionnelle :

$$\frac{\text{grâce}}{\text{nature}} = \frac{\text{éternel}}{\text{temporel}} = \frac{\text{spirituel}}{\text{charnel}} = \frac{\text{loi nouvelle}}{\text{loi ancienne}} = \frac{\text{rédemption}}{\text{création}}$$

La difficulté ne réside pas dans l'affirmation de la surnature et d'un ordre spirituel, mais dans celle de leur lien avec l'ordre naturel et temporel. Il ne s'agit pas moins que de penser le rapport de deux termes qui par nature sont exclusifs l'un de l'autre, de résoudre une équation sans en affaiblir aucun des deux termes. Il

aborde le christianisme à partir d'une loi qui a présidé à toute sa philosophie, à toute son interprétation du réel, loi selon laquelle "dans tout système temporel, il faut un corps, une chair temporelle qui soit le soutien, matériel, qui se fasse le support, la matière d'une idée" (AMIS B 42). Transposé en système chrétien, ce rapport entre le corps et l'esprit, donc dès lors entre l'humain et le divin, entre le temporel et l'éternel, n'est plus pensable s'il n'est hypostasié, s'il ne se constitue en un troisième terme de liaison organique. Au bout d'une longue et pénétrante approche que nous avons essayé de suggérer, Péguy reconnaît en Jésus ce troisième terme, ce "point d'origine et d'assemblement du mécanisme" (VERONIQUE B 393), point à partir duquel s'organise avec une parfaite justesse technique tout le christianisme.

> " ... la technique même du christianisme ... c'est un engagement, d'une pièce, de mécanisme, dans une autre; c'est cet emboîtement des deux pièces, cet engagement singulier; mutuel; unique; réciproque, indéfaisable, indémontable; de l'un dans l'autre et de l'autre dans l'un; du temporel dans l'éternel, et (...) de l'éternel dans le temporel" (VERONIQUE B 386).
> " ... ce qui est le propre du christianisme, ce qui fait le propre, c'est bien cela, ce tenon et cette mortaise, cet emboîtement, cet ajustement ..., cet engagement du temporel dans l'éternel et de l'éternel dans le temporel" (B 391).

Le mystère de l'Incarnation est exprimé ici en termes de mécanique, de menuiserie. Et Péguy joue sur la double signification du mot engagement. Engagement au sens matériel d'une pièce dans une autre. Engagement au sens spirituel de l'homme-Dieu en qui s'est fait "cette ligature, cet assemblement parfait, cette inversion, cette incrustation ..., cette incrucification ... qui fait le christianisme" (B 393). Ce mécanisme ne se laissera donc pas détour-

ner en modèle théorique pour un usage métaphorique, puisqu'il est inscrit dans le réel. Il est même d'une réalité telle que l'histoire en devient "la pièce indispensable" (B 357) et que Dieu est affecté par l'histoire. Clio s'en explique :

> "Un Dieu, mon ami, Dieu s'est dérangé, Dieu s'est sacrifié pour moi. Voilà du christianisme. Voilà le point d'origine et d'assemblement du mécanisme. (...) Et moi l'histoire dans ma longue histoire je ne fais rien, je ne commets rien qui n'intéresse comme physiquement, comme naturellement Jésus, Dieu. Je ne commets temporellement rien qui ne s'insère comme physiquement dans le corps même de Dieu" (B 393).

S'insérant dans le temporel, l'éternel reçoit donc de lui ses limitations. Dieu rejoint l'homme au plus profond de sa déréliction, jusqu'à la mort, et du même mouvement c'est l'homme qui est mis au prix de Dieu. Le mécanisme de l'Incarnation est déjà en lui-même, un mécanisme de salut. La rédemption est déjà jouée dans cette "ligature" par laquelle Jésus a chevillé ensemble la nature et la grâce. L'éternel a pris une inscription temporelle pour que le temporel voué à l'usure du temps soit régénéré par l'éternel.

Le rapport Cité des hommes - Cité de Dieu, exprime socialement le rapport temporel-éternel. Si l'on ignorait le temporel, "ce serait tout de suite le royaume de Dieu et non pas cette cité de Dieu" (B 357). C'est précisément la faute qu'ont commise les curés : dans leur ignorance du siècle, ils ont confondu l'Eglise avec le Royaume. Tout se passe comme si pour eux, l'Eglise était achevée, tel un système clos qu'il suffit de faire fonctionner. Cet Eglise-là n'est plus en définitive qu'une abstraction, une commodité à l'usage de la bourgeoisie cléricale. Péguy la resitue dans l'axe de l'incarna-

tion : la sphère ecclésiale est déterminée par Jésus, fondateur temporel et éternel, dont le sang est temporel et éternel, dont la race est temporelle par Adam et divine par Dieu. Configurée à Jésus, l'Eglise porte en elle cette articulation, cette insertion, cette imbrication du temporel et de l'éternel, du païen et du chrétien. La position "axiale" de Jésus détermine le lieu de l'Eglise. Nous l'avons vu, Jésus est situé au point de croisement d'une ligne horizontale où le précédent juifs et païens et vient après lui le monde moderne post-chrétien, et d'autre part d'une ligne verticale, en tant qu'il constitue lui-même l'alliance du ciel et de la terre. La géographie de l'Eglise est un décalque de ce schéma : horizontalement elle est une, "historiquement une, chronologiquement une, temporellement éternelle" (LAUDET B 971). Verticalement elle est l'Eglise de la terre et du ciel, des pécheurs et des saints. Centrée sur le mystère de l'Incarnation, "in-formée" par lui, l'Eglise est un mécanisme communionnel dont le pécheur et le saint sont les "deux pièces essentielles complémentaires, (...) dont l'articulation l'une sur l'autre fait tout le secret" (B 1076).

Mystiquement, le christianisme se définit comme un "point fixe", un "équilibre ferme" (VERONIQUE B 403) entre le péché et la sainteté. Un équilibre dont la perfection n'est pas celle d'un parallélisme formel, car il s'agit d'"une liaison de communion" (LAUDET B 1076), l'application de la liaison du charnel et du spirituel. Les saints tendent la main aux pécheurs pour former avec eux une chaîne qui les conduit à Jésus en qui se tient un trésor de grâces. Entre les saints et les pécheurs, entre le Christ et l'humanité s'établit un rapport organique et mystique :

> "Il y a la communion des saints; et elle commence à Jésus. Il est dedans. Il est à la tête. Toutes les prières, toutes les épreuves ensemble, tous les travaux, tous les mérites, toutes les vertus ensemble de Jésus et de tous les autres saints ensemble, toutes les saintetés ensemble travaillent et prient pour tout le monde ensemble, pour toute la chrétienté, pour le salut de tout le monde. Ensemble" (MYSTERE C 388).

Jésus fait le lien indissoluble de ce grand corps. En lui, la sainteté de Dieu qui est "sans aucune réserve et sans aucune limitation" (LAUDET B 1476) s'est incarnée. Elle a pris la réserve et la limitation d'un homme pour que tous les hommes deviennent saints. Ainsi si Jésus a été le premier saint, il n'a pas été le seul saint. Comme dirait Péguy, "il en a laissé aux autres", il a fondé la Communion des Saints, "la race spirituelle, la race éternelle; qui ne finira jamais, éternellement jamais. Car elle procède, car elle vient de la source qui ne tarira éternellement jamais" (MYSTERE C 502). Saints et pécheurs sont de cette même race en laquelle coule le sang de Jésus. Alors ce ne sera jamais la qualité morale ou la compétence intellectuelle qui feront le chrétien, mais la race spirituelle et charnelle à laquelle il appartient : "le chrétien ne se définit point par l'étiage, mais par la communion" (LAUDET B 1078). De même qu'un mauvais citoyen fait partie de la cité, de même le pécheur est au coeur de la chrétienté. Pour lui même, nous l'avons déjà dit, Péguy ira jusqu'à se réclamer de la situation d'excommunié qui est encore une façon-limite de relever de la Communion. Mais nul ne l'empêchera de faire de l'Eglise des apôtres et des saints sa demeure familière et de compter sur leur intercession. Car c'est cela la Communion, "cette saisie directe que nous avons, nous chrétiens, non seulement des saints du quinzième siècle, mais ensemble des saints de tous les siècles, et autant que de tous autres des saints du premier

siècle, et ensemble éminemment de Jésus, par la prière et par les sacrements, par la grâce, par les mérites de Jésus-Christ et des saints ..." (LAUDET B 962).

Le mouvement de la prière du pécheur vers le saint du ciel n'est possible que parce que le saint vient lui-même de la terre. Le mécanisme de la Communion est un mécanisme de Salut en cela même qu'il se fonde sur l'Incarnation. Péguy définit en termes de fonctionnement comme il sait si bien le faire, ce qu'est la sainteté. Dans la page que nous citons, extraite de Victor-Marie, Comte Hugo où il commente le Polyeucte de Corneille, se lit une si parfaite adéquation entre le mystère de la sainteté et le mystère de Jésus que rien de ce que nous avons déjà dit aux paragraphes précédents n'y est absent. Le principe d'interprétation est toujours le même : celui du réalisme de l'Incarnation.

> "(Le saint représente) un héroïsme éternel encore pourvu précisément de toute son origine temporelle, de toutes ses racines temporelles, de toute sa race, de tous ses racinements temporels; un héroïsme de sainteté qui monte de la terre mais qui n'est point préalablement déraciné de la terre; qui n'est point préalablement lavé à l'eau stérilisée; qui même on pourrait dire ne s'en déracine point; qui s'en arrache mais au fond ne s'en déracine point; qui n'est donc pas intellectuel mais charnel; qui est, qui est donc réel; qui est, qui reste charnel non pas seulement par son origine par son départ, par sa race, par tout son goût, par toute sa sève, mais encore au moins par le ministère de la prière, de la double prière, toutes les deux montantes; de la prière de ceux qui restent à ceux qui sont partis, à ceux qui sont déjà partis, qui sont partis les premiers; pour leur demander leur intercession; de la prière, de l'intercession de ceux qui sont partis pour ceux qui restent. Ainsi cet héroïsme éternel est éternellement de provenance temporelle; cet héroïsme de sainteté est éternellement de provenance, de production charnelle. C'est ce qui en fait le prix, infini. C'est le mystère même de l'incarnation. C'est ce qui en fait aussi l'exactitude. Non seulement c'est ce qui le fait humain, mais c'est ce qui le fait, exactement chrétien. Cette

> insertion, cette articulation de l'éternel dans le temporel, du spirituel dans le charnel, du saint dans le héros. (...) Tout autre agencement n'est, ne donne qu'une construction littéraire, ou ce qui revient sensiblement au même une construction intellectuelle. Il faut qu'une sainteté vienne de la terre, monte de la terre. Il faut que la sainteté s'arrache de la terre, qu'elle s'en arrache laborieusement, douloureusement, saintement. Il faut qu'elle s'en arrache avec tous ses racinements. Autrement non seulement elle n'est pas humaine, mais elle n'est pas chrétienne" (B 722-723).

La sainteté doit être en définitive l'accès à la Réalité plénière, cet état de perfection et de santé où la réalité est reçue et rendue comme une grâce. Et pour le Péguy de 1912 qui a rompu avec l'abstraction du monde moderne, "le surnaturel et la sainteté, c'est cela qui est l'histoire, la seule histoire peut-être qui nous intéresse, la seule histoire profonde et profondément réelle ..." (LAUDET B 901). Dans la finale d'Eve, il anticipera cette expérience surnaturelle de la joie, "une joie d'inutilité, de gratuité, de superfluité" (NOTE CONJOINTE B 1554) dans laquelle s'établit une osmose parfaite avec la réalité, une immédiateté de la connaissance. Le paradis qu'espère Péguy, c'est la parfaite transparence du réel. Ce n'est point seulement un autre monde, c'est aussi un royaume hérité de la terre. Rien de plus convaincant à cet égard que l'amusant confidence que nous a laissée Mary Duclaux : "Un jour, écrit-elle, que son ami et le mien, Daniel Halévy ... l'avait trouvé en train de lire le Paradis de Dante, en vue de s'en inspirer pour un mystère "le Propre de l'Espérance" (et la part qui relevait de l'Espérance dans le Paradis), Halévy demanda à l'audacieux poète si tous ces mondes tourbillonnants de Dante et tous ces anges auréolés et chantants ne lui donnaient pas à la fin un certain vertige.

- "Pas du tout" répliqua Péguy. "Mon Paradis sera tout à fait différent".

"Il y aura dans mon Paradis, des choses réelles ... Toutes les cathédrales" ... Et il fait avec les deux mains le geste d'y poser quelque chose. "Je les y mettrai".

"Et en fait (continue M. Halévy dans la lettre qu'il m'envoie à ce sujet), Péguy aurait admis dans son paradis, non seulement les grandes cathédrales, mais tout ce qui est parfait dans son ordre (...) Par exemple, ajoutait Halévy : "cette encre de Péguy - et ces plumes (elles seraient aussi entrées au Paradis, toutes ces plumes). Vous m'avez compris. Péguy destinait à la vie future non seulement les âmes et les sentiments, mais tout ce qui a réussi à vraiment exister (...)

"C'était la résurrection promise non seulement à la chair, mais à toutes les choses que l'homme avait faites, chéries et conduites à la perfection sur la terre" (51).

III La structure sacramentelle.

Charles Péguy n'a connu ni extase ni illumination. Sa rencontre décisive avec le Vivant fut médiatisée par le Livre. Ce n'est pas sans raison que la Note conjointe présente les Evangiles comme le sacrement de l'humanité de Jésus et de sa réelle présence. Le corps du Christ s'est fait corps scripturaire. Et le pécheur qui ne peut s'approcher de la table eucharistique a toujours accès à la table de la Parole.

Les Evangiles ne sont pas un catalogue de vertus ni même un traité de théologie. Ils rendent compte de la singularité d'"une figure", d'"une personne fort distincte" (NOTE CONJOINTE B 1477) dont l'altérité demeure irréductible. Ils sont même nécessaires pour attester en Jésus ce qui est "le centre même de l'homme, et la plus belle création de Dieu dans l'homme" (B 1478), à savoir la liberté qui seule peut répondre à la gratuité de la grâce :

> "C'est par un plein jeu de sa liberté de créateur qu'il a revêtu la liberté créée. Tout l'événement de sa vie et son martyre et sa mort était libre, consenti, volontaire et voulu. Jusqu'au dernier moment il était libre de ne point mourir pour le salut du monde. Toute sa vie et jusqu'au dernier moment il était libre de ne point accomplir les prophéties.
>
> C'est pour cela qu'il nous fallait les Evangiles" (B 1478).

L'accomplissement des Promesses, le passage de l'Ancien au Nouveau Testament est "de l'ordre de l'homme et de l'ordre de l'événement, nullement de l'ordre de la déduction logique, mathématique, physique, censément scientifique, nullement de l'ordre déterministe et du moderne" (B 1481). L'apparition d'une Ecriture nouvelle, qui est Bonne Nouvelle, prouve que l'événement - Jésus n'est pas la simple déduction des prophéties et que, s'il intervient dans la logique spirituelle de l'Ancienne Alliance, c'est comme "un moment unique et comme un point de moment, un moment ponctuel" (B 1484), point de liaison incalculable, imprévisible et unique entre la liberté de l'homme et la prévenance de Dieu.

Par ailleurs, l'Evangile est une pièce constitutive de l'Incarnation, en ce que Jésus s'est soumis à la loi commune : "Il n'a point voulu être attesté, remémoré par un miracle constant. Par un

miracle permanent. Il n'a point voulu faire appel à d'autres moyens que les moyens de l'homme et de l'histoire et de la mémoire de l'homme. Il lui a fallu des écritures" (B 1479). Ainsi dès le départ il était placé au même rang que les saints ordinaires qui viendraient. Comme eux il allait avoir besoin de scribes et de notaires, de chroniqueurs et d'hagiographes :

> "Matthieu, Marc, Luc ont été pour Jésus ce que ce notaire a été pour Jeanne d'Arc, Corneille pour Polyeuct Joinville pour saint Louis" (B 1481).

Non pas pour écrire une pièce de la légende dorée, mais pour recueillir les éléments d'un procès engagé depuis bientôt deux mil ans, dont le texte même atteste la permanence. Livré au texte comme il avait ét livré à ses bourreaux, Jésus se trouve livré à la critique de ses exégètes, dans l'éternelle posture de la victime offerte, de l'innocent traqué. Il nous faut citer ici, en dépit de sa longueur cette page sublime de la Note, la plus pénétrante peut-être que Péguy ait jamais écrite et que tout exégète, tout théologien digne de ce nom, se devrait de lire chaque matin :

> "Il a voulu être la matière et l'objet de l'exégète et de l'historien, la matière, l'objet, la victime de la critique historique. Il a voulu donner matière à l'exégète, à l'historien, au critique. Il s'est livré à l'exégète, à l'historien, au critique comme il s'est livré aux soldats, aux autres juges, aux autres tourbes. Il s'est livré à ceux qui portent des férules comme il s'était livré à ceux qui portaient des verges et des fouets. C'est la même tradition. C'est la même livraison. Il s'est livré aux controverses comme il s'était livré aux autres injures. Et les historiens crient après lui mort et vivant comme les scribes et comme les greffiers criaient après lui présent et muet. S'il s'était dérobé à la critique et la controverse, s'il s'était soustrait à l'exégète, au critique, à l'historien, si son histoire avait été soustraite à l'historien, si sa mémoire n'était point entrée dans les conditions générales, dans les conditions organiques, de la mémoire de l'homme, il n'eût point été un homme comme les autres. Et l'incarnation n'eût point été intégrale et loyale. Et il faut toujours en revenir là.

> Pour que l'incarnation fût pleine et entière, pour qu'elle fût loyale, pour qu'elle ne fût ni restreinte ni frauduleuse il fallait que son histoire fût une histoire d'homme, soumise à l'historien, et que sa mémoire fût une mémoire d'homme, humainement, défectueusement conservée. En un mot il fallait que son histoire même et que sa mémoire fût incarnée.
>
> Il fallait que sa mémoire et son histoire fût querellée. Qu'elle fût livrée au même vulgaire. C'est la même exposition, de la même victime aux mêmes bourreaux.
>
> L'incarnation n'eût pas été pleine, elle eût été réticente si dans toute la suite des siècles, dans toute l'éternité temporelle il n'eût point été livré, dans son histoire et dans sa mémoire, au même interrogatoire.
>
> Il fallait que dans les temps, pour la même catégorie d'hommes, et devant la même catégorie d'hommes, il fût toujours le même homme, pleinement homme, exactement homme, poursuivi, exposé, plus qu'interrogé, traqué" (B 1479-1480).

Après cela, qu'importe si l'on nous dit que Péguy n'avait pas une connaissance très sérieuse de la Bible et que les textes du missel romain ont constitué sa seule source en la matière. Le Père Féret explique avec justesse que sa "pénétrante voyance de la réalité" supplée largement aux limites de sa culture biblique (52). D'ailleurs Péguy lui-même s'en est expliqué. Il a clairement exposé ses sources pour répondre à M. Laudet qui l'accusait de ne pas s'être entouré de documents pour écrire sa Jeanne d'Arc. Les voici :

> "Premièrement le catéchisme (celui des petits enfants, monsieur Laudet); dans le catéchisme les sacrements;
>
> Deuxièmement la messe et les vêpres; le salut; les offices; la liturgie;
>
> Troisièmement les évangiles;
>
> Quatrièmement les Procès;
>
> Cinquièmement seulement et au dernier plan une connaissance historique de la chrétienté française aux onzième, douzième, treizième, quatorzième et quinzième siècles;

> Plongeant naturellement dans sixièmement une connaissance plus générale du christianisme français et du christianisme en général. Ou, pour parler exactement, de la chrétienté française et de la chrétienté en général" (LAUDET B 903).

On peut s'étonner qu'un esprit aussi antidogmatique que lui en vienne à mettre en première position les formules dogmatiques du catéchisme. Mais tout ce que nous avons dit précédemment donne à penser qu'il n'envisage pas le dogme chrétien dans la fixité de son contenu, mais comme une structure d'équilibre parfait correspondant à ce que lui-même appelle le mécanisme chrétien. Contrairement à ce que l'on croit ordinairement, les dogmes ne sont pas des abstractions ou de simples "systèmes du vrai" mais une organicité vivante qui garantit à la figure chrétienne l'exact déploiement de sa réalité et de sa singularité (53).

> "Il y a dans la théologie une telle logique interne, une telle ossature, une telle force de logique, il y a dans la foi une telle logique vivante, organisée, organique, un tel mouvement et un tel rythme que l'hérésie qui est comme l'envers et la contrefaçon de la théologie et de la foi, en garde une certaine logique interne qui est pour ainsi dire l'envers, l'empreinte en creux, la contrefaçon de la logique fidèle" (LAUDET B 921).

Il ne faut pas sous-estimer la sixième source qu'indique Péguy : sa connaissance générale du christianisme en général. C'est à l'école de la réalité, au contact de la "chrétienté française" comme il dit, qu'il a découvert la justesse de la dogmatique chrétienne.

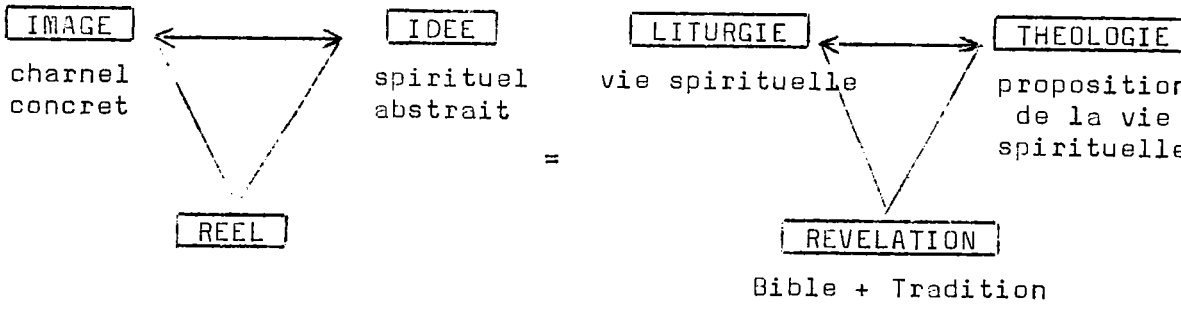
Les évangiles viennent donc en troisième position dans cette liste établie par l'auteur. Nous avions cependant noté la primauté du texte de la Passion dans la "conversion" de Péguy. Mais il n'y

a là aucune contradiction dans la mesure même où l'enseignement dogmatique, auquel il semble accorder une place préférentielle, n'est que la juste formalisation de la révélation évangélique. C'est dire que la lecture péguyste de l'Evangile est catholique. Pure de tout fondamentalisme, elle s'inscrit dans la vivante Tradition, celle qui, enracinée dans l'événement fondateur, appréhende la Parole dans son éternelle nouveauté. Parce qu'elle est "l'opération commune du lisant et du lu" la lecture de l'Ecriture est créatrice, productrice de sens. Péguy est inséparablement lecteur et auteur, dans un même acte, cela est évident dans le cas de la Passion. François Desplanques et Bruno Latour vont jusqu'à lui attribuer le titre d'évangéliste, le premier parce que l'auteur de Véronique ne fait rien d'autre que les auteurs sacrés qui ne cessent "de relire et de récrire inlassablement le Livre à la lumière de leur propre histoire" (54), le second parce qu'il repère dans les évangiles et dans les deux Clio la même structure (55). L'un et l'autre textes se donnent à lire non pas de façon latérale et dans une progression chronologique, mais de façon verticale. Pris dans leur continuité horizontale, ces textes ne laissent apparaître qu'une succession quasi-anarchique de thèmes articulés par des mots-crochets. En se défiant de cet ordre transitif, en dévoilant le "procédé qui consiste à lire en mettant l'un en dessous de l'autre, verticalement, tous les éléments, tous les genres littéraires qui ont la même tonalité" (56), on découvre alors ce mouvement essentiel de l'"approfondissement" et du renouvellement, qui fait de ces textes, des textes toujours inachevés, toujours ouverts qui résistent aux systématisations autant qu'aux satisfactions esthétiques. Le christianisme qui s'exprime dans cette écriture n'est donc plus un contenu dogmatique (une "géographie"),

mais un mouvement de ressourcement (une "géologie") qui épouse celui du poète se tournant vers sa race. Nous sommes en présence d'une écriture chrétienne qui redit "la bonne nouveauté des événements passés, la continuelle ouverture de l'Evénement" (57). Elle est une plongée dans la mémoire, recueillement de l'origine, descente "à ces profondeurs où la liturgie et la théologie, c'est-à-dire la vie spirituelle et la proposition de la vie spirituelle ne sont pas encore distinguées, ... à ces profondeurs où l'image et l'idée sont jointes encore d'une liaison elle-même charnelle et non encore résolue" (EB 213). Le Durel présente Eve comme la parfaite illustration de cette écriture sans "nulle trace de placage" (EB 213), où image et idée sont consubstantielles l'une à l'autre, où la métaphore une fois de plus est refusée parce qu'elle "s'éloigne du direct en un certain sens, vers l'indirect, vers l'intellectuel et vers l'imaginaire" (POETE 275). Péguy commente ainsi son travail de poète :

> " ... l'image et l'idée ensemble jaillissent de la même fécondité. Il était particulièrement nécessaire que dans une oeuvre dont la matière est précisément la liaison mystérieuse du charnel et du spirituel, le charnel et le spirituel de la pensée ne fussent pas plus déliés que le charnel et le spirituel de la foi.
>
> L'un des résultats obtenus immédiatement est que toute séparation arbitraire entre l'abstrait et le concret tombe. L'abstrait est incessamment nourri du concret, le concret est incessamment éclairé de l'abstrait" (EB 214).

La poétique chrétienne repose sur l'analogie des deux schémas suivants :



Examinons d'abord cette analogie. L'ordre discursif (idée et théologie) et l'ordre symbolique (image et liturgie) sont reliés l'un à l'autre par une source commune de fécondité : le réel dont la profondeur atteint jusqu'au mystère de la Révélation. Ce point d'ancrage unique les établit dans une liaison nécessaire et réciproque. De même qu'une idée qui n'est point médiatisée par une image est privée de toute réalité, de même la proposition théologique privée de sa nourriture charnelle, de son "image liturgique" n'est plus qu'abstraction. Inversement une liturgie sans structure théologique se vide de son propre contenu pour n'être plus qu'un chatoiement d'images. Le réel ne se laisse pas saisir dans le jeu des idées, le mystère n'est pas contenu dans le discours théologique. Pas plus que le réel n'est à chercher au-delà des images et que le donné chrétien n'est matière à l'esthétisme. Ici Péguy "renvoie dos à dos et nos intellectualistes et nos intuitionnistes puisque les uns et les autres sont plus occupés de nier que de produire" (EB 214).

En considérant le schéma précédent, on peut dire que l'écriture consistera à réduire dans le triangle proposé, les distances qui séparent les trois sommets. Et ceci d'un même mouvement vertical, car c'est en approchant toujours plus profondément la réalité, qu'en elle image et idée se recouvriront. Le texte n'est plus alors énonciation d'idées, mais lieu de jonction entre le charnel et le spirituel, le concret et l'abstrait, le temporel et l'éternel, figure même du mystère de l'Incarnation. L'image n'est plus le résidu d'une idée, mais idée incarnée qui, sans jamais pouvoir contenir la totalité du réel, lui offre comme un champ de manifestation. <u>Eve</u>, le <u>Porche</u>, le <u>Mystère des Innocents</u> sont précisément mise en oeuvre de l'image comme voie d'accès à la réalité suprême. Ce sont des

oeuvres d'inspiration liturgique, mais d'une liturgie qui est "de la théologie détendue" (EB 213). Nous retrouvons là la seconde source dont Péguy se réclame dans le Laudet.

Parlant des masses, Jean Baudrillard, dans un récent essai, dit qu'"elles n'ont jamais été atteintes par l'Idée de Dieu, qui est restée une affaire de clercs, ni par les affres du péché et du salut personnel. Ce qu'elles ont retenu, c'est la féerie des martyrs et des saints, celle du jugement dernier, celle de la Danse des morts, c'est la sorcellerie, c'est le spectacle et le cérémonial de l'Eglise, l'immanence du rituel - contre la transcendance de l'Idée" (58). En un mot, elles n'auraient retenu que l'image et non l'idée. Le grief peut atteindre ce qu'on nomme aujourd'hui la religion populaire, mais en aucun cas le christianisme-peuple dont Péguy demeure le témoin privilégié. Ce serait oublier que le culte chrétien est sacramentel, qu'en lui il n'est pas d'image qui ne renvoie à l'idée, qu'il est l'inscription du spirituel dans le charnel. L'intelligence des sacrements n'est pas l'apanage des clercs, bien au contraire, Péguy nous en fait la démonstration dans Véronique. Curieusement "c'est d'une seule venue, dans le même temps et dans le même livre, que Péguy se fait le doctrinaire et de l'anticléricalisme et du sacramentalisme" (59).

Ce que l'écriture ne parvient jamais à réaliser, la parfaite présence à la réalité, est donné dans le sacrement de l'eucharistie "qui est essentiellement un sacrement de nourriture et de vie, de nourriture mystique, charnelle, spirituelle, temporelle, éternelle; de vie mystique, charnelle, spirituelle, temporelle, éternelle; de communion mystique; charnelle; spirituelle, temporelle,

éternelle; le sacrement rigoureusement, littéralement alimentaire, nutritif; le sacrement d'alimentation et de vie, de nutrition, de nourriture (et de vie) et de communion, la communion" (VERONIQUE B 433). L'eucharistie réalise la communion à la présence réelle au travers même des mots qui l'instituent et dans la matière charnelle du pain et du vin. Elle établit un contact organique de tout l'être, corps et âme avec la réalité surnaturelle, le verbe fait chair.

A propos des autres sacrements, "le baptême ... qui marque l'entrée dans le christianisme, ... la Confirmation qui fait l'entrée dans le commerce avec le Saint-Esprit; l'ordre qui fait l'entrée dans le ministère, ...; le mariage qui fait l'entrée dans l'état de mariage, ... le sacrement enfin de l'extrême-onction ... qui fait littéralement pour ainsi dire une entrée unique dans l'état de mort" (B 438), on peut dire avec Delaporte que Péguy apprécie "ce grand réalisme de l'Eglise qui du berceau à la mort conforme la source de grâce à la courbe de la vie humaine" (60). Les sacrements assignent chacun à la réalité de sa situation, sans rebroussement possible, sans recommencement. Le baptême, la confirmation, l'ordre, le mariage sont des inscriptions indélébiles et éternelles (61). C'est là une idée proprement chrétienne qui a "le goût, le sens de la réalité ... et le sens du vieillissement" (B 434).

*

Françoise Gerbod notait récemment qu'il y a dans Véronique "identité entre le travail de production du texte et le travail de réflexion théologique" (62). Nous avons précisément essayé de montrer cette conformité de la technique d'écriture de Péguy à la "technique" du christianisme. Cette coïncidence de la forme et de la matière, nous la désignons comme la structure sacramentelle d'une oeuvre dont l'enjeu est la "saisie immédiate, instantanée, intemporelle, éternelle" (LAUDET B 962) de la Réalité chrétienne.

CHAPITRE III - CHRISTIANISME ET UTOPIE

I La Paroisse et la cité harmonieuse.

Pour rester fidèle à notre projet de fonder l'unité de l'oeuvre et de la vie de Péguy sur une structure de pensée que nous nommons réalisme (au sens qu'a pris ce terme dans les pages qui précèdent), il nous faut ici faire retour à son socialisme. Non pas bien sûr pour lui administrer un baptême posthume. Et ceci contre Péguy lui-même, celui de Notre Jeunesse qui célèbre son socialisme de l'époque dreyfusiste comme un mouvement "d'essence chrétienne, d'origine chrétienne" (B 580), oubliant l'aveu qu'il faisait en 1900 : "Les treize ou quatorze siècles de christianisme introduit chez mes aïeux, les onze ou douze ans d'instruction et parfois d'éducation catholique sincèrement et fidèlement reçue ont passé sur moi sans laisser de traces" (A 180). Portés dans la sincérité du moment, ces deux jugements sont de toute évidence excessifs, d'un excès que bien des commentateurs se sont chargés d'amplifier pour tirer Péguy dans leurs chapelles respectives. Essayons de clarifier la façon dont se noue chez lui ce rapport christianisme/socialisme.

1° Entré en socialisme comme on entre en religion, le Péguy de 1900 se déclare rigoureusement athée. Les textes et les témoignages concordent sans qu'il soit besoin d'en faire la démonstration.

2° Très tôt, nous l'avons vu, le Péguy socialiste prend ses distances par rapport à tout applatissement politique, pour finalement, en 1904, placer socialisme et christianisme sur le plan de la mystique. Dans le texte décisif de l'Avertissement au Cahier Mangasarian, il écrit en effet que seul le socialisme en tant que mystique du sa-

lut temporel peut devenir l'interlocuteur de la mystique chrétienne du salut éternel :

> "un anticléricalisme, un anticatholicisme inéconomique et misérablement politique ne peut rien, ne vaut rien contre le mysticisme chrétien, en particulier contre le mysticisme catholique; seule une sociale, une économique socialiste, seul un socialisme, n'omettant rien de l'économique en sa matière ..., peut et vaut comme institution sociale, et pour la genèse d'institutions sociales, au regard et en face de la mystique chrétienne, en particulier de la mystique catholique, au besoin contre la mystique chrétienne, en particulier contre la mystique catholique.
> (...)
> A cette idée éternelle, à cette idée infinie, chrétienne, en particulier catholique, du salut éternel, une seule idée peut s'opposer, pour le débat, ou pour la simple confrontation, une seule idée peut se mesurer : l'idée, socialiste, économique, du salut temporel; ... le salut économique, au sens où l'entendent les quelques socialistes qui ont survécu, étant la révolution, l'éversion de la misère, éternelle, infinie, absolue, étant donc lui-même le résultat d'une opération éternelle, infinie, absolue, exigeant une telle opération, peut se mesurer au salut éternel"
> (A 1360-1361).

De ce point de vue, christianisme et socialisme ont un adversaire commun : le radicalisme, vulgairement réactionnaire, puisqu'il "manque de tout ce qui fait l'antique force traditionnelle" du catholicisme, en même temps que de "tout ce qui fait une force neuve, révolutionnaire" dans le socialisme (A 1376).

3° Le Péguy de 1905-1909, secrètement chrétien, opère une critique simultanée du socialisme politique et de l'Eglise institutionnelle, critique qui procède d'une même analyse et confond le radical-socialiste et le clérical dans l'unique figure du moderne. Nous ne pouvons ici que renvoyer à notre première partie.

4° A partir de 1910, Péguy est chrétien - <u>absolument</u>, rigoureusement. Là encore, les paragraphes qui précèdent ont cherché à le montrer.

5° Le Péguy redevenu chrétien est toujours socialiste. Telle est au moins sa volonté : "Nous ne renierons jamais un atome de notre passé" (B 1054), car s'il y eut conversion, ce ne fut pas par abjuration du socialisme, mais par approfondissement. Il n'a pas déserté le combat révolutionnaire : L'argent, L'argent suite et les pages de la Note conjointe où il dénonce la société bourgeoise comme "univers prostitutionnel" sont là pour en témoigner (63).

6° Ces cinq propositions culminent en une sixième qui s'énonce comme un paradoxe : Péguy est toujours socialiste, mais dans un monde où "le socialisme n'est plus rien"; Péguy est chrétien intégralement, mais dans une Eglise devenue moderne. Dès lors, la véritable question est de savoir comment christianisme et socialisme coexistent et s'affectent mutuellement dans une situation où l'un et l'autre semblent voués à l'isolement.

Il est évident qu'en 1913, le socialisme de Péguy n'est plus celui du jeune homme envoûté par Lucien Herr, qui croyait dur comme fer que "le monde socialiste était si bien sur le point de devenir le monde, le monde lui-même, le monde sans épithète, le monde tout court, tellement qu'il n'était plus besoin de faire la différence" (POETE 221). Evident aussi qu'averti par la menace de guerre, conscient de la fragilité des libertés dans le monde, il prend une tournure nouvelle en s'attaquant à l'optimisme radical de Jaurès. Comme toujours, ce sont "les rudes avertissements de la réalité" qui infléchissent l'action politique de Péguy et s'il se fait le défenseur de l'existence française, ce n'est pas comme on a voulu le faire croire, parce qu'il était devenu chrétien. Car que valent les abstractions de l'idéologie internationaliste quand c'est l'intégrité d'un peuple qui est menacée? (64).

La foi chrétienne n'a pas fait de Péguy un conservateur. Au contraire, instruit par la lecture de Polyeucte, il découvre que la Tradition chrétienne a été une Révolution, que "pour la révolution chrétienne aussi il y a eu une aube" (NOTE CONJOINTE B 1398), et donc que le salut éternel peut contenir le salut économique, que la Tradition chrétienne peut constituer une véritable révolution sociale et économique :

> "Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Qu'un seul tout à coup, soudainement éclairé, les prenne au sérieux, ces paroles, les laisse comme lui entrer dedans, c'est instantanément la plus grande révolution qu'il puisse actuellement y avoir; car c'est une révolution dans le règne de l'argent, car c'est une subversion du règne de l'argent. Et c'est encore un homme de sauvé" (B 1342).

C'est le Notre Père dont on sait la place dans le Mystère de la Charité qui constitue le point de passage entre la mystique chrétienne et la révolution socialiste. C'est le Notre Père qui contient les germes d'une véritable révolution chrétienne.

Mais la question est de savoir si cette révolution est possible. Il ne faut pas tergiverser et répondre non. Il suffit de relire Notre jeunesse :

> "(Notre socialisme) était essentiellement une religion de la pauvreté temporelle. C'est donc, c'est assurément la religion qui sera jamais la moins célébrée dans les temps modernes" (B 581).
> Les cléricaux et les radicaux, les cléricaux radicaux et les radicaux cléricaux, les intellectuels et les clercs, les intellectuels clercs et les clercs intellectuels ne veulent rien tant, ne veulent que ceci : ne pas payer. Ne point faire de frais" (B 599).

Péguy lui, ne veut pas se payer de mots. Il l'a assez dit : les socialistes ne sont plus socialistes, ils sont modernes; l'Eglise s'est modernisée aussi; radicaux et cléricaux refusent de prendre les risques d'une révolution économique, socialiste et chrétienne. Pas un instant il n'a cru à la possibilité d'une révolution chrétienne. Mais il a expérimenté "les jeux incroyables de la grâce" (NOTE CONJOINTE B 1388), cette révolution intérieure, oeuvre d'un Dieu qui, selon la formule de Polyeucte "touche les coeurs moins on y pense", qui "prend l'homme sur ses défenses". La Note conjointe est la méditation d'un homme qui s'est exposé à la grâce, qui a retrouvé l'éternelle nouveauté de la force divine.
Et c'est à cette profondeur d'expérience que "la liberté de l'homme s'articule hermétiquement sur la grâce pour la vie éternelle et pour le salut" (B 1415) et que s'impose le double combat pour vaincre le mal universel : "Contre la bourgeoisie ecclésiale et cléricale, il faut travailler à l'expansion du socialisme : aussi bien comme transformation efficace du monde (ce qui correspond à l'Ancien Testament) que comme solidarité personnelle totale (la Croix de Jésus). Et c'est pourquoi il y a inversement, contre la petite bourgeoisie socialiste et anticléricale, les profonds mystères salvifiques du Christ : la solidarité ne peut être obtenue à meilleur marché qu'avec les profondeurs bibliques originelles de la charité" (65).

L'expérience spirituelle de Péguy ne l'a pas dépossédé de son espérance temporelle, mais de tout ce qu'il peut y avoir d'orgueil prométhéen dans cette espérance. L'homme de quarante ans ne renie pas son socialisme passé, mais "l'époque intercalaire" où la Sorbonne, l'Ecole Normale et les partis politiques ont imposé "un cer-

tain masque" à "cet ardent et sombre et stupide jeune homme" qu'il était alors (B 228). Masque de la bonne conscience militante et du kantisme qui n'a pas de mains. Or il ne suffit pas de se dire socialiste, pas plus qu'il ne suffit d'être catholique : "Il faut encore travailler dans le temporel, si on veut arracher l'avenir aux tyrannies temporelles" (ARGENT SUITE B 1270). Il n'est donc pas question ici d'une simple désillusion politique. Il ne s'agit pas pour lui, ayant pris acte de l'impossibilité de la révolution, d'abdiquer définitivement, mais en quelque sorte de changer de lieu, de retrouver "d'être l'être qu'il est, un bon Français de l'espèce ordinaire, et vers Dieu un fidèle et un pécheur de la commune espèce" (B 228) et d'occuper, dans la faiblesse du "privé", l'"office important" dont il se sait investi.

> "J'ai un office, dit-il, j'ai des responsabilités énormes. Au fond, c'est une <u>renaissance</u> catholique qui se fait par moi. Il faut voir ce qui est et tenir bon ..." (LE 142).

Son combat sera celui d'un solitaire. Car dans le monde moderne, les grandes cultures ne peuvent plus être défendues que par des "individualités sans mandat, par une petite troupe qui ne se rendra point" (HUGO B 808-809). Mais en même temps, s'inscrivant dans la trace des humanités anciennes dont la fécondité survit sous la domination moderne, il a le sentiment d'établir "une sorte d'interrègne secret", une alliance souterraine "des barbes blanches et des jeunes barbes" (ELEGIE 147-159). Tendu entre mémoires et promesses, il s'agit de ne point trahir, de tenir, de faire jaillir la fécondité au coeur d'un monde stérile. Il ne revendique pas le titre de prophète-même si nous pouvons le lui attribuer en toute rigueur de terme, comme l'ont fait le Père Duployé et le Père Féret - mais en-

core une fois celui de père de famille et d'homme privé, celui de laïc et d'homme de la paroisse. Car cette renaissance consiste à voir "des choses toutes simples" que les curés ne voient pas. C'est d'eux qu'il faut se méfier, comme des chefs de partis et de tous les entraîneurs. Sans eux, ou malgré eux, ou contre eux, il faut refaire "la paroisse". La paroisse de Péguy, on s'en doute, ne s'identifie pas à la structure ecclésiale que nous nommons ainsi et qui, somme toute, ne devait pas se porter si mal à son époque. Donc, non pas une structure qui serait à renforcer, mais un terreau à revitaliser, le tissu ordinaire de l'existence chrétienne à reconstituer. La paroisse, c'est le christianisme du quotidien, la patiente fidélité de "la petite vie" ou, si l'on veut, la transcription sociale du mystère de l'Incarnation. Et c'est pourquoi il n'y a de renouveau possible que pour une Eglise fécondée par un "christianisme paroissial" : "nous voulons, écrit Péguy, que le saint sorte et soit de la paroisse" (LAUDET B 938).

Lui qui n'était attaché à aucune paroisse, s'installe de fait dans "une paroisse française au commencement du quinzième siècle" (JEUNESSE B 598), non point par nostalgie mais par refus de ce qu'il y a de moderne dans l'Eglise. S'il se fait contemporain de Jeanne d'Arc, c'est comme pour entrer de plain-pied dans la Communion. La paroisse dont il parle se réfère à la <u>chrétienté</u>, autre vocable auquel il confère une signification personnelle. Alors que le mot Eglise désignerait le Corps du Christ dans sa visibilité, en tant qu'il est institution hiérarchique <u>en situation</u> et, en l'occurrence, installé dans le monde moderne, celui de chrétienté correspondrait davantage à la définition traditionnelle de l'Eglise comme Peuple de Dieu. La chrétienté se tient dans l'ordre de la solidarité et de

la mystique. Lieu de la prière, elle est fondée sur la Communion des saints et des pécheurs, elle est l'Eglise éternelle en opposition à l'Eglise moderne (66). Cette précision de vocabulaire est nécessaire pour que soit écarté un malentendu : Péguy n'a pas rêvé d'une restauration de l'ordre chrétien médiéval; Péguy n'est pas maurrassien (67) dans la mesure où "le plus insupportable des disciples de M. Maurras n'est pas pour un atome un homme de l'ancienne France" (ARGENT B 1103). Ce qui est revendiqué derrière ce terme de chrétienté, ce sont les profondeurs de la solidarité.

Depuis ces profondeurs précisément, nous pensons devoir réinterpréter le socialisme de Péguy comme une "jeune préfidélité aux moeurs chrétiennes" (LAUDET B 1055). On peut se demander en effet si le socialisme apparu dans les courants de pensée du XIXème siècle et auquel il adhéra, ne peut être considéré lui aussi comme un "héritage", "une préparation parallèle" du christianisme aux côtés du paganisme et du judaïsme. En ne reniant rien de son socialisme de la même façon qu'il s'est toujours montré solidaire du destin juif et redevable aux hérauts de l'Antiquité païenne, c'est lui-même qui nous autorise à relire son socialisme comme il relit la tradition hellénique et la tradition juive. Une telle lecture nous conduit à accorder au socialisme un statut théologique, dans la mesure précise où elle le fait participer à cette loi essentielle de la solidarité verticale, à ce principe de l'enracinement charnel qui se trouve au coeur du mystère chrétien. Le rapport qui alors s'établit entre socialisme et christianisme, n'est plus un rapport de forces concurrentes, mais un lien organique. Ce n'est plus un rapport exclusif, sans que pour autant on puisse le dire inclusif. Car d'une part l'idée d'un socialisme antérieur, "préparatoire" (68), lui en-

lève ses prétentions totalitaires et, d'autre part son existence propre, son autonomie (comparable à la permanence d'Israël aux côtés de l'Eglise) interdise tout amalgame récupérateur du type "socialisme chrétien" ou "christianisme révolutionnaire". Le rapport est à penser en termes d'insertion, d'articulation, d'inscription. De ce point de vue on peut considérer l'apport original du socialisme comme l'inscription dans le christianisme historique d'un souci particulier de la réalité, sous la forme d'une préoccupation de la santé de toute l'humanité : la réalité de la misère, de tant de morts collectives et du mal universel ne peut plus être occultée par l'angoisse du salut individuel; et du même coup sous la forme d'un combat pour instaurer l'harmonie et la liberté, dont l'urgence ne fait aucun doute :

> "l'humanité présente a besoin de tous les soins de tous les hommes. Sans doute elle aurait moins besoin de nos travaux si les hommes religieux qui nous ont précédés avaient travaillé un peu plus humainement et s'ils avaient prié un peu moins. Car prier n'est pas travailler. Il me paraît incontestable que l'humanité présente est malade sérieusement" (A 157).

Paradoxalement c'est dans l'utopie de La cité harmonieuse que déjà s'exprime cette volonté de réalisme. Car, comme le fait remarquer Jacques Viard, "UTOPIE n'est nullement synonyme d'imaginaire ou d'irréel ... le vrai sens du mot UTOPIE, c'est l'approche de réalités dont est prégnante la collectivité du moment, sans qu'elle ait encore pu donner naissance à des institutions, à un style de vies sociétaires qui les feraient passer réellement dans la conscience lucide. On vit déjà de l'utopie avant qu'elle devienne réalisation" (69). L'utopie s'oppose aux constructions abstraites de l'idéologie, et c'est pourquoi Pierre Emmanuel n'hésite pas à commettre un pléonas

me en qualifiant La cité harmonieuse d'"utopie concrète" (70). C'est précisément en tant qu'utopie concrète et qu'expression d'un socialisme réel, qu'elle atteint à une sorte de connivence avec la foi chrétienne, même si Péguy indiscutablement la pense sans référence au christianisme et même contre lui, et ne lui attribue aucun secours surnaturel. Il est tout aussi indiscutable qu'à aucun moment, il ne l'a désavouée ni même modifiée; "et sans doute suffirait-il à la cité harmonieuse d'une seule brêche vers le haut, d'une seule prière, pour être ouverte au surnaturel et que celui-ci y entrât sans la dénaturer" (71). Comment ne pas voir la trace de cette destination surnaturelle dans son universalisme même ? "Tous les hommes, dit Péguy, sans aucune exception, seront les citoyens de ma cité" (A 257), "aucun vivant animé n'est banni de la cité harmonieuse" (A 12). Les animaux eux-mêmes ont rang de citoyens "parce qu'il ne convient pas qu'il y ait des animaux qui soient des étrangers" (A 12). Ce respect de la vie, cette prise en compte de tout le réel, comment ne s'intégreraient-ils pas à la conception chrétienne du salut ? "La création attend avec impatience la révélation des fils de Dieu ... car elle aussi sera libérée de l'esclavage de la corruption, pour avoir part à la liberté et à la gloire des enfants de Dieu" (72). Et quand il est écrit que "l'âme de la cité harmonieuse est une âme sans mémoire" (A 42), cela signifie que "l'harmonie est non point un incessant dépassement de soi en vue d'une plénitude jamais atteinte" (73), mais une présence immédiate, une co-présence de toutes les "âmes collectives" qui la composent à toute la réalité. "On pressent ici, ajoute Pierre Emmanuel, une conception de l'éternité comme la vraie communion des vivants".

La perte de mémoire est au fond l'ignorance des "sentiments de la maladie" qui conduisent l'histoire : la haine, la jalousie, la rivalité, le refus de tous les comportements dictés par le mimétisme et donc voués à la violence. Cette cité harmonieuse qui n'est pas "la cité jalouse", "la cité égalitaire", "la cité juste", "la cité charitable", "la cité des émulations" ne répond-elle pas à l'appel évangélique du Royaume, tel que René Girard a pu l'interpréter ? (74). Et l'on peut encore ajouter que la cité socialiste décrite par Péguy est plus proche de la Communion que du collectivisme si l'on en juge à ce respect pour "les âmes individuelles" qui, tout en étant "élémentaires des âmes collectives", n'en deviennent pas moins "ce qu'elles sont; et elles sont variées indéfiniment en leurs beautés personnelles" (A 38).

Marcel qui décrit la cité harmonieuse, est un texte inaugural auquel Péguy ne fera aucun retour et dont pourtant l'inspiration demeure présente au développement ultérieur de son socialisme. A partir des données les plus caractéristiques de ce socialisme - dont déjà nous avons dit ce qu'il n'était pas (PREMIERE PARTIE) - nous voudrions montrer dans ces dernières pages qu'il procède tout entier - jusque dans l'"idéalisme" dont on peut lui faire grief - de ce réalisme intégral qui nourrit la philosophie et la théologie de Péguy, et leur assure cette unité profonde que d'aucuns voudraient leur ravir.

II De la réalité économique.

Le socialisme n'est pas "de la philanthropie en chambre" (JEAN COSTE A 493). Né d'un refus de la misère, il est mise en oeuvre de l'idée d'un salut économique, pour qu'aucun homme ne soit "tenu en exil dans la misère économique" (A 510). Il est la prise de conscience et la mise en perspective de "l'antépremier devoir social (qui) est d'arracher les miséreux à la misère" (A 496). Il accorde donc priorité au sentiment de fraternité par rapport au souci d'égalité qui "n'atteint souvent que les hommes de théâtre et de représentation, et les hommes de gouvernement ..., des petits bourgeois ou des pauvres, des notaires, des avocats, des procureurs, des hommes qui (n'ont pas reçu l'investiture indélébile de la misère" (A 512).

"Par la fraternité nous sommes tenus d'arracher à la misère nos frères les hommes; c'est un devoir préalable" (A 510), car la misère, comparable à l'enfer qui est un état hors communion, les exclut de la vie de la cité. Il y a un seuil en deçà duquel l'harmonie n'existe pas et le contrat social est impossible, un seuil en deçà duquel l'homme n'a pas accès à la réalité plénière parce qu'il est aveuglé, aliéné, mutilé. Ce seuil se situe à la limite qui départage misère et pauvreté, limite "en deçà de qui la vie économique n'est pas assurée, au-delà de qui la vie économique est assurée" (A 494). Au-delà de cette limite commence la pauvreté, et avec elle le problème de la répartition des richesses et de la suppression des inégalités, mais qui sont déjà des problèmes d'organisation propres à une cité instituée et que chaque citoyen est susceptible de poser, d'examiner et de résoudre. La misère au contraire maintient l'homme dans un ordre infra-social, dans le cercle

vicieux de l'asservissement. Car contrairement à ce que s'imaginent "les cuistres en moralité", la misère altère les vertus et détériore l'état moral et mental de ceux qu'elle enferme dans son bagne.

Tout affranchissement moral sera donc vain s'il n'est accompagné d'un affranchissement économique. L'éversion de la misère est "un devoir d'urgence" que Péguy pose en préalable à toute révolution sociale, à l'institution même de la cité socialiste.

Cette hantise du préalable qu'exprime longuement le Jean Coste de 1902 explique sans doute l'intérêt que son auteur porta très tôt aux questions d'économie politique. Il est important de le noter pour dissiper le soupçon dépréciatif qu'on fait volontiers peser sur son socialisme "mystique" et pour marquer que c'est sur ce point que de façon inattendue et paradoxale il se distingue d'un socialisme officiel qui, jusqu'à une date très récente, s'est caractérisé par son incompétence en la matière. Sans faire de lui l'économiste qu'il n'a jamais été, il s'agit de prendre en considération une préoccupation permanente qui a déterminé son approche du réel et tenu son socialisme à l'écart de toute systématisation idéologique. Son socialisme fut mystique certes, mais dans l'exacte mesure où lui-même le définit comme l'introduction de l'idée économique du salut temporel dans la conscience de l'humanité.

Il est significatif à cet égard que le premier écrit de Péguy ait été un article paru dans la Revue Socialiste (N° 146, février 1897) consacré à Un économiste socialiste : M. Léon Walras (MARCEL 145-172).

C'est sans doute par Charles Andler et par son condisciple Weulersse que Péguy a été initié aux travaux de Walras, dont par ailleurs il avait pu prendre connaissance dans la Revue Socialiste. Si le théoricien de Lausanne, somme toute libéral, a attiré la sympathie des socialistes intégraux de la Revue socialiste, de son directeur Georges Renard et de son lecteur et collaborateur Charles Péguy, c'est parce qu'il allie l'exigence morale, la considération des valeurs et des idéaux à l'exigence scientifique sans pour autant se contenter d'approximations enrobées de bons sentiments. C'est même tout le contraire puisqu'il lui revient d'avoir introduit l'usage des méthodes mathématiques en économie, et d'avoir fondé cette économie mathématique sur le processus de l'échange. Géraldi Leroy résume ainsi la théorie Walrasienne : "L'échange se définit en effet comme une relation d'égalité dans laquelle tel produit égale tel autre. De là découle une explication de la répartition : les revenus sont le prix d'un service quelconque et par là peuvent s'assimiler à un échange. De même, la production consiste à préférer aux biens consommables les matières premières, c'est-à-dire à échanger une jouissance actuelle contre une jouissance future. La consommation implique aussi de façon bien claire qu'on sacrifie un bien pour en acquérir un autre. De là, on établira les relations d'égalité ou les fonctions qui existent entre deux quantités de produit. L'ensemble de l'économie sera traduite en équations ou/et par des représentations géométriques. Au-delà des égalités particulières, Walras pose le principe d'un équilibre général du monde économique : l'ensemble de la valeur des services producteurs (travail, capital, terre) est égal mathématiquement à la valeur totale des produits; en effet, les produits vendus aux

consommateurs ex-producteurs ne sauraient être payés par ceux-ci plus qu'ils n'ont reçu des entrepreneurs car ils ne disposeraient pas d'argent pour cela. Le paradoxe apparent de la théorie est que ces entrepreneurs ne réaliseraient aucun profit, le profit constaté en fait n'étant qu'une variation constante autour d'un point fixe théorique où offre et demande seraient rigoureusement égales" (75).

D'autre part, Walras distingue les facteurs de production qui relèvent de la collectivité et les "facultés individuelles" dont le profit demeure privé. Les premiers doivent être nationalisés. Ainsi en est-il de la terre dont le bénéfice ne peut que revenir à l'Etat qui incarne la collectivité. L'ennui, c'est que la terre, dans l'état actuel des choses, demeure propriété privée. Jouant sur l'augmentation de la rente foncière, Walras envisage un système fort complexe qui permettrait à l'Etat de racheter la terre : "grâce aux bénéfices qu'il fera plus tard par la location de ces mêmes terres, il pourra rembourser au bout d'un certain temps : à ce moment-là on aura atteint la situation harmonieuse, ce qui doit être collectivisé sera ainsi collectivisé par rachat, et ce qui doit être privé restera privé" (76).

L'engouement de Péguy pour les théories de Walras est gros d'une équivoque qu'il n'a peut-être pas perçue immédiatement, mais qui saute aux yeux quand on compare les notations schématiques qui précèdent aux propositions contenues dans <u>La Cité socialiste</u> qui paraîtra quelques mois plus tard. Quand il y écrit que "les socialistes veulent remplacer autant que possible le gouvernement des hommes en société par l'administration sociale des choses, des biens", c'est

très nettement la socialisation et la centralisation de tous les moyens de production qu'il envisage, pour qu'ainsi soit supprimée la concurrence qui est "mauvaise en son principe" (A 3-5) :

> "si la centralisation est mauvaise pour la vie intérieure des hommes et pour le travail supérieur de l'humanité, surtout pour l'art et pour la philosophie, elle est bonne pour la production sociale, parce qu'elle permet aux citoyens de faire mieux et plus vite le travail social de production, et, justement ainsi, d'être mieux et plus tôt libres pour leur vie intérieure et pour le travail supérieur de l'humanité" (A 5).

Péguy réclame l'abandon de la propriété, sans condition, et l'établissement du collectivisme en matière économique. On voit mal comment une telle résolution pourrait coïncider avec ce que Géraldi Leroy appelle le "libéralisme dirigé" préconisé par Walras, qui de plus fonctionne sur le principe de libre concurrence qui assure une expansion maximale à la production et la consommation. Outre le fait que Péguy accorde priorité aux activités de production sur celles de consommation, il ne considère les premières que comme une nécessité pour subvenir aux besoins de la collectivité qui doit donc demeurer dans ces limites pour laisser place aux activités libres.

Mais en définitive, dans son article consacré à Walras, Péguy fait porter sa critique sur la méthode même de l'économie mathématique, en faisant valoir que les mathématiques ne sont jamais homogènes à la réalité sociale, "que les mathématiques sont illimitées, alors que la réalité sociale est limitée" (77). Les solutions que préconise Walras introduisent une durée indéfinie "indifférente à la position du présent" (MARCEL 170), un délai abstrait qui ne tient pas compte de la réalité de l'injustice actuelle. C'est ici qu'il

abandonne Walras, car il est injuste de "préparer de la justice définitive et lointaine avec de l'injustice intermédiaire et prochaine" (MARCEL 170). Ce qu'aucune science ne peut prendre en compte, la valeur inestimable du travail humain et l'injustice criante de la société présente, seuls les sentiments de la solidarité peuvent y parvenir. En dernière analyse, même si elle présupposera toujours une étude approfondie et rigoureuse, la libération économique ne peut être confiée qu'à la volonté d'hommes libres, ardents et éveillés, dans le hic et nunc de l'action. Cette solution aura beau être jugée irréaliste par le socialisme scientifique, son réalisme se manifestera dans quelque chose d'indépassable : l'accord de la pratique et de la théorie. Un socialisme théorique ne prévaudra jamais contre l'utopie d'un socialisme réel, soumis à l'épreuve du réel, identifié à cette "philosophie des producteurs" dont Péguy rappellera l'idéal, en 1906 :

> " ... pour nous, socialistes, le vice du système bourgeois était que trop peu de citoyens étaient des ouvriers, des producteurs; et l'idéal socialiste était que par une bonne administration du travail commun tous les citoyens devinssent des ouvriers, des producteurs dans une production commune, et que l'on ne pût et que l'on ne dût être un bon citoyen qu'à ce prix; et la révolution sociale enfin consistait à effectuer par une administration de meilleure en meilleure du travail commun, jusqu'à devenir humainement et socialement parfaite, que de jour en jour un nombre plus grand de citoyens devinssent des bons citoyens, ainsi définis, des bons citoyens. Jusqu'à obtenir ainsi une cité nouvelle ..." (V 181).

L'institution des Cahiers de la Quinzaine répond à cet idéal : devenir un producteur et conjointement un pédagogue de la philosophie des producteurs. Au fond, s'il y a une pensée économique de Péguy, elle est à chercher dans la théorie qu'il fait de sa pratique de gérant (78). Il s'en explique lui-même dans Personnalités :

"Je sais que je fais un métier misérable ... Je passe un grand tiers de mon temps à l'établissement industriel des cahiers, à la correction des épreuves. Je corrige les épreuves avec une sollicitude si méticuleuse qu'elle m'a rendu légèrement risible, surtout quand, tant de soins ne suffisant pas, il y passe quelque coquille. (...) Je passe un petit tiers de mon temps à l'établissement commercial des cahiers, à la gérance ...

Je passe les deux tiers de mon temps à ces besognes misérables de commerce et d'industrie. Et même je n'ai pas la consolation de faire du grand commerce et de la grande industrie, d'être un grand négociant, un grand industriel, un grand patron, et d'avancer d'autant comme on sait, la définitive révolution sociale. Je suis un pauvre industriel et, comme on dit, un petit boutiquier. Je le suis parce que je dois l'être. Je suis heureux de l'être. J'exerce avec passion deux métiers réels. Ces deux métiers m'ont appris sur les réalités économiques, politiques, morales, et sociales, plus que ne m'avaient enseigné en cinq ans mes maîtres et mes sous-maîtres. (...) Je suis un économe, un gérant, un intendant, un cuisinier, un employé, un commis. Mais je me suis laissé dire que le socialisme revenait à restaurer dans leur dignité morale ces modestes fonctions de la vie économique sans quoi l'univers de la pensée s'arrêterait de fonctionner aussi. (...)

Je constate que la vie économique est l'indispensable soutien de la vie mentale. Je crois que l'on doit assurer loyalement la vie économique pour assurer loyalement la vie intellectuelle. Sans quoi on tombe dans le parasitisme, qui est en un sens le pire des crimes sociaux, qui est certainement, des crimes sociaux, le plus contraire au socialisme.

C'est pour cette raison, parmi beaucoup de raisons, que j'attribue au travail économique des Cahiers tout ce que je peux de temps et de forces" (E 171-172).

Dès le départ, les initiatives de Péguy reposent sur "cette idée simple, vivace, ... que toutes les théories et toutes les phrases ne valent pas un acte socialiste, que chacun doit commencer par socialiser sa vie, que la conversion au socialisme suppose un don sans réserve des intérêts sous l'entière maintenue des droits, un abandon sans réserve des sentiments sous la pleine indépendance et liberté de la raison" (A 1255). Ce don sans réserve il le fit en

1897, l'année de son mariage, non seulement en sacrifiant une carrière de professeur, mais en investissant les quarante mille francs-or que lui apportait en dot Charlotte Baudouin (qui pensait elle aussi qu'"un socialiste ne peut garder un capital individuel") dans une librairie socialiste qui devait, en 1899, accueillir le Mouvement socialiste de Lagardelle et lancer les Journaux pour tous. Régie par des principes rigoureusement anti-capitalistes, desservie par Bernard Lavaud, gérant en titre incompétent, et d'une certaine façon par l'affaire Dreyfus qui favorisa plus le commerce des journaux que celui des livres, cette entreprise eut vite fait d'absorber la mise de fonds et eût été vouée à la faillite si Lucien Herr et Léon Blum n'y avaient réinjecté des finances personnelles. A compter de ce jour - le 2 août 1899 - la Librairie Georges Bellais devint la Société Nouvelle de Librairie et d'Edition où Péguy ne fut plus qu'un employé "délégué à l'édition".

On sait comment les décisions du Congrès socialiste sur la presse et le désaveu de Lucien Herr l'obligèrent à prendre ses distances par rapport à la Société Nouvelle de Librairie et d'Edition qui, de toute façon, venait de renouer avec des méthodes commerciales capitalistes. Instruit par son échec, ayant appris à ses dépens la nécessité d'une gestion rigoureuse, renforcé dans son obstination par l'hostilité de ses anciens amis, il lance, en janvier 1900, les Cahiers de la Quinzaine qui seront "un essai d'institution communiste et non pas une réussite d'entreprise capitaliste individuelle" (I-2), la réalisation de ce projet, nourri de longue date, d'un Journal vrai, dont à la fin de la même année il racontera la genèse dans Pour ma maison. Ce que les lois implacables du commerce en régime capitaliste rendent impossibles, sera assuré par la seule solidarité :

> "Je ne ferai aucun tort à nos confrères en affirmant que jusqu'ici aucune revue socialiste ou libertaire, que pas une seule publication socialiste ou libertaire n'a vécu de ses abonnements. Toute publication socialiste ou libertaire qui vit a derrière elle ou des affaires bonnes ou mauvaises, propres ou non, ou des libéralités individuelles ou collectives, ou la générosité d'un capitaliste honnête ou non, ou la générosité d'un groupe. Nos cahiers ont derrière eux un syndicat d'amitiés" (II-7, p.55).

Amitié d'auteurs d'abord, qui devront accepter de ne se voir payer aucun droit, en échange d'une totale liberté, car dans une telle institution il ne saurait y avoir "aucune relation d'auteur à directeur, d'employé à employeur, aucune subordination, mais corrélativement d'homme libre à homme libre, d'auteur à gérant sans intermission commerciale d'autorité bourgeoise. L'auteur écrira sous sa responsabilité personnelle sincèrement et librement, vraiment" (E 90). Péguy ne se considèrera lui-même que comme le gérant d'une propriété collective soutenue financièrement par ses seuls adhérents. Les ressources extérieures seront refusées et particulièrement celles, substantielles, de la publicité payante. "Mais nous sommes résolus à ne pas vendre un morceau de nous-mêmes" (V 74). Cette abstinence ne l'empêchera pas de maintenir jusqu'au bout - pendant quatorze ans - le prix de l'abonnement ordinaire à vingt francs, et, pendant les premières années, de servir des abonnements gratuits et des abonnements de propagande. Sans compter que progressivement, pour un prix toujours égal, le volume des Cahiers va considérablement augmenter. Mais Péguy comptera surtout sur les souscriptions, mensuelles ou extraordinaires, et il considèrera les abonnements comme des formes de souscription. Car la souscription est l'expression matérielle d'une solidarité effective, et non pas le droit à la consommation d'une marchandise mensuelle. En tant que contribution volontaire, elle

permet d'atténuer la dépendance d'une revue par rapport à ses lecteurs. Le septième cahier de la cinquième série de janvier 1904 fait état de cette question :

> "Nos Cahiers sont édités par des souscriptions mensuelles régulières et par des souscriptions extraordinaires; la souscription ne confère aucune autorité sur la rédaction ni sur l'administration : ces fonctions demeurent libres.
>
> Ce sont vraiment ces souscriptions qui ont fait et qui font les éditions des cahiers ... Nos souscripteurs donnent leurs souscriptions aux cahiers depuis la fondation des cahiers, ils ont donné leurs souscriptions aux cahiers dès avant la fondation des cahiers sans aucun esprit de retour; ... ainsi nos souscripteurs sont littéralement avec nous les auteurs, les nourriciers et les fondateurs de nos cahiers; ils en sont les auteurs économiques ainsi que nos collaborateurs habituels en sont avec nous les auteurs mentaux" (E 207-208).

Au nom de ce contrat moral, il se permettra de demander à ses souscripteurs de souscrire cette fois à un emprunt, pour établir un fonds de roulement, des parts de cent francs qui ne rapporteront aucun intérêt et dont l'échéance de remboursement sera repoussée à l'infini (79) !

Il y aurait encore beaucoup à dire. Et comme le rappellent périodiquement tous les péguystes, une histoire des Cahiers de la Quinzaine reste à faire (80). Mais cette histoire n'aurait pas à nous apprendre ce qui tombe sous le sens, à savoir qu'une telle entreprise fut à la limite extrême du viable, si l'on en croit les bilans de gérance de Péguy, les cris d'alarme et les appels pressants aux lecteur qui ponctuent les quatorze années de publication. La considération de pauvres qui ont droit à l'enseignement, le refus des concessions à la mode et des compromissions avec le système bourgeois, le principe de

la liberté à tout prix, ne pouvaient conduire Péguy qu'à travailler sur une corde raide, dans un équilibre instable entre misère et pauvreté. Ses virulentes critiques et ses coups de boutoir n'ont rien arrangé à la situation. "Pour avoir toute sécurité, disait-il à Antonin Lavergne, il me faudrait de 1500 à 2000 abonnés. Mais je ne sacrifierai rien, je ne ferai jamais rien pour y arriver, sinon honnêtement". "Ce chiffre, ajoute Lavergne, il ne l'atteignit jamais" (81).

Le jour où, pour faire face à de nouvelles difficultés, il se vit dans l'obligation de créer son fameux "abonnement sur Whatman", il se justifia en ces termes :

> " ... nos cahiers vivant et se mouvant dans un milieu économique et social qui ne paraît point uniquement soumis aux profondes aspirations du mysticisme communiste, nos cahiers ayant des ennemis, quelques ennemis, et, ce qui est pire que tout, un assez grand nombre de camarades, nos cahiers ayant un volume social, et ainsi une vulnérabilité que n'ont point de simples individus, je n'avais sans doute pas le droit de les désarmer autant que je me suis désarmé moi-même" (E 262).

On pourra juger insensé de se sacrifier ainsi pour une oeuvre somme toute dérisoire au regard de l'histoire de la pensée et du socialisme telle qu'elle s'écrit dans les manuels. Mais on admettra que le périlleux pari tenu par Péguy démontre jusqu'où peuvent aller un engagement personnel et une solidarité vécue dans la résolution du problème économique. Et peut-être finira-t-on par admettre que la révolution sociale commence, non pas avec la prise du pouvoir, mais avec cette idée simple qu'il nous faut commencer par socialiser notre vie, sans réserve ni faux-fuyant.

Notons encore que l'inspiration communiste n'a pas valu à l'intérieur des Cahiers contre les autres publications socialistes. Préfigurant la cité harmonieuse, l'amitié des Cahiers a renoncé à toute concurrence bourgeoise et s'est comprise elle-même comme "une partie dans un tout collectif" (E 27). Dans cet esprit, Péguy fait une publicité gratuite à la Société Nouvelle de Librairie et d'Edition et à la revue du Mouvement Socialiste, lesquelles ne le lui rendront pas, bien au contraire. Il en sera très ulcéré, lui qui considère que "chacun des périodiques se réclamant du socialisme doit travailler à faire entendre une voix originale dans le concert socialiste tout en se soutenant mutuellement" (82), le Mouvement au titre d'une information suivie, Pages libres au titre d'un enseignement primaire, les Cahiers au titre d'une réflexion de synthèse. Par ailleurs cependant, la solidarité sera poussée jusqu'à l'entente économique, puisque la boutique de la rue de la Sorbonne abritera, outre les Cahiers, Pages libres de Charles Guieysse, à partir de 1901 les Journaux pour tous et Jean-Pierre, journal pour enfants animé par Robert Debré et Jeanne Maritain. Dans le même esprit, dès 1901, Péguy instaure, à l'usage des seuls abonnés des revues installées 8 rue de la Sorbonne, une "Librairie des Cahiers" dont les bénéfices seront reversés à ces mêmes revues.

Coopérative de production et de consommation, les Cahiers s'inscrivent, sans autre distorsion que celles imposées par les pressions du système bourgeois environnant, dans la ligne de la cité socialiste, en harmonie avec le projet du Journal vrai. Mais comment ne pas reconnaître dans l'inébranlable foi socialiste qui anima leur fondateur, cette "jeune préfidélité aux moeurs chrétien-

nes, à la pauvreté chrétienne, aux plus profonds enseignements des Evangiles" dont il parlera dix ans plus tard (LAUDET B 1053) ? Comment ne pas ressentir l'étroite parenté avec l'esprit des Béatitudes de cet homme qui a "toujours tenu le ferme propos de vivre pauvre" et qui, dans son entreprise socialiste, ne s'assignait d'autre but que celui de s'établir "solidement dans une pauvreté saine et définitive" (V 99) ? Evoquant l'échec de la librairie Georges Bellais, il écrira en 1903 :

> "Nous ne recommencerons pas le malentendu, et le grave contre-sens économique initial par lequel, croyant m'arrêter à la pauvreté, je m'étais précipité, moi et les miens, jusque dans la misère; ayant connu la misère, nous tâcherons de n'y pas retomber; mais nous prendrons aussi nos mesures pour ne pas tomber dans la richesse; nous sommes assurés que nous devons, et que nos institutions doivent vivre dans une exacte et saine pauvreté" (V 99).

Ces quelques lignes établissent la juste signification économique du socialisme de Péguy : l'accès à la pauvreté par une victoire sur les servitudes de la misère et sur les servitudes de la richesse. La pauvreté n'est plus une fatalité ou un pis-aller, mais un idéal. Une "exacte", "saine" et "définitive" pauvreté est le lieu du socialisme réalisé. Un socialisme qui proposerait l'accès à la richesse pour tous, en croyant obéir au principe de l'égalité, ne ferait que s'asservir au règne de l'argent qui déréalise les rapports humains, et manquerait au devoir premier de la fraternité.

III Le réalisme éthique.

La pratique économique de Péguy relève, selon ses propres termes, d'un "mysticisme communiste" dont le "mysticisme dreyfusiste" fut la matrice. C'est l'affirmation centrale de Notre jeunesse où l'auteur rend ce témoignage à lui-même :

> "Il ne fait aucun doute que pour nous la mystique dreyfusiste fut non seulement un cas particulier de la mystique chrétienne, mais qu'elle en fut un cas, éminent, une accélération, une crise temporelle, une sorte d'exemple et de passage nécessaire. (...) Notre dreyfusisme était une religion ... J'ajoute que pour nous, chez nous, en nous ce mouvement religieux était d'essence chrétienne, d'origine chrétienne, qu'il poussait de souche chrétienne, qu'il coulait de l'antique source" (JEUNESSE B 580).

Mais il en est du dreyfusisme de Péguy comme de son socialisme en général. Peut-on faire un crédit illimité à des textes écrits dix ans plus tard, tout remplis de nostalgie et susceptibles de sublimation, d'idéalisation ? A-t-on le droit pour sauvegarder l'unité de sa pensée, même s'il nous y encourage, de rapporter l'une à l'autre aussi simplement mystique socialiste et mystique chrétienne, de nouer socialisme et christianisme en une seule et même expérience, celle du dreyfusisme ? Que Péguy, "dreyfusiste de la première heure" l'ait été jusqu'à la dernière, voilà qui ne demande aucune démonstration et paraît évident à la seule lecture. Mais on objectera que son dreyfusisme a pu, au cours des années, changer de contenu et de signification. Pour échapper à tout soupçon, il est donc nécessaire, comme l'a fait Pie Duployé (83), de relire les pages qu'écrivit Péguy au moment de l'Affaire. On s'aperçoit alors qu'elles viennent confirmer et renforcer l'anamnèse de Notre jeunesse. De l'examen rapide de deux articles de 1899 parus dans la Revue blanche (84), il ressort

que l'Affaire, qui plus tard sera dite "élue", a été effectivement vécue sur le mode d'une expérience religieuse, qu'elle a eu "dès le principe un caractère propre vraiment religieux, au sens le plus respectable de ce mot" (NPS 63) : c'est-à-dire d'un côté condamnation religieuse - anathémisation - d'un innocent, et de l'autre adhésion des hommes de bonne volonté et de bonne foi à la religion de la justice. Toute religion vit d'une origine : ici, c'est l'Affaire qui constitue le mythe d'origine dont l'intrigue a eu "une singulière valeur dramatique, une extraordinaire puissance d'art dramatique" :

> "Par les attaques féroces, puériles, sournoises des uns elle avait l'intérêt compliqué des drames barbares, et par la ferme défense des citoyens elle avait la simple beauté harmonieuse de la tragédie antique" (NPS 59-60).

Dans son particularisme même, depuis ses formes contingentes, toute religion vise l'universel. De ce point de vue le cas Dreyfus éveilla "une attention publique universelle" et permit d'établir "une véritable catholicité de la justice, une opinion de la terre habitée" (NPS 64). Il est devenu affaire de l'humanité entière, non seulement en ce qu'il engageait la défense des Droits de l'Homme, mais aussi parce qu'il fut à l'origine d'un immense mouvement de solidarité, préfiguration de l'unité de la race humaine. Un autre texte de 1899 fait mention de ce caractère eschatologique :

> "Cela est sans aucun doute un événement de première grandeur dans l'histoire du monde moral. Aussi longtemps que les socialistes ont combattu pour des socialistes en danger, ils ont pu contribuer efficacement à la préparation de la révolution sociale : aussitôt qu'ils ont combattu et souffert pour un qui n'était pas des leurs, ils ont vraiment et merveilleusement vécu un morceau de cette vie harmonieuse qui sera donnée au monde après que la révolution sociale sera parfaite" (V 25).

Il faut enfin ajouter que cette expérience religieuse reçut une détermination particulière de ce qu'elle fut pour Péguy la rencontre du prophétisme juif, non seulement en la personne de Dreyfus, l'innocent bafoué, mais aussi en celle de son premier défenseur, Bernard-Lazare, et avec lui, de ces "juifs qui peinent et qui pâtissent (à qui) nous devons une part considérable dans l'extension de l'affaire Dreyfus, comme nous leur devions déjà une part considérable dans l'extension du socialisme, de l'anarchisme, du nihilisme, dans la propagation des justes révoltes" (NPS 64). Pie Duployé l'a fait remarquer très justement, "c'est au dreyfusisme, et donc à un certain type de prophétisme juif, ... qu'il faut attribuer, dans la conscience politique et très spécialement socialiste de Péguy, la prévalence de l'élément utopique - ou prophétique - sur l'élément organisateur et technique de la Révolution" (85). Dire que le socialisme de Péguy est dreyfusiste, c'est dire qu'il est une mystique, mais au seul sens où peut s'entendre une mystique juive : non pas celui d'une quête exaltée du sacré, mais celui d'une relation éthique, d'une religion qui trouve son modèle dans la responsabilité pour autrui, d'un culte de la Justice. "Juger la cause du pauvre et du malheureux, n'est-ce pas cela me connaître ? dit l'Eternel" (86). Nous avons montré plus haut comment Péguy intègre l'héritage hébraïque dans l'élaboration de sa "théologie". Nous voyons ici que cette incorporation n'a pas fait l'objet d'une simple construction intellectuelle, mais celui d'une expérience vécue, d'un engagement dans un événement de l'histoire juive. Et ceci nous amène à poser un nouvel élément de réponse à la question du rapport socialisme/christianisme telle qu'elle se pose chez Péguy. Leur articulation est impensable sans la médiation de l'expérience juive. La dimen-

sion éthique de son socialisme équivaut à cette expérience juive. Et c'est en cela qu'elle peut être voie d'accès à l'expérience chrétienne, et être interprétée, a posteriori, comme préfidélité à l'Evangile. Au réalisme de la Justice répondra le réalisme de la Grâce. Au "sursaut d'indignation que le spectacle de l'injustice donne aux hommes qui ont faim et soif de la justice, qui esuriunt et sitiunt justitiam" (NPS 61) répondront l'eau et le sang jaillis du coeur transpercé de Jésus.

La découverte d'"une Justice et (d')une Vérité vivantes" (JEUNESSE B 581), l'exigence éthique fondée dans la réalité d'un événement ("l'Affaire") et d'un visage (Dreyfus) ont définitivement tenu Péguy à égale distance d'un socialisme idéologique et d'un christianisme intemporel. Ou pour le dire autrement, son réalisme signifie éthiquement comme refus de toutes les dominations qui pèsent sur l'homme, celle de la politique, celle de la raison, celle du mythe. La beauté tragique qu'il reconnaît à l'Affaire ne lui fait pas oublier qu'elle a sur tous les chefs-d'oeuvre "cet avantage d'être du réel même" (NPS 62). Le réel convoque la morale et "il y a morale toutes les fois qu'on s'astreint à ne jamais considérer les individus comme des moyens, mais comme des fins, c'est-à-dire, toutes les fois que, voulant le bonheur des institutions ou des nations, on ne se sert pas artificieusement d'autres individus pour parvenir à ses fins" (V 141). Parce qu'elle consiste à s'attaquer aux causes réelles des maux de l'humanité, la révolution ne peut qu'être morale. Si elle n'était que politique, elle se trahirait elle-même, victime de la "méthode bourgeoise" qui tolère le mensonge et qui "consiste à farder grossièrement les aspects de la vie" (A 303). En prenant en compte la

totalité du réel, la "méthode révolutionnaire" s'assure contre le piège de tout système de la vérité. Intégrale, mais non totalitaire, elle "consiste à changer la vie" (A 303) :

> "Le socialisme n'est nullement un système tout fait qu'on apporte dans le monde, sans expliquer d'où il vient, ni où il va. C'est beaucoup moins une partie du monde qu'on prétend réformer, transformer, que ce n'est une vue nouvelle, un regard nouveau introduit dans le monde sur l'ensemble du monde. On pense en socialiste, on agit en socialiste si l'on adopte un mode d'action nouveau portant sur l'ensemble du monde, un mode de regard nouveau et portant sur l'ensemble du monde" (V 120).

Instauration d'une vie nouvelle, d'un regard nouveau, la révolution est encore dite chez Péguy "de la sincérité". Car une sincérité socialiste ne saurait garder par-devers soi "un morceau d'ancienne haine" et se satisfaire de "la morale du parti". Elle oeuvre au contraire à "la réalisation de la morale ordinaire" (NPS 51-52). Elle est aussi nommée "révolution de la santé" : c'est en effet dans la restauration plénière des sentiments de la santé que l'humanité trouvera remède au mal universel. Marcel les énumère : le sentiment du beau, le sentiment du vrai, et par-dessus tout le sentiment du bien tel qu'il s'exprime dans la solidarité, dans l'amitié, dans l'amour, dans l'esprit familial et national (A 33). La révolution sociale passe par la révolution économique qui est de première urgence. Mais l'une et l'autre imposent une révolution mentale intérieure, une transformation des sentiments, une éversion des consciences qui ne s'obtiendront que par "une infatigable propagande morale. Infatigable, énergique, résolue, mais libertaire" (E 205), sans laquelle l'action politique vire à la supercherie. Ainsi par exemple l'extension du monopole d'Etat à toutes les distilleries ne suffira pas à "exterminer l'alcoolisme" (E 206). Tout au plus ren-

forcera-t-elle le pouvoir et le budget gouvernementaux. Or ce qui est en cause dans un tel problème national, ce n'est pas la concurrence économique ni la légalité, mais la santé même d'une part d'humanité. C'est pourquoi Péguy en appelle à une "moralisation universelle" (D 68) dont les socialistes devront être les premiers témoins

> "Nous socialistes je crois que nous devons commencer par effectuer en nous autant que nous le pouvons la réalisation de notre idéal; (...) ce ne seront ni les oraisons ni les péroraisons qui referont le monde; ce sera l'élaboration sérieuse des consciences; (...) avant la parole est l'écriture; avant l'écriture et l'action; avant l'action est la vie, les devoirs d'état, les devoirs de vie, les devoirs de famille; si l'on avait beaucoup moins parlé, même un peu moins écrit, même un peu moins agi, un peu moins milité de la révolution sociale et si un peu plus d'hommes avaient, autant qu'ils pouvaient, vécu en socialistes et en révolutionnaires, les affaires de la révolution sociale seraient sans doute un peu plus avancées" (V 100).

"La réalisation de notre idéal" et "l'élaboration sérieuse des consciences" constituent précisément le double objectif des <u>Cahiers</u> qui sera fixé en 1904 sous le titre de "communisme de l'enseignement" (E 221). Il s'agit d'un enseignement qui pratique la morale qu'il enseigne, d'une propagande au sens de propagation et non de "propagandisation", d'une pédagogie qui ne soit pas une démagogie, d'une moralisation qui ne sacrifie à aucun "dogme de la morale qui deviendrait une armature, qui ferait une servitude comme tous les dogmes précédents" (V 101). La morale ne se fonde pas en quelque doctrine que ce soit, mais dans la seule connaissance du réel et, en ce sens, elle relève de "l'enseignement supérieur", celui qu'entend faire Péguy, parce qu'"il n'est commandé que par le réel dont il cherche la connaissance vraie" (A 399). Le passage à l'enseignement supérieur ou, si l'on veut, l'accès à la vie morale se réalise

sur le mode de la conversion et du changement de regard, et non pas par l'entraînement d'un clergé moraliste. Si l'enseignement est ordonné à la libération des consciences, il aura pour premier souci d'établir la communication entre des consciences libres, d'inventer des lieux "où se coupent un grand nombre de regards et de sens, d'actions et de directions" (A 742). Telle fut la pédagogie des Cahiers que Péguy considéra comme propédeutique de la révolution :

> "Je compte beaucoup sur la diffusion, par l'enseignement, des idées simples révolutionnaires. J'espère que la révolution se fera surtout par l'universelle adhésion libre, l'universelle conversion libre à quelques idées simples moralistes socialistes" (A 174).

L'insistance du thème éthique dans le socialisme de Péguy, les idées de sincérité, de pureté, d'exemplarité, d'éducation des consciences, attestent sa proximité avec l'anarchisme qu'il côtoya, il n'est pas indifférent de le dire, pendant l'Affaire Dreyfus (87). Mais autant de choses l'en séparent, tant sur le plan de l'action révolutionnaire que sur celui de la morale personnelle. Il se démarque très nettement de cet individualisme désespéré et libertin qu'affichent volontiers les anarchistes. S'il mérite la qualification d'anarchiste, comme le lui reprochait Lucien Herr, c'est pour indiquer sa distance critique par rapport au socialisme officiel. Mais plus positivement, l'anarchisme intervient comme élément dynamique et dialectique de sa pensée. Lui-même s'en est expliqué publiquement au cours de trois conférences données en 1904 à l'Ecole des Hautes Etudes Sociales et intitulées de l'anarchisme politique. Reprenant sa classique distinction entre autorité de commandement et autorité de compétence, il la fonde sur la dis-

tinction étymologique selon laquelle se classent les différentes formes de gouvernement. Ces deux autorités déterminent deux types de liberté : l'une vaut contre l'autorité de commandement, l'autre contre l'autorité de compétence. Le tableau suivant résume cette typologie établie par Péguy (88) :

	ARCHIE(ISME)	CRATIE(ISME)
Un	Monarchie	
Quelques Plusieurs	Oligarchie	Aristocratie
Tous		Démocratie
	(= commandement) ↕ AN-ARCHIE(ISME) (= liberté politique)	(= compétence) ↕ A-CRATIE(ISME) (= liberté de conscience)

Mais il ne se contente pas de cette classification formelle. Il cherche à penser l'antagonisme autorité-liberté dans le champ des communications sociales. Car "l'autorité, l'exercice de l'autorité, c'est de la communication sociale qui va d'une personne morale à une autre personne morale, d'une personne sociale à une autre personne sociale. Pour qu'il y ait liberté, il faut qu'il n'y ait pas autorité. Mais deux manières se présentent immédiatement pour qu'il n'y ait pas autorité. La première c'est qu'il y ait vie sociale, c'est qu'il y ait communication sociale, et que cependant cette communication sociale, autant que possible, se fasse sans qu'il y ait autorité. L'autre manière serait (et c'est une grande tentation) de supprimer la communication sociale, pour qu'ain-

si périsse en même temps l'autorité qui revêt cette communication ..." (V 136-137). Cette seconde solution est rejetée comme imaginaire, fruit de la philosophie des Lumières qui s'est fixée dans la Déclaration de 1789 où il apparaît clairement que "les Droits de l'Homme et du Citoyen sont éminemment les droits de l'individu" (V 138). Péguy n'entend pas choisir un des deux termes de l'alternative. Et il se moque du radicalisme qui "titube entre l'individualisme et l'étatisme" (F 139, p.19). Son socialisme se tient dans l'axe d'une résolution maximale, intégrale. Il choisit le communisme, "le communisme étant comme un maximum,

un optimum

de communication sociale" (V 129).

Et du même mouvement, il choisit la liberté réelle capable non seulement "de résistance ou de révolte contre les tyrannies" mais aussi "de désobéissance envers la démocratie et envers les pouvoirs du commandement de la démocratie" (V 127) : liberté anarchique et acratique. Le problème pourra donc être formulé comme suit :

> "étant donné qu'il y a, d'une part, des communications sociales dont nous entendons sacrifier le moins possible, et, d'autre part, une liberté dont nous n'entendons sacrifier rien du tout, comment faire pour que cela marche ?
> Il est fort probable qu'on y parviendrait non pas par quelque merveilleuse constitution, mais par une organisation du travail, de l'économie, des ateliers, de la production, de la consommation; et concurremment et précédemment même, par une éducation morale et économique des travailleurs de tous ordres, et surtout des oisifs qu'il faudrait rendre travailleurs" (V 139-140).

La réponse de Péguy est dans l'indissociable concept de communisme-anarchisme qui garantit l'individu contre la réification

par le système et empêche la déréalisation de l'organisation sociale par l'individualisme bourgeois. Et si le premier moyen à mettre en oeuvre, comme il le répète ici, est l'éducation, c'est en tant qu'oeuvre de communication et non pas en tant qu'exercice d'autorité. Où nous retrouvons le communisme de l'enseignement et l'impératif d'une révolution morale.

En mettant ainsi en perspective la dominante éthique et libertaire du socialisme de Péguy, nous ne voulions pas christianiser indûment son socialisme ni nous servir de lui pour "moraliser" le christianisme. Nous n'avons cherché qu'à l'inscrire dans la logique de ce réalisme foncier que nous défendons ici. Nous l'avons identifiée à l'expérience juive, comme médiation de l'expérience chrétienne. Une étude plus historique nous aurait peut-être conduit à conclure que l'obsession morale n'avait fait que marginaliser Péguy et l'enfermer dans une impasse, comme le faisait remarquer Géraldi Leroy en présentant sa thèse sur Les idées politiques et sociales de Charles Péguy : "Arc-bouté sur des positions moralistes, Péguy a été de plus en plus déporté, acculé à une solitude politique et à des contradictions croissantes. Il était dur de se réclamer du socialisme révolutionnaire tout en étant isolé et ignoré par le mouvement socialiste et ouvrier concret ! Fourvoyé dans une impasse, privé de tout point d'appui, il ne pouvait plus que s'adonner à une déploration moraliste furieuse qui le mettait en scène, lui seul, dernier dépositaire du dreyfusisme, face à l'ensemble de ses anciens camarades de combat. De là vient que Péguy a manqué partiellement son rendez-vous avec l'Histoire" (89). Mais de quelle Histoire s'agit-il ? En se mettant "à l'école de la réalité", il se vouait à manquer ce qu'il appelle lui-même "l'his-

toire historique", et en l'occurrence l'histoire politique du socialisme. Et à l'inverse, ne l'a-t-il suffisamment dit ? c'est l'historien qui se voue à manquer la réalité. Car l'histoire n'est pas le tout de la réalité, elle n'est que longitudinale.

La pensée de Péguy n'a pas infléchi de façon perceptible l'histoire du socialisme. Mais c'est dans l'axe vertical de la mémoire qu'il faut en considérer l'apport. Elle témoigne de la nécessaire persistance du primat éthique à l'intérieur même d'un socialisme scientifique. Elle expose avec rigueur les conditions d'un socialisme véritable, le prévenant de tous les égarements possibles, cinquante ans avant que l'intelligentsia de gauche prenne acte des horreurs du stalinisme et du goulag. De ce point de vue Péguy n'a pas manqué son rendez-vous avec l'Histoire : sa "voyance" prophétique a même précédé les "rudes avertissements de la réalité" qui allaient être infligés à notre XXème siècle finissant.

Dans cette perspective, il est important que Jacques Viard ait inscrit Péguy dans la généalogie du socialisme libertaire français qu'avec une obstination passionnée il tente de réhabiliter (90). Car si historiquement ce grand mouvement fut occulté par le socialisme scientifique de la même manière que fut méprisé Péguy, il doit perdurer comme symbole de la protestation du réel contre les dangereux mirages d'une idéologie socialiste et contre une Eglise se mourant de n'avoir voulu "faire les frais d'une révolution temporelle" et de n'avoir pratiqué l'amour universel; comme héritage prophétique dont la sève sera nécessaire au renouvellement de l'humanité.

*

En insistant de la sorte sur la permanence et la médiation de la mystique dreyfusiste dans l'itinéraire de Péguy, nous prenions le risque d'estomper ce que nous avions cherché à faire valoir jusque-là : le réalisme d'une foi retrouvée, l'ouverture d'une existence engagée à la miséricorde de Dieu. A vouloir démontrer l'unité de sa vie et les liens organiques qui s'opèrent entre son socialisme et son christianisme, n'avons-nous pas hypertrophié la dimension éthique de l'oeuvre au détriment de sa maturation chrétienne ? Le retour que nous venons de faire sur la structure fondamentale de son socialisme a pu donner à le penser. Mais nous avons préféré transgresser la chronologie plutôt que de laisser en arrière les acquis de ce qui fut sa première conversion. En cela nous n'avons fait que suivre le mouvement même de Péguy qui, en 1910, fait de la Jeanne d'Arc "socialiste" de 1897 le point de départ et la matière de son Mystère de la Charité. Ce qui indique d'autre part que l'hypothèque aurait été levée si nous avions eu loisir et place pour faire état, en contrepoint, du déploiement des harmoniques chrétiennes que constitue l'oeuvre poétique de 1910-1913. Mais telles étaient les limites auxquelles il nous fallait bien consentir !

C O N C L U S I O N

Une mort prématurée, une mort "née de sa propre vie" comme aurait dit Rilke, a marqué l'oeuvre de Péguy du sceau de la réalité inéluctable. L'interrompant au milieu d'une phrase, elle l'a soustraite à toute clôture. Et si le mot "oeuvre" n'évoquait que la totalité d'un système, il serait impropre, car dans le cas de Péguy c'est son inachèvement qui en fait la fécondité. Oeuvre ouverte, dirons-nous, qui nous <u>devient</u> contemporaine parce qu'elle fut "la représentation anticipée du réel" (1) et que le progressisme le plus éclairé de notre siècle a toujours été en retard au rendez-vous de la réalité. Bernanos l'avait très bien compris quand il écrivait de Péguy, en 1943 : "Son heure sonnera ..." (2).

Peut-être a-t-elle sonné aujourd'hui, nous donnant un signal plus vigoureux encore qu'au moment de la Résistance, maintenant que "l'imposture totalitaire a fini par éclater" (3). Celui qui avait assisté à la dégradation du dreyfusisme nous rejoint en tout cas en un temps où l'espoir lui-même a perdu

toute innocence, depuis que les lueurs d'un certain printemps, en France et en Tchécoslovaquie, se sont éteintes sous les décombres du mythe de la Révolution. Et beaucoup en sont venus à se le demander : serions-nous donc condamnés à choisir entre la nostalgie et la "Realpolitik", à devenir poètes de nos désillusions faute de pouvoir nous soumettre aux évidences ?

La révolution serait-elle impossible ? Ce siècle nous l'aura appris : elle est vouée au totalitarisme si elle se pense en termes de pouvoir à conquérir. Car c'est alors qu'elle détourne l'espoir du peuple et s'en va s'achever dans l'Etat absolu, comme pour "faire un cloître à l'humanité" (A 414) (4). Toutes les révolutions sont mortes d'avoir voulu enfermer l'humanité dans un état final de perfection, d'avoir voulu arrêter l'histoire et absolutiser l'instant virginal de "la page blanche", victimes de "la méthode du monopole". Péguy fut peut-être le premier, à l'aube de ce siècle, à tirer les conséquences ultimes de cet eschatologisme politique et de cette logique de la centralisation; le premier aussi à soupçonner "l'Allemagne obscure du concept" d'avoir rationalisé son "incapacité à se situer par rapport à la réalité" (5). Les maîtres penseurs, en prétendant au savoir absolu, à la maîtrise de l'histoire et à la science de la révolution, avaient ouvert la porte à la tyrannie. Mais la gauche française était en train d'oublier que "les allemands, qui ont été des siècles sans fonder leur empire et qui ne l'ont refondé que sur nos ruines, et il y a quarante-quatre ans, sont, de race, et ont toujours été, des hommes d'empire. Le saint empire romain germanique" (B 1426). Est significative à cet égard la solidarité de Péguy avec les juifs, ces éternels apatrides que Hegel redoutait comme l'anti-Etat.

Le réel auquel en appelle Péguy n'est pas ce qui fait obstacle à la révolution, mais le défi lancé aux formes d'organisations oppressives dans lesquelles échoue inévitablement une conception politique du monde. Nous l'avons vu, ce qu'il appelle révolution est au contraire un avènement de la nouveauté dans la réalité même, un ressourcement aux profondeurs de la Tradition, l'irruption d'un événement qui fait brèche dans l'histoire de l'humanité pour l'ouvrir à ce "lieu d'infinie disponibilité, de féconde vacance" (6) qu'est le réel. La révolution est quelque chose qui advient et on ne saurait l'aider à advenir qu'en résistant aux constructions "romantiques" et aux doctrines mystificatrices qui se donnent pour tâche de se substituer à la réalité.

"L'antidote du totalitarisme, écrivait récemment Jean-Marie Domenach, c'est la foi en l'événement telle que l'ont pratiquée Charles Péguy et Emmanuel Mounier, c'est-à-dire la foi en la possibilité que survienne quelque chose de nouveau ..." (7). Non qu'il faille naïvement espérer le miracle : il s'agit de parier sur l'inachèvement de l'homme, de tenir en éveil sa capacité de subversion et d'imagination. Non qu'il faille renoncer au combat politique : ce dont il s'agit, c'est d'en finir avec une philosophie de l'histoire au service d'une métaphysique d'Etat, ou comme le dit Bernard-Henry Lévy d'opposer à l'"ontopolitique" une "Realphilosophie" (8). La fidélité au réel impose en premier lieu de regarder à "l'odieuse réalité" de la barbarie et donc de soumettre la politique à l'exigence éthique : <u>la révolution sera morale ou ne sera pas</u> !

Nous rejoignons ici une volonté actuelle de fonder philosophiquement les Droits de l'Homme et de retrouver les chemins d'une éthique fondamentale (9) et on peut dire qu'aujourd'hui la figure de Péguy la plus sollicitée - et qui se dégage sans équivoque de notre étude - est celle précisément du militant anti-totalitaire. Roger Dadoun qui s'en est fait l'ardent défenseur semble embarrassé par la présence de Dieu dans l'oeuvre de cet adversaire de l'Un. Mais il tourne la difficulté en faisant de Dieu "une position dans l'homme", le point d'appui de sa résistance : "Dieu serait cette unité (non-existante) qui empêche toute autre unité de "prendre", de se fixer, de dominer" (10). Propos qui n'est pas sans rapport avec cette passion récente, immodérée et quelque peu suspecte pour la "fiction monothéiste" de la Bible, "pensée de Résistance de notre époque ... réponse à l'éternelle question : que puis-je, que dois-je faire face au despotisme, au mensonge et à l'oppression d'Histoire ?" (11).

Le monothéisme de Péguy ne fait pas de doute et sa fonction critique non plus. Mais Péguy n'invoque pas le Dieu de la Bible comme un principe éthique. Il eût été plus pertinent de faire valoir la croix du Christ qui surplombe toute son oeuvre, la croix comme jugement d'une histoire à laquelle Dieu lui-même s'est soumis, signe de contradiction que Stanislas Breton compare, d'un point de vue formel, à un "élément neutre", un "ensemble vide" qui, à l'intérieur du système "exerce la fonction permanente d'un réducteur critique" (12) : elle conteste toutes les formes de puissance et de domination et à travers elles les images de Dieu qui leur sont associées. La croix manifeste en outre la solidarité de Dieu avec les victimes et les suppliants de la terre dont on voit

le cortège se déployer dans l'oeuvre de Péguy, depuis Antigone jusqu'à Dreyfus en passant par Polyeucte et Jeanne d'Arc.

Il y a chez l'auteur de Véronique une "théologie de la croix" à la mesure de sa conscience du Mal universel qui s'exprime tant à travers sa révolte devant la misère et sa prescience de la barbarie que dans l'aporie que constitue le problème de l'enfer. Le mal dans son excès même et parce qu'il ne s'intègre pas à l'ordre du monde, est déjà éveil à l'altérité radicale. "Dans l'apparaître du mal, écrit Lévinas, dans sa phénoménalité originaire, dans sa qualité s'annonce une modalité, une manière : le ne-pas-trouver-de-place, le refus de tout accomodement avec ..., un contre-nature, une monstruosité, le, de soi, dérangeant et étranger. Et dans ce sens la transcendance !" (13). L'accès à la réalité passe par l'éveil à cette transcendance qui me dérange et qui m'oblige, à cette altérité qui se creuse encore dans la proximité d'un Dieu crucifié, dans "l'incroyable liaison de l'âme charnelle".

Ce qu'en définitive Péguy nomme réalité est l'espace du mystère christique où c'est la surabondance de la miséricorde qui dévoile l'excès du mal. Sous le signe de la croix "se déploie l'espace vrai du réel, là où nous passons de la mort à la vie parce que nous aimons" (14). Le réel révèle sa plénitude dans le mouvement même de la foi au Verbe incarné par qui et pour qui toutes choses ont été faites. "Il n'est pas un quelque chose que la foi modifie. Il advient avec elle. Au "Je suis celui qui suis" répond le "viens, Seigneur" : le présent demande sans cesse à s'accomplir, le réel à se réaliser. D'où sa nouveauté permanente" (15).

Le réel n'est pas l'inéluctable puisqu'il est toujours à venir et l'on comprend ainsi le privilège qu'a accordé Péguy au thème de l'espérance dans son oeuvre poétique. L'ont sans doute moins compris ceux qui, comme Alain Besançon, lui reprochent d'exalter "un état d'esprit où les réalités présentes sont perçues comme inexistantes, par une espèce de détachement facile et illusoire, et les réalités dernières comme seules consistantes et présentes" (16). Au terme de ce travail on ne peut que s'étonner du paradoxe qu'il y a à faire de Péguy le représentant d'un "dostoïevskisme" à la française quand on sait qu'Alain Besançon définit le "dostoïevskisme" par le refus du réel, l'inclination au romantisme social et le manque de rationalité. Mais on pourra toujours se rallier à sa thèse et dire que Péguy s'est distingué par le mépris du réel, une fois prise la précaution de signaler qu'il désigne par monde réel et vie sociale ce que ce dernier considérait comme la déréalisation des rapports sociaux : le capitalisme ! La confusion des langues confine ici à la perversité d'une autre confusion, celle de la réalité avec "toutes les aménités de la civilisation, mondains, jolies femmes, couture, coiffure, maquillage, gastronomie, décoration ..." (17).

De l'étonnement on passe au scandale, quand le même auteur associe le nom de Péguy au marcionisme larvé du christianisme qu'il entend dénoncer. C'est une injure faite à sa droiture morale que de lire chez Péguy un "renversement de l'ordre traditionnel entre les commandements vétéro-testamentaires et les conseils néo-testamentaires. Ceux-ci sont devenus obligatoires, ceux-là sont devenus facultatifs. Il est permis de voler, il n'est pas permis d'être propriétaire" (18). C'est une farce grotesque que d'aller soupçonner

de marcionisme (pourquoi pas d'antisémitisme tant qu'on y est !) un homme qui toute sa vie s'entoura d'amis juifs, qui fut dreyfusard de la première heure, qui se voulut héritier de l'âme juive, qui vit dans la permanence d'Israël la condition d'un christianisme non-idéologique. Car il est bien vrai que l'oubli du judaïsme mène fatalement à un évangélisme gnostique et idéologique, comme le pense Besançon. Nul ne peut nier cette actuelle tentation pour de nombreux chrétiens, mais s'il est quelqu'un qui peut les en prémunir, c'est bien Charles Péguy.

La théologie de ce chrétien de la commune espèce, dont on a dit la pauvreté des "instrumentations scientifiques et méthodologiques" (19) est l'anti-gnose par excellence. Car elle est présidée par ce souci obstiné de la "justesse" qui est la justice de la pensée et n'est pas sans rappeler la "rectitude" anselmienne. De Péguy les chrétiens d'aujourd'hui ont encore à apprendre à associer le maximum d'esprit critique au maximum de justesse dans le discours de leur foi. "Au mouvement de prise de distance et de méfiance propre à la rationalité doit correspondre le mouvement de confiance, de "fiance" et de "créance" propre à la foi. Et celui-ci est nécessaire pour rencontrer quelque réalité que ce soit" (20). Cette requête s'avère de première urgence en la situation qui est la nôtre et dont rend compte la formule de Domenach : "Dieu est devenu historiquement impossible au moment même où il est philosophiquement inévitable" (21). Que le risque de penser devienne en christianisme homogène au risque de l'inscription historique, tel est l'enjeu de la crise présente dont Péguy avait dévoilé les prémisses.

Mais sur ce point il faut défendre Péguy contre l'utilisation qui a pu être faite de sa "théologie de l'Incarnation" pour renforcer encore "une notion potentiellement autoritaire et même totalitaire", une idée cléricale de l'Incarnation (22). La volonté d'"être incarné" qui s'exprime dans une Eglise de plus en plus marginale installée dans les ruines d'une institution autrefois triomphante, ne recouvre souvent que le désir d'être reconnu et de paraître intelligent aux yeux du monde. L'incarnation n'est alors que l'autre nom de la mondanité et le paravent d'une reconquête du pouvoir clérical perdu. C'est oublier que l'Incarnation est le fait, non des hommes, mais du Fils unique qui, "de condition divine, n'a pas considéré comme une proie à saisir d'être l'égal de Dieu" et a pris la condition de serviteur (23). Ce qui signifie qu'il n'est d'inscription historique que sur le mode du non-pouvoir évangélique : "Vous êtes dans le monde ... vous n'êtes pas du monde"; sur le mode pascal, c'est-à-dire de l'incessant passage du système chrétien à la réalité du ressuscité.

La lecture de Péguy frustre la volonté de puissance des chrétiens et il y a toujours quelque audace à consentir à son réalisme spirituel. La tentation est grande de l'abandonner au moment où il nous invite à réinventer la fidélité du quotidien, à travailler "à la promotion de ce qui est humble, quotidien, minuscule" (24), à refaire patiemment le tissu social de l'Eglise. C'est ici que se rejoignent le militant anti-totalitaire et le "chrétien dans la paroisse" pour unir dans une même vigilance "une éternelle inquiétude" et une indéfectible espérance, quant au salut temporel et éternel de tous les hommes. De Péguy gardons cette idée que "la

nature, et que l'humanité, qui est de la nature, ont des ressources infinies, et pour le bien, et pour le mal, et pour des infinités d'au delà qui ne sont peut-être ni du bien ni du mal, étant autres, et nouvelles, et encore inconnues; c'est cette idée que nos forces de connaissance ne sont rien auprès de nos forces de vie et de nos ressources ignorées, nos forces de connaissance étant d'ailleurs nous, et nos forces de vie au contraire étant plus que nous, que nos connaissances ne sont rien auprès de la réalité connaissable, et d'autant plus, peut-être, auprès de la réalité inconnaissable; qu'il reste immensément à faire; et que nous n'en verrons pas beaucoup de fait; et qu'après nous jamais peut-être on en verra la fin; (...) qu'il ne faut pas faire les malins; que l'infime partie n'est rien auprès du tout; que nous ne savons rien, ou autant que rien; que nous n'avons qu'à travailler modestement; qu'il faut bien regarder; qu'il faut bien agir; et ne pas croire qu'on surprendra, ni qu'on arrêtera le grand événement" (ZA 735-736).

N O T E S

PREMIERE PARTIE

(1) J. BASTAIRE, Péguy l'insurgé, p. 28.

(2) Sur ces différents partis, voir l'avant-propos d'A. BOISSERIE dans NPS; l'article d'A. ARCHIDEC, Mystique et politique. Péguy et les socialistes du groupe Jules Guesde, F 69 p. 13-19; et la thèse à paraître de G. LEROY, Les idées politiques et sociales de Charles Péguy.

(3) Voir à ce sujet, NPS p. 20 et 48-49.

(4) A. BOISSERIE, NPS p. 13.

(5) Paul LAFARGUE dans Le socialiste du 27.01.1901, cité par A. Boisserie, op. cit., p. 13.

(6) A. BOISSERIE, op. cit., p. 19.

(7) F 69, p. 7.

(8) A. ROCHE, Péguy et le socialisme scientifique dans les "Oeuvres posthumes", RHLF p.414.

(9) A. ROBINET, Péguy entre Jaurès Bergson et l'Eglise, p. 56.

(10) J. BASTAIRE, op. cit., p. 16.

(11) J. JAURES, L'esprit du socialisme, p. 9.

(12) ibid., p. 25.

(13) A. ROBINET, op. cit., p. 59-60.

(14) C.Q., III-1, 52 cité par Bastaire, op. cit., p. 17.

(15) J. JAURES, op. cit., p. 180.

(16) A 1361.

(17) P. THIBAUD, L'anti-Jaurès dans Esprit, août-septembre 1964, p. 244

(18) A. ROBINET, op. cit., p. 104.

(19) cf ibid. p. 121 : "L'opposition de Péguy à Jaurès sur la question de la Providence est de même inspiration que l'opposition de Bayle à Leibniz sur la question du gouvernement général de l'Univers par un Dieu dont les attributs seraient subordonnés à la Sagesse".

(20) A. ROBINET, Jaurès et l'unité de l'être, Paris 1969.

(21) J. JAURES, cité par Robinet, op. cit., p. 67.

(22) ibid., p. 77.

(23) ibid., p. 100.

(24) A. ROBINET, Péguy entre Jaurès, Bergson et l'Eglise, p. 122.

(25) réplique au titre de l'article paru dans l'Ecole laïque : "invraisemblable mais vrai".

(26) P. THIBAUD, op. cit., p. 247.

(27) J. BASTAIRE, op. cit., p. 30.

(28) A. ROBINET, op. cit., p. 107.

(29) id.

(30) C'est nous qui soulignons.

(31) A. ROBINET, op. cit., p. 125-126. Dans ce débat Péguy-Jaurès, on sait le parti pris de l'auteur en faveur de Jaurès. Mais sa partialité a trop souvent jeté dans l'ombre le sérieux de ses travaux et la précision de sa documentation. Il est un des rares à tenir compte de La chanson du bon roi Dagobert. S'appuyant sur les couplets inédits publiés dans F 135, p. 29-30, il affirme : "Dagobert c'est Jaurès".

La chanson figure au sommaire des "Oeuvres poétiques complètes" de la Pléiade (C). Ecrite entre le Jean Coste et les Débats parlementaires, elle se trouve ainsi isolée de son contexte "prosaïque". Ne serait-ce pas l'une des raisons de son "oubli" ?

(32) P. THIBAUD, op. cit., p. 255.

(33) A. ROBINET, Jaurès et l'unité de l'être, p. 107-108.

(34) Cité par P. THIBAUD, op. cit., p. 254.

(35) Nous renvoyons ici au travail remarquablement documenté de J. VIARD : Jaurès et Péguy, alliés antagonistes, dans Péguy, L'Herne, p. 120-147.

(36) J. VIARD, Philosophie de l'art littéraire et socialisme selon Péguy ..., p. 245. Ici encore, Jacques Viard nous donne de penser que Péguy avait quelques sérieuses raisons d'élever la voix et qu'il n'était pas le seul socialiste à mesurer les conséquences du pangermanisme. Cf le ch. VIII : "France républicaine et Allemagne impériale".

(37) Cité par B. GUYON, Péguy, p. 140.

(38) B. GUYON, Péguy devant Dieu, p. 66.

(39) Jean ONIMUS parle de "mécanisme de la chute". La connivence de l'intellectuel et du politique en est le rouage essentiel (Cf Incarnation. Essai sur la pensée de Péguy, p. 101 ss.)

(40) M. REBERIOUX, La République radicale ? p. 181-182.

(41) Flammarion, Paris 1902.

(42) C.Q. VIII-16, 70.

(43) ibid., p. 73.

(44) B. GUYON, Péguy, p. 112.

(45) Cf supra le chapitre II de notre seconde partie : "La métaphysique de Péguy".

(46) L'usage du coup de pouce donne de l'assurance. Péguy, dans un excursus de quelques pages, en montre l'utilité sociale et pédagogique. C'est lui qui fait le professeur "qui ne cale jamais, celui qui ne sèche pas devant les élèves. Il fera donc aussi les chaires bien assises ...". En plus de la gloire mondaine, il comble la vanité du coeur, puisqu'il donne l'impression de penser à ceux qui cherchent à se convaincre eux-mêmes en échafaudant des raisonnements (POETE 96-100).

(47) A.-A. DEVAUX, Réalité et vérité selon Charles Péguy, dans Rencontres avec Péguy, p. 88.

(48) Pie DUPLOYE, La Religion de Péguy, p. 72.
A propos de la Revue Générale des Sciences, Péguy écrit : "Ces articles et ces fractions d'articles sont pleins et bourrés de théologies et de mythologies antiques et anciennement modernes" (S3A 1086). Et un peu plus loin, il ajoute : "c'est le langage qui se croit avancé parce qu'il est prétentieux et laborieux, et la théorie elle-même, et la physique et la métaphysique est généralement grossière et arriérée ..." (1088).

(49) En cela ils sont responsables de l'invasion d'une "certaine barbarie", dans la haute culture. Nous aborderons ce problème plus loin.

(50) A.-A. DEVAUX, op. cit., p. 90.

(51) Titre d'un chapitre consacré à la philosophie de Péguy dans Péguy l'insurgé, p. 71-94.

(52) Cf supra Deuxième partie, chapitre II,I.

(53) M. REBERIOUX, op. cit., p. 179.

(54) Cette affirmation de Péguy peut être corroborée par le fait qu'à cette époque la nouvelle géographie de VIDAL de la BLACHE se définisse par rapport à l'Histoire et qu'un Tableau de la géographie de la France ouvre l'Histoire de France dirigée par LAVISSE. Cf M. REBERIOUX, op. cit., p. 179.

(55) G. FRIEDMANN, La crise du progrès, cité par Y. VADE, Au péril du monde moderne, dans Esprit, août-septembre 1964, p. 204.

(56) Par exemple, "Si je ne connais pas avec certitude un événement du temps de Charlemagne, ou, comme le disaient ces soldats facétieux, un homme, un type dans le genre de Charlemagne, il suit automatiquement que je ne puis pas même imaginer avec certitude une loi qui recouvre pour ainsi dire cet événement, dont cet événement serait la matière; (...) si je crois que je connais avec certitude un événement du temps de Charlemagne, il ne suit pas automatiquement, il reste à prouver que je puisse imaginer même avec certitude une loi qui recouvre cet événement, dont cet événement soit la matière" (S1A 993).

(57) A. ROBINET, Péguy entre Jaurès, Bergson et l'Eglise, p. 163.

(58) Nous étudions plus loin les interférences bergsoniennes dans l'oeuvre de Péguy. Cf. supra, Deuxième partie, chapitre I,II.

(59) A. ROBINET, op. cit., p. 163-164.

(60) J. VIARD, F 169, p. 24.

(61) "Si un savant comme Seignobos avait été aussi scientifiquement attentif que Péguy à ce qui se passait en Allemagne, il n'aurait pas parié en 1913 qu'il n'y aurait pas de guerre. Si un savant comme Lucien Herr avait étudié aussi minutieusement que Péguy le Protokoll du Congrès de Dresde, il n'aurait pas poussé Jaurès à l'unification de 1905. Et le meilleur expert scientifique en germanisme et en socialisme qu'il y ait eu en France au XXème siècle, Charles Andler, a finalement, - et malheureusement trop tard, Péguy étant mort, - donné raison à son meilleur élève, Charles Péguy" (Jacques VIARD, op. cit., p. 25).

(62) S. FRAISSE, Péguy et Renan, RHLF, p. 271.

(63) Histoire des origines du christianisme (1863-1881); Histoire du peuple d'Israël (1887-1893).

(64) S. FRAISSE, op. cit., p. 273.

(65) ibid., p. 274.

(66) P. DUPLOYE, La Religion de Péguy, p. 73.

(67) Il suffit de se référer à "l'éloquente conclusion de ses Philosophes français du XIXème siècle : discrédit de la métaphysique, crépuscule des religions, dogme du déterminisme universel" (Henri GOUHIER, Bergson et le Christ des Evangiles, Paris 1961, p. 45).

(68) BRUNSCHWICG cité par J. VIARD, Philosophie de l'art littéraire ..., p. 48.

(69) E. MOUNIER, La pensée de Charles Péguy, p. 97.

(70) id.

(71) P. DUPLOYE, op. cit., p. 22.

(72) S. FRAISSE, Péguy, Lanson et le Lansonisme, dans Littérature et Société, p. 181. Nous renvoyons à cet article pour une étude plus fouillée des rapports Péguy-Lanson.

(73) Variante de S4A 1138. Notons aussi que Lanson fut abonné aux Cahiers de la Quinzaine.

(74) S. FRAISSE, op. cit., p. 183-184.

(75) ibid., p. 186.

(76) Selon le mot de Lavisse.

(77) Une fête avait été organisée en Sorbonne pour célébrer le demi-centenaire de l'entrée de M. Lavisse à l'Ecole Normale Supérieure. Langlois faisait partie du syndicat d'initiative de cette cérémonie "laïque".

(78) S. FRAISSE, op. cit., p. 186.

(79) LANSON cité par S. FRAISSE, ibid., p. 187.

(80) A. ROBINET, op. cit., p. 306.

(81) ibid., p. 305.

(82) F 169, p. 18.

(83) Y. VADE, Péguy et le monde moderne, F 116, p. 19-25.

(84) Qu'on nous permette ici un rapprochement avec André MALRAUX qui se rapporte à l'histoire, comme le fait Péguy, au-delà de tout enchaînement chronologique, pour faire apparaître des genèses et des métamorphoses. Ainsi voit-il s'amorcer la métamorphose de l'Inaccessible en Irréel dès le début du XVème siècle, dans une statuaire et une peinture qui ne se réfèrent plus qu'à leur propre art sans susciter le dialogue de l'homme avec l'inconnaissable et sa vénération du sacré. (Cf L'Irréel, Gallimard, 1974). "Aussi André Malraux attribue-t-il aux peintres et aux sculpteurs un rôle démiurge. Ils créent un monde dans lequel l'homme est magnifié, sans devoir cette exaltation à des dieux ou à Dieu. Monde irréel, car cette souveraineté défie le temps et l'espace : les philosophes de l'Ecole d'Athènes n'appartiennent ni à l'histoire des hommes ni à l'histoire des idées, mais seulement à l'art, et Raphaël donne à Platon les traits de Léonard de Vinci" (Jean-Claude DIETSCH, Les Etudes, mars 1975, p. 461). Péguy disait la même chose à propos des savants et des historiens de son temps. Et ce monde irréel, coupé de ses racines spirituelles, n'est-ce pas cela le "monde moderne" ?

La comparaison avec Malraux est éclairante sur un autre point. Son parcours à travers le Musée imaginaire correspond à une quête personnelle. Ses livres sur l'Art sont "des chapitres d'une même vie", comme il le disait lui-même. De la même façon, Péguy inclut dans son regard sur l'histoire de l'humanité, son propre itinéraire, il personnalise dans son expérience, les grands événements historiques et en particulier, ceux qui marquent l'avènement du monde moderne et font du même coup écho à la fin de son enfance et à ses grandes désillusions.

(85) H. BRUGMANS, La notion de "Peuple" chez Michelet et chez Péguy, F 20, p. 11.

(86) Y. VADE, F 125, p. 124.

(87) Y. VADE, Au péril du monde moderne dans Esprit, août-septembre 1964, p. 201.

(88) J. VIARD, Philosophie de l'art littéraire ..., p. 17.

(89) H.U. von BALTHASAR, Dieu et l'homme d'aujourd'hui, p. 47.

(90) J. BAUDRILLARD, article Modernité, dans l'Encyclopaedia Universalis, vol. 11.

(91) P. DUPLOYE, op. cit., p. 82.

(92) ibid., p. 83.

(93) C'est nous qui soulignons.

(94) A. GLUCKSMANN, Les maîtres penseurs, p. 256.

(95) C'est nous qui soulignons.

(96) P. NEMO, L'homme structural, p. 26.

(97) Si l'on veut s'assurer que le jugement de Péguy sur le fonctionnement de la démocratie n'a pas vieilli, on pourra lire le très tonifiant petit livre de Jacques JULLIARD : Contre la politique professionnelle, Le Seuil 1977 :
"Comment ne pas être étonné en voyant ceux qui se proclament les héritiers de Marx se vautrer, sans la moindre interrogation, sans une once de mauvaise conscience, dans le crétinisme parlementaire le plus délibéré ?" (p. 122). Ou encore :
"Dans les démocraties modernes, on appelle partis les instruments collectifs de confiscation du pouvoir des mandants au profit des mandataires; où si l'on préfère ce vocabulaire, de confiscation du pouvoir populaire au profit de la classe politique" (p. 127).
Dans le même sens, à propos du suffrage universel, voir de S.C. KOLM, Les élections sont-elles la démocratie ? Le Cerf 1978.

(98) C. JAMBET, Apologie de Platon, p. 53.

(99) J. DELAPORTE, Connaissance de Péguy, t.1, p. 281-282.

(100) A. GLUCKSMANN, op. cit., p. 123.

(101) ibid., p. 281.

(102) B. GUYON, Péguy contre l'Ecole ? RHLF, p. 211.

(103) POETE 46-68.

(104) S4A 1137-1142.

(105) J. BAUDRILLARD, L'échange symbolique et la mort, p. 18.

(106) ibid., p. 37.

(107) E. MOUNIER, La pensée de Charles Péguy, p. 139.

(108) M. LANCELOT, Le jeune lion dort avec ses dents, p. 57.

(109) E. MOUNIER, op. cit., p. 139.

(110) P. DUPLOYE, p. 83-84.

DEUXIEME PARTIE

(1) R. DADOUN, D'une insituation de Péguy socialiste, dans Péguy, L'Herne, p. 29.

(2) P. DUPLOYE, La Religion de Péguy, p. 525.

(3) Cité par J. ONIMUS, Incarnation, p. 71.

(4) E. MOUNIER, La pensée de Charles Péguy, p. 5.

(5) ibid., p. 6-7.

(6) J. BASTAIRE, Péguy l'insurgé, p. 61.

(7) J. ONIMUS, op. cit., p. 83.

(8) P. DUPLOYE, op. cit., p. 542.

(9) S. FRAISSE, Péguy et le monde antique, p. 248.

(10) Cf à ce sujet, J. VIARD, Philosophie de l'art littéraire ..., p. 287-292.

(11) S. FRAISSE, op. cit., p. 249.

(12) P. DUPLOYE, op. cit., p. 177-180.

(13) S. FRAISSE, op. cit., p. 171.

(14) ibid., p. 170-179 : Marcel et la cité platonicienne.

(15) ibid., p. 172.

(16) ibid., p. 191.

(17) ibid., p. 250.

(18) P. DUPLOYE, op. cit., p. 319-321.

(19) J. VIARD, op. cit., p. 287. La lettre de Péguy à Camille BIDAULT est citée par B. GUYON, Péguy, p. 23.

(20) A. BARNES, Péguy et Pascal de 1889 à 1900, F 211, p. 13.

(21) THARAUD, Notre cher Péguy, T.1, p. 42-43.

(22) A. BARNES, op. cit., p. 8.

(23) J. RIBY cité par A. BARNES, op. cit., p. 10.

(24) A. BARNES, op. cit., p. 9-10; 25.

(25) ibid., p. 30.

(26) Bergson est cité à la page 138 d'Un poète l'a dit ... : " ... dans son cours, et je crois que c'est aussi dans son livre ..."

(27) T. QUONIAM, La pensée de Péguy, p. 121.

(28) J. DELAPORTE, Connaissance de Péguy, t.1, p. 134.

(29) J. ONIMUS, op. cit., p. 53.

(30) E. BREHIER, Histoire de la philosophie II-4, p. 911.

(31) Cf J. ONIMUS, Péguy et Sorel, F 77, p. 3-22.

(32) A.-A. DEVAUX, Réalité et vérité selon Charles Péguy, dans Rencontres avec Péguy, p. 85.

(33) J. ONIMUS, op. cit., p. 47.

(34) MATIN, p. 147; 152.

(35) C.Q. X-12.

(36) R. WINLING, Péguy-Nietzsche. Un chrétien du parvis répond à l'auteur de Zarathoustra, Revue de Sciences Religieuses, Strasbourg juillet 1972, p. 212-255; janvier 1974, p. 25-53.

(37) ibid., juillet 1972, p. 214.

(38) Généalogie de la morale, III, 24.

(39) Le gai savoir, par. 11.

(40) Généalogie de la morale, III, 25.

(41) ibid., III, 23.

(42) G. MOREL, Nietzsche t.2 : Analyse de la maladie, p. 185-186.

(43) Considérations inactuelles, II, 3.

(44) ibid., II, 5.

(45) id.

(46) Généalogie de la morale, III, 6.

(47) F 30, p. 12.

(48) J. DELAPORTE, op. cit., t.1, p. 127.

(49) A. ROBINET, Péguy entre Jaurès, Bergson et l'Eglise, p. 324.

(50) P. DUPLOYE, op. cit., p. 538.

(51) ibid., p. 537.

(52) Ce que fit Pie DUPLOYE dans sa thèse déjà citée : cf. p. 533-540. Il relativise la réserve que Kant inspire à Péguy en signalant que ce dernier "ne parle jamais de Kant comme il se permet de parler de Hegel, ou de Leibniz" (537). Kant sera toujours cité parmi les philosophes qui ont compté depuis Platon, alors même que les autres auteurs allemands, inspirateurs du parti intellectuel seront disqualifiés, en particulier à partir des événements de 1905. Néanmoins, comme le fait remarquer avec justesse André ROBINET, Kant va être dépossédé de son originalité au profit du peuple français. La Note conjointe marque l'accomplissement de ce transfert. La tradition française a son héros, Polyeucte, qui "joue dans l'oeuvre mûre et tardive de Péguy le rôle que Kant jouait dans les écrits de jeunesse" (Péguy entre Jaurès, Bergson et l'Eglise, p. 326). Ce que secrètement Péguy ne pardonne pas à Kant, c'est d'être "un fonctionnaire prussien" (B 827).

(53) A.-A. DEVAUX, D'un malentendu entre Péguy et Bergson, RHLF, p. 281-299; on pourra se rapporter à cet article pour ce qui suit.

(54) ibid., p. 286.

(55) F 155, p. 18.

(56) F 30, p. 12.

(57) F 30, p. 12.

(58) F 30, p. 5.

(59) Cette remarque ne vaut pas seulement dans l'ordre de l'action, mais aussi dans celui de la pensée. On aura bien senti que Péguy ne prend en compte de Bergson que ce qui l'ouvre davantage au réel. De ce point de vue aussi, Péguy "dispose" de Bergson ...

(60) A.-A. DEVAUX, op. cit., p. 298.

(61) Souvenirs de Madame Favre, Europe, avril 1938.

(62) C. ROSSET, Le réel. Traité de l'idiotie, p. 7.

(63) A.-A. DEVAUX, Réalité et vérité selon Charles Péguy, dans Rencontres avec Péguy, p. 87-88.

(64) C. ROSSET, op. cit., p. 80.

(65) P.-J. LABARRIERE, Dimensions pour l'homme. Essai sur l'expérience du sens, p. 62.

(66) Lire à ce propos le très bel article de Gérald ANTOINE, La joie des mots chez Péguy, RHLF, p. 516-536.

(67) F. RUSSO, La philosophie des sciences depuis un siècle dans le Dictionnaire des Idées Contemporaines, p. 89.

(68) Nous renvoyons ici aux pages 165-172 de La Thèse. D'autre part, comment ne pas mettre en rapport les trois degrés de la connaissance développés par Péguy avec le "cercle herméneutique" de Ricoeur où le mouvement est identique, allant de la croyance immédiate (empirisme) à la naïveté seconde (compétence) en passant par la critique (science). Voir Finitude et Culpabilité t 2, p. 326-328.

(69) H.M. FERET, Pensée de Péguy et Incarnation, F 33, p. 21-22.

(70) J. ONIMUS, op. cit., p. 69.

(71) A.-A. DEVAUX, op. cit., p. 96.

(72) C. ROSSET, op. cit. p. 135-136.

(73) G. LECOMTE, Charles Péguy et l'accueil du réel, dans Littérature et Société, p. 208-209.

(74) On pourra lire aussi dans CLIO B 140-156 la minutieuse étude comparée de l'Air de Malbrouq dans la version de la Romance de Chérubin de Beaumarchais et dans celle du Sacre de Hugo.

(75) G. FRITZ, La réflexion de Péguy sur le langage et son style, RHLF, p. 494.

(76) Cf aussi C. ROSSET, op. cit., p. 81-104 : "l'écriture grandiloquente".

(77) J. CHABOT, Péguy "inalphabet", la ligne et le lignage, dans Péguy, L'Herne, p. 176.

(78) ibid., p. 184.

(79) ibid., p. 185.

(80) G. FRITZ, op. cit., p. 499. Cette conception péguyste du langage comme mémoire de l'humanité n'est pas en contradiction avec l'affirmation de la nouveauté qui ne cesse d'advenir dans le réel même. Elle s'inscrit dans cette théorie paradoxale de la Révolution, cas particulier du problème de la mémoire. De même qu'il n'y a de Révolution qu'en appui sur une durée réelle, de même que l'événement puise sa force d'irruption dans le passé, de même l'improvisation et le jaillissement poétiques ne sont jamais que le fruit du travail secret de la langue à travers les générations. La question du langage chez Péguy s'éclaire de sa philosophie de la temporalité (Cf supra le chapitre III de cette partie). D'autre part, il ressort de ses écrits que les mots ne sont pas une matière résiduelle, un simple dépôt du passé, mais une matière vivante. S'il se fait sémanticien, c'est toujours pour libérer la fécondité du langage, comme en témoigne son incessante invention de néologismes.

(81) J. CHABOT, op. cit., p. 188.

(82) ibid., p. 187.

(83) G. FRITZ, op. cit., p. 503.

(84) J. ONIMUS, op. cit., p. 79.

(85) J.-M. DOMENACH, Le sauvage et l'ordinateur, p. 184.

(86) M. DUFRENNE, Subversion-Perversion, p. 59.

(87) Cf à ce sujet, la belle paraphrase du Décalogue par Maurice BELLET dans Le lieu du combat, p. 149-151.

(88) Cf supra, Troisième partie, chapitre I,II.

(89) Nous renvoyons ici à A.-A. DEVAUX, La vertu la plus rare, Communio, mars 1976, p. 58-70; R.-J. NELSON, La notion de fidélité dans l'oeuvre de Péguy, dans les Actes du colloque 1964, p. 25-35.

(90) R.-J. NELSON, op. cit., p. 27.

(91) Qu'on lise par exemple en S4A les pages sur Paris, la Beauce et la Loire.

(92) P. DUPLOYE, op. cit., p. 583.

(93) E. MOUNIER, op. cit., p. 82.

(94) L'exemple de Michelet permet de signaler le déplacement de signification du mot histoire dans les écrits de Péguy. En 1900, Michelet est un bon historien, "le plus vraiment historien de nos historiens" (A 278). En 1909, "il ne faut pas dire aussi que Michelet est le plus grand des historiens. C'est un chroniqueur et un mémorialiste" (B 277) !

(95) A. ROBINET, op. cit., p. 191.

(96) ibid., p. 196.

(97) id.

(98) J. PUCELLE, Le temps, p. 79 : "Péguy sensibilisé par Bergson à cet ordre de questions, a traduit avec une force incomparable ce que l'événement a d'irremplaçable, et peut-être d'incommunicable".

(99) P. DUPLOYE, op. cit., p. 409-414.

(100) A. ROBINET, op. cit., p. 120.

(101) ibid., p. 203.

(102) Au-delà de l'ascendance biologique, la "race" désigne une tradition, une mémoire organique. Elle constitue chez Péguy, une de ces multiples variations du thème bergsonien : matière et mémoire. Voir à ce sujet P. DUPLOYE, op. cit., p. 451-456.

(103) J. ONIMUS, op. cit., p. 74.

(104) P. DUPLOYE a consacré un chapitre entier aux concepts historiques de Péguy : op. cit., p. 559-598.

TROISIEME PARTIE.

(1) P. DUPLOYE, La Religion de Péguy, p. 64.

(2) ibid., p. 63.

(3) D. HALEVY, Péguy et les Cahiers de la Quinzaine, p. 192.

(4) Cité par B. GUYON, Péguy, p. 134.

(5) J. BROTHIER, "Une histoire arrivée à la terre" dans Péguy, L'Herne, p. 247.

(6) ibid., p. 253.

(7) Etymologiquement, être hérétique signifie faire un choix. Une hérésie consiste à se tailler une doctrine sur mesure. Les péguysmes qui se sont succédés, ne sont rien d'autres que des hérésies, des mutilations de son oeuvre.

(8) F 56,8.

(9) F 10,2.

(10) P. DUPLOYE, op. cit., p. 587.

(11) ibid., p. 101.

(12) 2 Cor. 4,8-9.

(13) F. GERBOD, Enfer, grâce, salut chez Péguy, dans Péguy, L'Herne p. 270.

(14) H.U. von BALTHASAR, La Gloire et la Croix, II-2, p. 324.

(15) Cité par B. GUYON, op. cit., p. 140.

(16) Lettre publiée par M. RECLUS, Le Péguy que j'ai connu, p. 152.

(17) J. SABIANI a reconstitué, ordonné et interprété ces quatrains sous le titre : La ballade du coeur, poème inédit de Charles Péguy, Paris 1973.

(18) Cité par G. CATTAUI, Péguy témoin du temporel chrétien, p. 85-86.

(19) P. DUPLOYE, op. cit., p. 549.

(20) Cf notre chapitre suivant : "La technique même du christianisme".

(21) P. DUPLOYE, op. cit., p. 161.

(22) Emmouter : encastrer, emmortaiser. Du latin mola : mâchoire. Terme de menuiserie, vraisemblablement orléanais.

(23) Pour le Père FERET, l'"hérésie" des curés est de compromettre le réalisme des dogmes chrétiens : "Les scribes prétendent enfermer la vérité dans leurs systèmes, la Parole de Dieu seule s'inscrit dans le réel. La grande "faute de mystique" des curés a été de méconnaître, et de voiler pour autant à ceux qui les suivaient, le grand réalisme de la création, de l'incarnation et de la rédemption" (Péguy, les "curés" et la Croix de Jésus, dans les Actes du Colloque 1964, p. 292).

(24) A.-A. DEVAUX, Réalité et vérité selon Charles Péguy, dans Rencontres avec Péguy, p. 100.

(25) H.U. von BALTHASAR, Retour au centre, p. 133.

(26) DUPLOYE, op. cit., p. 130.

(27) La lecture péguyste de la Passion du Christ est résolument anti-sacrificielle. Cf René GIRARD, Des choses cachées depuis la fondation du monde, p. 229-238.

(28) C'est nous qui soulignons.

(29) H.M. FERET, Péguy, les "curés" et la croix de Jésus, dans les Actes du Colloque 1964, p. 296.

(30) A. ROBINET, Péguy entre Jaurès, Bergson et l'Eglise, p. 280 ss.

(31) ibid., p. 289 ss. Cf la mise au point de F. GERBOD, op. cit., p. 273-274.

(32) Voir la thèse de T. DEJOND, Péguy poète et théologien de la rédemption et l'article que lui a consacré H.M. FERET dans L'Amitié Charles Péguy n° 2 sous le titre : Genèse et approfondissements de la foi de Péguy en la rédemption, p. 21-35; F. DESPLANQUES, Péguy lecteur de la passion, RHLF, p. 449-458; H.U. von BALTHASAR, La Gloire et la Croix II-2, p. 308-333.

(33) F. GERBOD, op. cit., p. 275.

(34) J. SABIANI, op. cit., p. 107.

(35) H.U. von BALTHASAR, op. cit., p. 290.

(36) J. BASTAIRE, Péguy l'insurgé, p. 163.

(37) Sur ce sujet, nous renvoyons aux pages 373-381 de VERONIQUE (B) qu'il aurait fallu citer intégralement, et à la très belle étude d'A.-A. DEVAUX sur La figure du Père dans la vie et dans l'oeuvre de Charles Péguy, F 207.

(38) "L'adjectif peuple montre bien que toute la force du peuple est dans son privé" (B 937).

(39) Sans allusion au concept de "religion populaire" dont on sait la fortune actuelle.

(40) J. SABIANI, L'amour de la création naturelle, dans Péguy, L'Herne, p. 239-245.

(41) A.-A. DEVAUX, Réalité et vérité selon Charles Péguy, dans Rencontres avec Péguy, p. 105.

(42) J. SABIANI, op. cit., p. 245.

(43) S. FRAISSE, Péguy et le monde antique, dans Esprit, août-septembre 1964, p. 320; du même auteur, voir l'ouvrage du même titre.

(44) Cf l'importance accordée à la figure de Polyeucte dans l'oeuvre de Péguy, dans l'article de F. GERBOD, RHLF, p. 237-253.

(45) P. DUPLOYE, op. cit., p. 470. Cf à ce sujet le IIIème paragraphe de ce chapitre.

(46) On pourra consulter aussi l'inventaire des Cahiers consacrés à la question juive, établi par P. DUPLOYE, op. cit., p. 436-437.

(47) Cité par P. DUPLOYE, op. cit., p. 472.

(48) ibid., p. 423.

(49) ibid., p. 179; J. DANIELOU, Péguy et les Pères de l'Eglise dans Littérature et Société, p. 173-179.

(50) H.U. von BALTHASAR, op. cit., p. 307.

(51) M. DUCLAUX, Twentieth Century Frenck Writers, Londres 1919, p. 138-139; cité par P. DUPLOYE, F 183, 44 (Sur un mot de Péguy).

(52) H.M. FERET, Pourquoi Péguy utilisa-t-il la Vulgate latine et non le texte grec des Ecritures ? dans Péguy écrivain, p. 197-239; Voir aussi H. JENNY, L'album biblique de Péguy, dans les Actes du Colloque 1964, p. 193-201.

(53) Sur "l'explication dogmatique", voir Jean DELAPORTE, Connaissance de Péguy, t.2, p. 104-112. Ou qu'on se remette simplement en mémoire la remarque de Saint Thomas d'Aquin : "Dans le symbole (les confessions de foi), comme le montre la manière même de parler, on cherche à atteindre les choses de la foi dans toute la mesure où s'y fixe l'acte du croyant. Or, l'acte du croyant ne s'arrête pas à un énoncé, mais se fixe à la réalité. Nous ne formons, en effet, les énoncés que pour avoir connaissance par eux des réalités, aussi bien dans la foi que dans la science" (Somme Théologique, IIa-IIae, qu.1,a. 2,ad 2. éd. Revue des Jeunes, 1941, p. 22).

Rapprochement qu'aurait sans doute suspecté Péguy, mais il nous semble qu'au-delà même de ce qui les sépare, leurs métaphysiques respectives procèdent d'un même réalisme (Cf J. RASSAM, Métaphysique de Saint Thomas).

(54) F. DESPLANQUES, Péguy lecteur de la Passion, RHLF, p. 457.

(55) B. LATOUR, Pourquoi Péguy se répète-t-il ? Péguy est-il illisible ? dans Péguy écrivain, p. 76-102.

(56) ibid., p. 97.

(57) ibid., p. 94.

(58) J. BAUDRILLARD, A l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social, p. 16.

(59) P. DUPLOYE, La Religion de Péguy, p. 181-182.

(60) DELAPORTE, op. cit., p. 260.

(61) On ne peut plus en dire autant de l'Extrême-Onction devenue Sacrement des malades !

(62) F. GERBOD, La poétique de l'Incarnation chez Péguy, dans le Courrier d'Orléans, juin 1978, p. 6.

(63) J. BASTAIRE en fait une démonstration passionnée dans Péguy l'insurgé, p. 168-174, et dans son article, Le socialisme à l'épreuve de la foi, F 214, 12-13.

(64) Péguy a toujours été patriote (Cf de J. BASTAIRE, Le patriotisme de Péguy avant 1905, dans les Actes du Colloque 1964, p. 92-108; et le CH.4 de son Péguy l'insurgé). Un article de 1899 expose déjà très clairement sa position : " ... il est difficile de considérer comme deux termes contradictoires l'internationalisme et l'idée française de la Patrie ... L'"esprit de solidarité à travers le temps" n'exclut pas la solidarité réelle qui doit à travers l'espace unir les hommes de toutes les générations humaines". A la veille de la guerre, Péguy accusera les internationa-

listes de faire le jeu de l'Allemagne, comme il reprochait à la Ligue de la Patrie française, au lendemain de l'Affaire Dreyfus, de ne défendre qu'une "idée allemande de la patrie", de "prendre parti pour les doctrines de Bismarck contre les principes de la Révolution Française" (article du 15 janvier 1899 dans le n° 135 de la Revue Blanche, reproduit dans F 123, 19-21).

(65) H.U. von BALTHASAR, op. cit., p. 284-285.

(66) Cf la mise au point de J. DELAPORTE dans F 118, 3-5.

(67) Cf l'exposé de G. LEROY sur Péguy et Maurras dans F 213, p. 28-36.

(68) Et cette idée peut s'appuyer sur l'assertion du jeune Péguy de 1901 : "Loin que le socialisme soit définitif, il est préliminaire, nécessaire, indispensable, mais non suffisant. Il est avant le seuil, il n'est pas la fin de l'humanité" (RAISON A 414).

(69) Péguy écrivain, p. 271.

(70) L'utopie concrète : Marcel dans Péguy écrivain, p. 263-270.

(71) ibid., p. 268.

(72) Rm 8, 18-21.

(73) P. EMMANUEL, op. cit., p. 266.

(74) "Le Royaume de Dieu, c'est l'élimination complète et définitive de toute vengeance et de toutes représailles dans les rapports entre les hommes" (Des choses cachées depuis la fondation du monde, p. 220-221). Et Frantisëk LAICHTER assimile la perte positive de mémoire dans la cité harmonieuse, au pardon évangélique. "La mémoire qui menace les rapports des hommes, c'est celle de la vengeance" écrit-il (Péguy écrivain, p. 275).

(75) Géraldi LEROY, Péguy et l'économie mathématique, RHLF, p. 401-402. Pour davantage de précisions techniques et pour des éléments de confrontation avec la théorie marxiste, on se reportera à cet article, ainsi qu'à celui de Paul THIBAUD : La pensée économique de Péguy, dans Rencontres avec Péguy, p. 137-147.

(76) P. THIBAUD, op. cit., p. 139.

(77) ibid., p. 140.

(78) Cf Péguy et les Cahiers (E), volume de la collection blanche de Gallimard qui rassemble les principaux articles de Péguy concernant la gestion des Cahiers. Voir aussi les Quelques notes de gérance publiées dans le cahier de L'Herne consacré à Péguy, p. 151-163.

(79) Cf E 209-227.

(80) En attendant nous renvoyons à la très belle évocation de J. BASTAIRE, op. cit., p. 48-60, et à l'article de G. LEROY, L'institution des Cahiers de la Quinzaine, 1900 dans Rencontres avec Péguy, p. 17-30.

(81) Antonin LAVERGNE, Le gérant des "Cahiers", dans Péguy, L'Herne, p. 56.

(82) G. LEROY, op. cit., p. 26.

(83) P. DUPLOYE, op. cit., p. 47-57.

(84) La crise du parti socialiste et l'affaire Dreyfus (15.08.1899) et L'affaire Dreyfus et la crise du parti socialiste (15.09.1899), NPS 53-75.

(85) ibid., p. 56.

(86) Jérémie 22,16. Nul mieux qu'Emmanuel Lévinas, juif de ce temps, n'a exprimé le primat éthique de la sagesse juive. Voici par exemple ce qu'il écrit à l'article Judaïsme de l'Encyclopaedia Universalis, texte-manifeste repris dans Difficile Liberté, p. 44-45 :

" ... suivre le Plus-Haut, n'avoir de fidélité que pour l'Unique; se méfier du mythe par lequel s'impose le fait accompli, les contraintes de la coutume et du terroir, et l'Etat machiavélique et ses raisons d'Etat; suivre le Plus-Haut, rien n'étant supérieur à l'approche du prochain, au souci pour le sort "de la veuve, de l'orphelin, de l'étranger et du pauvre" et aucune approche "les mains vides" n'étant une approche; c'est sur la terre, parmi les hommes, que se déroule ainsi l'aventure de l'esprit; le traumatisme que fut mon esclavage en pays d'Egypte constitue mon humanité même - ce qui me rapproche d'emblée de tous les prolétaires, de tous les miséreux, de tous les persécutés de la terre; en la responsabilité pour l'autre homme réside mon unicité même : je ne saurais m'en décharger sur personne, comme je ne saurais me faire remplacer pour ma mort; d'où la conception d'une créature qui a la chance de se sauver sans tomber dans l'égoïsme du salut; l'homme est ainsi indispensable aux desseins de Dieu ou, plus exactement, n'est rien d'autre que les desseins divins dans l'être; d'où aussi l'idée d'élection, qui peut se dégrader en orgueil, mais qui exprime originellement la conscience d'une assignation irrécusable dont vit l'éthique et par laquelle l'universalité de la fin poursuivie implique la solitude, la mise à part du responsable; l'homme est interpellé dans le jugement et la justice qui reconnaissent cette responsabilité - la miséricorde atténue les rigueurs de la Loi sans la suspendre; l'homme peut ce qu'il doit; il pourra maîtriser les forces hostiles de l'histoire en réalisant un règne messianique, un règne de justice annoncé par les prophètes; l'attente du Messie est la durée même du temps".

(87) On se reportera à l'étude de G. LEROY sur Les fondements anarchistes de la pensée politique de Charles Péguy, dans Littérature et Société, p. 231-243.

(88) Cf V 126, note 1.

(89) F 215, 15.

(90) Nous ne pouvons, dans le cadre de cette étude, examiner ce problème de filiation. Qu'il nous soit simplement permis de rendre hommage et de renvoyer aux travaux de Jacques VIARD. Outre sa thèse déjà citée, mentionnons quelques articles importants :

- Socialistes chrétiens. Georges Sand, Dostoïevski et Péguy, Les Etudes, octobre 1974, p. 389-413.
- Pierre Leroux, Michelet, Péguy et l'Imitation de Jésus-Christ, Les Etudes, août-septembre 1975, p. 235-258.
- Péguy et les "religieux" républicains de l'Encyclopédie Nouvelle, dans Rencontres avec Péguy, p. 189-225.

CONCLUSION

(1) C. ROSSET, Le réel, p. 135.

(2) Cité dans Esprit, août-septembre 1964, p. 441.

(3) Première phrase du manifeste de la nouvelle série de la revue Esprit qui paraît depuis janvier 1977, avec le sous-titre : "Changer la culture et la politique".

(4) A propos de cloître, lire les pages où A. GLUCKSMANN compare "l'anti-couvent" de Thélème aux "modernes machines productrices de pouvoir"; dans Les maîtres penseurs, p. 11-35.

(5) J.P. DOLLE, Voie d'accès au plaisir (La métaphysique), p. 89.

(6) R. DADOUN, Péguy, militant anti-totalitaire, Esprit, octobre 1978, p. 51.

(7) J.-M. DOMENACH, Ce que je crois, p. 117.

(8) B.-H. LEVY, Le testament de Dieu, p. 45.

(9) Cf la tentative de G. LARDREAU et C. JAMBET dans leur dernier livre intitulé Le monde.

(10) R. DADOUN, op. cit., p. 49.

(11) B.-H. LEVY, op. cit., p. 201.

(12) S. BRETON, Théorie des idéologies, p. 48.

(13) E. LEVINAS, Transcendance et Mal dans Le Nouveau Commerce, cahier 41, 1978, p. 65.

(14) B. RONZE, L'homme de foi, p. 42.

(15) ibid., p. 44.

(16) A. BESANCON, La confusion des langues, p. 55.

(17) ibid., p. 47.

(18) ibid., p. 48.

(19) H.M. FERET, Pourquoi Péguy utilisa-t-il la Vulgate latine et non le texte grec des Ecritures ? dans Péguy écrivain, p. 237.

(20) X. LACROIX, Qui est réaliste ? dans Exister, cahiers du centre Kierkegaard n° 9, printemps 1978, p. 44.

(21) J.-M. DOMENACH, op. cit., p. 163.

(22) P. THIBAUD, La liberté et la communication, dans Esprit, octobre 1978, p. 42.

(23) Phil. 2,6-7.

(24) P. THIBAUD, op. cit., p. 42.

B I B L I O G R A P H I E

La dernière en date des bibliographies péguystes est celle établie par Jean Bastaire dans le cahier de L'Herne consacré à l'auteur. Le meilleur instrument de travail reste la collection complète des Feuillets de l'Amitié Charles Péguy numérotés de 1 à 216 et devenus, depuis janvier 1978, L'amitié Charles Péguy. Bulletin d'informations et de recherches. La liste qui suit, loin d'être exhaustive, a été arrêtée en fonction de l'état actuel de l'édition des oeuvres de Péguy, de la critique la plus récente et du thème général de notre étude.

I OEUVRES DE PEGUY

- Oeuvres en prose, 1898-1908, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1959.
- Oeuvres en prose, 1909-1914, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1961.
- Oeuvres poétiques complètes, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1957.
- Péguy et les Cahiers, Gallimard, 1947.
- Par ce demi-clair matin, Gallimard, 1952.
- L'esprit de système, Gallimard, 1953.
- Un poète l'a dit ..., Gallimard, 1953.
- Deuxième élégie XXX, Gallimard, 1955.
- La thèse, Gallimard, 1955.
- Véronique, Gallimard, 1972.
- Marcel, Gallimard, 1973.
- Notes politiques et sociales, Cahiers de l'Amitié Charles Péguy, 1957.
- Jacques VIARD, Les oeuvres posthumes de Charles Péguy, Cahiers de l'Amitié Charles Péguy, 1969.

- Péguy tel qu'on l'ignore, textes choisis et présentés par Jean Bastaire, "Idées" Gallimard, 1973.

- Albert BEGUIN, L'Eve de Péguy, Cahiers de l'Amitié Charles Péguy, 1948 (contient l'édition critique du commentaire d'Eve par Péguy - DUREL -).

- Julie SABIANI, La ballade du coeur, poème inédit de Charles Péguy, Klincksieck, 1973.

Les Feuillets ont publié de nombreuses correspondances de Péguy. S'y ajoutent celles parues dans les volumes suivants :

- Maurice RECLUS, Le Péguy que j'ai connu, Hachette 1951 (lettres à Geneviève Favre).

- Lettres et entretiens, Editions de Paris, 1954 (lettres à Louis Baillet et à Joseph Lotte).

- Pour l'honneur de l'esprit, Albin Michel, 1973 (lettres à Romain Rolland).

- Charles PEGUY et Alain FOURNIER, Correspondance 1910-1014, Fayard, 1973.

- Henri de LUBAC et Jean BASTAIRE, Claudel et Péguy, Aubier, 1974.

II LIVRES ET ARTICLES CONSACRES A PEGUY

- ANTOINE (Gérald), La joie des mots chez Péguy, RHLF p. 516-536.

- ARCHIDEC (Alain), Mystique et politique. Péguy et les socialistes du groupe Jules Guesde, F 69, janvier 1959, p. 13-19.

- BALTHASAR (Hans Urs von), Péguy dans La Gloire et la Croix, II Styles, t 2, Aubier 1972, p. 277-379.

- BARNES (Annie), Péguy et Pascal de 1889 à 1900, F 211, août 1976, p. 5-36.

- BASTAIRE (Jean), Péguy l'insurgé, "Traces", Payot, 1975.

  - Le patriotisme de Péguy avant 1905, dans Péguy. Actes du Colloque d'Orléans 1964, p. 92-108.

  - Le socialisme à l'épreuve de la foi, F 214, janvier-mars 1977, p. 3-15.

- BROTHIER (Jacques), "Une histoire arrivée à la terre", dans Péguy, L'Herne, p. 246-259.

- BRUGMANS (H.), La notion de "Peuple" chez Michelet et chez Péguy, F 20.

- CATTAUI (Georges), Péguy témoin du temporel chrétien, Le Centurion, 1964.

- CHABOT (Jacques), Péguy "inalphabet", la ligne et le lignage, dans Péguy, L'Herne, p. 175-189.

- COLLECTIF, Péguy reconnu, numéro spécial d'ESPRIT, août-septembre 1964.

- Péguy. Actes du colloque international d'Orléans 7, 8, 9 septembre 1964, Cahiers de l'Amitié Charles Péguy, 1966.

- Littérature et société. Recueil d'études en l'honneur de Bernard Guyon, DDB, 1973, p. 147-277.

- Rencontres avec Péguy. Autour d'un centenaire (1873-1973). Actes du Colloque de Nice (Mai 1973), DDB, 1975.

- Péguy, numéro spécial de la Revue d'Histoire Littéraire de la France, n° 2-3, mars-juin 1973.

- Charles Péguy, Cahiers de L'Herne, 1977.

- Péguy écrivain. Colloque du centenaire de la naissance de Péguy. Orléans septembre 1973, Klincksieck, 1977.

- DADOUN (Roger), D'une insituation de Péguy socialiste, dans Péguy, L'Herne, p. 28-35.

- Péguy, militant anti-totalitaire, ESPRIT, octobre 1978, p. 43-52.

- DANIELOU (Jean), Péguy et les Pères de l'Eglise dans Littérature et Société, p. 173-179.

- DANIEL-ROPS, Péguy, Plon, 1935.

- DELAPORTE (Jean), Connaissance de Péguy, 2 volumes, Plon, 1944.

- DESPLANQUES (François), Péguy lecteur de la passion, RHLF, p. 449-458.

- DEVAUX (André-A), Réalité et Vérité selon Charles Péguy dans Rencontres avec Péguy, p. 81-118.

- D'un malentendu entre Péguy et Bergson, RHLF p. 281-299.

- La vertu la plus rare, COMMUNIO, mars 1976, p. 58-70.

- La figure du Père dans la vie et dans l'oeuvre de Charles Péguy, F 207, janvier 1976, p. 1-30.

- DUPLOYE (Pie), La religion de Péguy, Klincksieck 1965.

- EMMANUEL (Pierre), L'utopie concrète : Marcel dans Péguy écrivain, p. 263-279.

- FERET (H.-M.), Pensée de Péguy et incarnation, F 33, mai 1953, p. 18-24.

- Péguy, les "curés" et la croix de Jésus, dans Péguy. Actes du Colloque d'Orléans 1964, p. 276-298.

- Pourquoi Péguy utilisa-t-il la Vulgate latine et non le texte grec des Ecritures ? dans Péguy écrivain, p. 197-239.

- FERET (H.-M.), Genèse et approfondissements de la foi de Péguy en la rédemption, L'Amitié Charles Péguy, avril-juin 1978, p. 21-35 (à propos de la thèse de Thierry DEJOND sur Péguy poète et théologien de la rédemption, présentée en 1976 à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg).

- FOSSIER (Andrée), Tables analytiques des oeuvres de Péguy, Editions de l'Orante, 1947.

- FRAISSE (Simone), Les critiques de notre temps et Péguy, Garnier, 1973.

  - Péguy et Renan, RHLF, p. 264-280.

  - Péguy, Lanson et le lansonisme, dans Littérature et société, p. 181-190.

  - Péguy et le monde antique, Armand Colin, 1973.

- FRITZ (Gérard), La réflexion de Péguy sur le langage et son style, RHLF, p. 491-503.

- GERBOD (Françoise), La figure de Polyeucte dans l'oeuvre de Péguy, RHLF, p. 237-253.

  - Enfer, grâce, salut chez Péguy, dans Péguy, L'Herne, p. 268-276.

  - La poétique de l'Incarnation chez Péguy, Courrier d'Orléans, juin 1978, p. 3-7.

- GUYON (Bernard), Péguy contre l'Ecole ? RHLF, p. 206-224.

  - Péguy, "Connaissance des Lettres", Hatier, 1973.

  - Péguy devant Dieu, DDB, 1974.

- HALEVY (Daniel), Péguy et les Cahiers de la Quinzaine, Grasset 1941, réédité par Eric CAHM dans la collection "Pluriel" en 1979, avec une préface de Robert Debré.

- JENNY (Henri), L'album biblique de Péguy, dans Péguy. Actes du colloque d'Orléans 1964, p. 193-201.

- JOHANNET (René), Vie et mort de Péguy, Flammarion, 1950.

- LATOUR (Bernard), Pourquoi Péguy se répète-t-il ? Péguy est-il illisible ? dans Péguy écrivain, p. 77-102.

- LECOMTE (Guy), Charles Péguy et l'accueil du réel, dans Littérature et Société, p. 207-220.

  - Charles Péguy, départ dans la paternité et départ dans l'action socialiste, F 209, avril 1976, p. 19-23.

- LEROY (Géraldi), Les idées politiques et sociales de Charles Péguy, thèse à paraître dont on trouvera l'exposé de soutenance en Sorbonne du 1er avril 1977 dans F 215, avril-octobre 1977, p. 11-16.

  - Les fondements anarchistes de la pensée politique de Charles Péguy, dans Littérature et société, p. 231-243.

- LEROY (Géraldi), Péguy et l'économie mathématique, RHLF p. 395-406.

- L'institution des Cahiers de la Quinzaine, dans Rencontres avec Péguy, p. 17-30.

- Péguy et Maurras, F 213, octobre-décembre 1976, p. 28-51.

- Du côté de l'anarcho-syndicalisme, dans Péguy, L'Herne, p. 97-111.

- MOUNIER (E.), PEGUY (M.) et IZARD (G.), La pensée de Charles Péguy, Plon, 1931.

- NELSON (R.-J.), La notion de fidélité dans l'oeuvre de Péguy, dans Péguy. Actes du Colloque d'Orléans 1964, p. 25-35.

- ONIMUS (Jean), Incarnation. Essai sur la pensée de Péguy, Cahiers de l'Amitié Charles Péguy, 1952.

- Péguy et le mystère de l'histoire, Cahiers de l'Amitié Charles Péguy, 1958.

- Péguy et Sorel, F 77, mai 1960, p. 3-22.

- PERCHE (Louis), Charles Péguy, "Poètes d'aujourd'hui", Seghers, 1957.

- QUONIAM (Théodore), Pour connaître la pensée de Péguy, Bordas, 1967.

- REY-HERME (Yves), Péguy, "Présence littéraire", Bordas, 1973.

- ROBINET (André), Péguy entre Jaurès, Bergson et l'Eglise, Seghers, 1968 (réimprimé sous le titre de Métaphysique et politique selon Péguy).

- ROCHE (Anne), Péguy et le socialisme scientifique dans les "Oeuvres posthumes", RHLF, p. 407-416.

- Pour une lecture marxiste de Péguy ? dans Rencontres avec Péguy, p. 149-166.

- L'Analyste de l'institution, dans Péguy, L'Herne, p. 112-119.

- ROUSSEAUX (André), Le prophète Péguy, La Baconnière et Albin Michel, 1946, 2 volumes.

- ROUSSEL (Jean), Charles Péguy, "Les Classiques du XXème siècle", Editions Universitaires, 1953.

- SABIANI (Julie), L'amour de la création naturelle, dans Péguy, L'Herne, p. 239-245.

- SCHUMANN (Maurice), La Mort née de leur propre vie (Péguy, Simone Weil, Gandhi), Fayard 1974.

- THARAUD (Jérôme et Jean), Notre cher Péguy, Plon, 1925, 2 volumes.

- THIBAUD (Paul), L'anti-Jaurès, dans ESPRIT, août-septembre 1964, p. 240-263.

- La pensée économique de Péguy, dans Rencontres avec Péguy, p. 137-147.

- La liberté et la communication, ESPRIT, octobre 1978, p. 36-42.

- VADE (Yves), Au péril du monde moderne, ESPRIT, août-septembre 1964, p. 196-215.

- Péguy et le monde moderne, F 116, août 1965, p. 19-25.

- VIARD (Jacques), Philosophie de l'art littéraire et socialisme selon Péguy ..., Klincksieck, 1969.

- Péguy et le communisme d'enseignement dans Péguy. Actes du Colloque d'Orléans 1964, p. 109-144.

- Socialistes chrétiens. Georges Sand, Dostoïevski et Péguy, Les Etudes, octobre 1974, p. 389-413.

- Pierre Leroux, Michelet, Péguy et l'Imitation de Jésus-Christ, Les Etudes, août-septembre 1975, p. 235-258.

- Péguy et les "religieux" républicains de l'Encyclopédie Nouvelle, dans Rencontres avec Péguy, p. 189-225.

- Jaurès et Péguy, alliés antagonistes, dans Péguy, L'Herne, p. 120-147.

- Péguy, Jaurès, Sorel et Pierre Leroux, L'Amitié Charles Péguy, avril-juin 1978, p. 1-20.

- WINLING (Raymond), Péguy-Nietzsche. Un chrétien du parvis répond à l'auteur de Zarathoustra, Revue de Sciences Religieuses, Strasbourg, juillet 1972, p. 212-255; janvier 1974, p. 25-53.

III AUTRES OUVRAGES CONSULTES.

- BALTHASAR (Hans Urs von), Dieu et l'homme d'aujourd'hui, Foi Vivante 1966.

- Retour au centre, DDB, 1971.

- BAUDRILLARD (Jean), article Modernité de l'Encyclopaedia Universalis, volume 11.

- L'échange symbolique et la mort, "Bibliothèque des Sciences humaines", Gallimard, 1976.

- A l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social, Utopie 1978.

- BELLET (Maurice), Le lieu du combat, Desclée, 1976.

- BENDA (Julien), La trahison des clercs, Grasset 1975.

- BERGSON (Henri), Matière et mémoire, P.U.F., 1968 (92ème édition).

- BESANCON (Alain), La confusion des langues. La crise idéologique de l'Eglise, Calmann-Lévy, 1978.

- BRANCIARD (Michel), Société française et luttes des classes, 1789/1914, Chronique sociale de France, 1967.

- BREHIER (Emile), Histoire de la philosophie. Tome II, la philosophie moderne. Fascicule 4, P.U.F., 1968.

- BRETON (Stanislas), Théorie des idéologies, "Théorème", Desclée, 1976.

- BRON (Jean), Histoire du Mouvement ouvrier français. Tome II, La contestation du capitalisme par les travailleurs organisés (1884-1950), Les Editions Ouvrières, 1970.

- CHERASSE (J.A.) et BOUSSEL (P.), Dreyfus ou l'intolérable vérité, Editions Pygmalion, 1975.

- DIETSCH (Jean-Claude), L'Irréel, notes bibliographiques, Les Etudes, mars 1975, p. 460-461.

- DOLLE (Jean-Paul), Voie d'accès au plaisir (La métaphysique), "Figures", Grasset, 1974.

- DOMENACH (Jean-Marie), Le sauvage et l'ordinateur, "Points", Le Seuil, 1976.

- Ce que je crois, Grasset, 1968.

- DUFRENNE (Mikel), Subversion-Perversion, "La politique éclatée", P.U.F., 1977.

- GAUTHIER (Robert), "Dreyfusards !" Souvenirs de Mathieu Dreyfus et autres inédits, "Archives", Julliard, 1965.

- GIRARD (René), Des choses cachées depuis la fondation du monde, Grasset, 1978.

- GLUCKSMANN (André), Les maîtres penseurs, Grasset, 1977.

- JAMBET (Christian), Apologie de Platon, "Théoriciens", Grasset 1976.

- JAURES (Jean), L'esprit du socialisme, "Médiations", Denoël/Gonthier, 1971.

- La classe ouvrière, textes rassemblés et présentés par M. Rebérioux, Petite collection Maspéro, 1976.

- JULLIARD (Jacques), Contre la politique professionnelle, Le Seuil, 1977.

- KOLM (S.-C.), Les élections sont-elles la démocratie ? Le Cerf, 1978.

- LABARRIERE (Pierre-Jean), Dimensions pour l'homme. Essai sur l'expérience du sens, Desclée, 1975.

- LACROIX (Xavier), Qui est réaliste ? dans Exister, Cahiers du centre Kierkegaard n° 9, printemps 78, p. 34-47.

- LANCELOT (Michel), Le jeune lion dort avec ses dents, Albin Michel, 1974.

- LARDREAU (C.) et JAMBET (G.), Le monde, "Figures", Le Seuil, 1978.

- LEVINAS (Emmanuel), Difficile liberté, Albin Michel, 1976.

- Transcendance et Mal, Le Nouveau Commerce, Cahier 41, automne 1978, p. 55-75.

- LEVY (Bernard-Henri), Le testament de Dieu, "Figures", Grasset 1979.

- LINDBERG (D.) et MEYER (P.A.), Lucien Herr, le socialisme et son destin, Calmann-Lévy, 1977.

- MALRAUX (André), L'Irréel, Gallimard, 1974.
- MARROU (Henri-Irénée), De la connaissance historique, "Points-Histoire", Le Seuil, 1975.
- MOREL (Georges), Nietzsche, tome II, analyse de la maladie, Aubier-Montaigne, 1971.
- NEMO (Philippe), L'homme structural, "Figures", Grasset, 1975.
- PUCELLE (Jean), Le temps, "Le philosophe", P.U.F., 1972.
- RASSAM (Joseph), La métaphysique de Saint Thomas, "Initiation philosophique", P.U.F., 1968.
- REBERIOUX (Madeleine), La République radicale ? 1898-1914, Nouvelle histoire de la France Contemporaine, 11, "Points-Histoire", Le Seuil, 1975.
- RICOEUR (Paul), Finitude et Culpabilité. II, La symbolique du mal, Aubier-Montaigne, 1960.
- ROBINET (André), Jaurès et l'unité de l'être, "Philosophes de tous les temps", Seghers 1969.
- RONZE (Bernard), L'homme de quantité, "Voies ouvertes", Gallimard, 1977.
- L'homme de foi, "Connivence", DDB, 1978.
- ROSSET (Clément), Le réel. Traité de l'idiotie, les éditions de Minuit, 1977.
- RUSSO (François), La philosophie des sciences depuis un siècle, dans le Dictionnaire des idées contemporaines, Editions Universitaires, 1964, p. 83-104.

TABLE DES MATIERES

SIGLES ET ABREVIATIONS II

Introduction IV

PREMIERE PARTIE LES MODERNES OU "L'EXPLOITATION DU MIRACLE" 1

CHAPITRE I LA CONTAMINATION POLITIQUE DU SOCIALISME REVOLUTIONNAIRE 2

I Guesde, Lafargue, Vaillant et la "luttedeclasse" 2

II Le jauressisme 18

A - "Moniste en métaphysique ..." 20

B - "Unitaire en politique ..." 29

C - Traître par optimisme 39

III "Le socialisme n'est (plus) rien dans le monde moderne" 48

CHAPITRE II DISCOURS CONTRE LA METHODE 57

I "Une arrière-pensée de simonie" 57

II "L'idée de derrière la tête de la science moderne" 62

III "Les magasins généraux" de l'Histoire . . . 73

CHAPITRE III LA METAPHYSIQUE DU MONDE MODERNE 104

I "Quand nous disons moderne ..." 104

II "L'inondation de la barbarie" 115

III "La dévorante politique" 120

IV "Le raidissement de l'argent" 131

DEUXIEME PARTIE L E R E S P E C T D E L A R E A L I T E
R E L I G I O N S U P R E M E 142

CHAPITRE I SITUATION PHILOSOPHIQUE DE PEGUY 143

I "Je ne puis oublier que je suis philosophe" . 143
II "Héritiers autant que nous le pourrons" . . . 150
A - PLATON 151
B - PASCAL 156
C - SOREL ET NIETZSCHE 167
D - LA REVOLUTION BERGSONIENNE 175

CHAPITRE II LA METAPHYSIQUE DE PEGUY 190

I "Le réel est le grand maître" 190
II "La compétence" ou l'accès au réel 195
III Langage et image 207
IV "La connaissance de l'homme d'action" 217

CHAPITRE III DE LA SITUATION FAITE A L'HISTOIRE
DANS L'OEUVRE DE PEGUY 224

I La mémoire organique 224
II "La souveraineté de l'événement" 231
III Révolution et génie 236

TROISIEME PARTIE R E A L I S M E I N T E G R A L 244

CHAPITRE I LES (E)PREUVES DU CHRISTIANISME 245

I "Les frais d'une révolution" 245
II De l'Enfer à l'inchristianisation 261
III "Une preuve par la limite" 276

CHAPITRE II "LA TECHNIQUE MEME DU CHRISTIANISME" 296

I "Une histoire arrivée à la terre" 296
II Incarnation et Communion 309
III La structure sacramentelle 317

CHAPITRE III CHRISTIANISME ET UTOPIE 327

I La paroisse et la cité harmonieuse 327
II De la réalité économique 338
III Le réalisme éthique 351

C O N C L U S I O N 363

N O T E S 372

Première partie 372
Deuxième partie 377
Troisième partie 382

Conclusion 387

B I B L I O G R A P H I E 388

T A B L E D E S M A T I E R E S 396

R E L I U R E

M E T Z - T H E S E S
180, rue de Pont-à-Mousson
MONTIGNY-lès-METZ 57000 METZ
Tél. 69.12.94