



BENOÎT CHANTRE  
JEAN-MICHEL REY  
FRÉDÉRIC WORMS  
JEAN-FRANÇOIS PETIT  
JEAN-LOUIS CHRÉTIEN  
CAMILLE RIQUIER  
ALEXANDRE DE VITRY  
PAULINE BRULEY  
PIERRE MANENT  
EMMANUEL FALQUE  
PHILIPPE GROSOS  
ALAIN FINKIELKRAUT

# PENSÉE DE PÉGUY

DAMIEN LE GUAY  
YANN MOIX  
JACQUES JULLIARD  
MARC-OLIVIER PADIS

# Pensée de Péguy

Ouvrage publié avec le concours  
du Service de la Recherche de l'Institut Catholique de Paris

Tous droits de traduction,  
d'adaptation et de reproduction  
réservés pour tous pays.

© 2015, Groupe Artège  
Éditions Desclée de Brouwer  
10, rue Mercoeur - 75011 Paris  
9, espace Méditerranée - 66000 Perpignan  
[www.editionsddb.fr](http://www.editionsddb.fr)

ISBN : 978-2-220-06643-1  
ISBN epub : 978-2-220-07596-9

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

## ***Une « image païenne »***

Mais cette incarnation est paradoxale, puisque l'humanité accueille alors un Dieu qui lui échappe et qui pourtant se donne à elle. En termes péguyens, l'« événement » s'accorde à l'« avènement » ; la « montée de la race » à la « descente de la grâce ». Dieu s'incarne dans l'histoire en s'en arrachant. Tel est le génie de l'inspiration hugolienne dans *Booz endormi*, celle à laquelle Péguy recourt en s'adressant à Halévy, pour remonter en amont du duel qui menace, effacer l'outrage et rendre possible une réconciliation. L'horizon de ces pages n'est autre que le miracle du pardon, quand l'accord retrouvé, le combat d'honneur rendent possible « l'éclatement de la grâce » : un pardon qui ne peut venir *que de Dieu*, jamais des hommes seuls. Hugo cède alors la place à Corneille, à *Polyeucte* plus précisément. Péguy, pensant *avec* Halévy, ceci pour conjurer leur rupture, approfondit une pensée de l'événement, qui est toujours heureux chez Corneille, toujours malheureux chez Racine. D'un côté, des héros qui « se battent » ; de l'autre, des héros qui « se blessent » ; ici, le génie de la disgrâce, la répétition « en série linéaire » des mêmes pièces toujours, mais maquillée de fausses différences ; là, le génie de la grâce, où tout se joue dans la relation, la « liaison intérieure<sup>22</sup> », qui s'établit de pièce en pièce, et dans l'« accélération » imprévue que la grâce, au cœur de l'énumération, de la succession des pièces, fait subir à la « race ». Ainsi le héros, qui est sorti de la collectivité, qui est monté de la race, cède la place au saint :

Polyeucte n'est point une quatrième œuvre qui vient après trois autres. Il ne faut point dire, il ne faut point compter *Le Cid*, un ; *Horace*, deux ; *Cinna*, trois ; *Polyeucte*, quatre. Les trois premières sont entre elles et

sur le même plan ; elles sont trois bases et toutes les trois ensemble et au même titre elles culminent en *Polyeucte*. Il fallait à ce faîte les avancées de ces trois contreforts, les soubassements de ces trois avancées. Et à ces trois avancées, à ces trois anticipations, à ces trois promesses il fallait ce faîte, il fallait ce chef et cette couronne<sup>23</sup>.

La méditation sur la « prophétie païenne » de Hugo débouche donc sur la poétique cornélienne, où l'honneur chevaleresque (*Le Cid*), l'honneur militaire (*Horace*) et l'honneur impérial (*Cinna*) se couronnent, dans *Polyeucte*, en « honneur de sainteté ». Le jeu de mots nous sort de la dévotion. Corneille a eu, exactement comme Hugo, une intuition très forte du païen. Mais nous passons ici de la « contemplation païenne de l'incarnation » à la *contemplation chrétienne du paganisme*. Cette intuition va donc plus loin, elle est déjà mystique et non plus simplement mythique. Or, la mystique pour Péguy est tout sauf irrationnelle, mais une intuition très profonde, qui va à la racine de l'humain. C'est pourquoi la *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, convoquant Bergson en 1914, développe l'intuition de 1910, dans *Victor Marie, Comte Hugo* – intuition selon laquelle le christianisme « s'articule » sur le paganisme en le faisant accoucher du « Dieu présent ». Péguy approfondit, dans son dernier texte, que la mort interrompra, ce que *Victor-Marie, Comte Hugo* contenait en puissance quatre ans auparavant. Corneille ne s'est pas mis à la *place* du païen, comme Hugo ; il s'est mis, ce qui est beaucoup plus profond, *en sa « présence<sup>24</sup> »*. À l'énigme, propre au génie hugolien, d'une vision poétique, imaginaire, mythique, répond donc, quatre ans plus tard, non plus une énigme mais un

mystère : la tenue durable, chez Corneille, de deux pôles incompatibles, le païen et le chrétien. Comme si la poétique cornélienne était une réalisation anticipée de la « prophétie païenne » de Hugo ! Puisque, écrit Péguy, « l'Antiquité païenne n'a pas eu les dieux qu'elle méritait » et que « nous avons le Dieu que nous ne méritons pas<sup>25</sup> », la présence de ce Dieu n'advient qu'au cœur du duel, ou de l'entrée « en présence du païen ». La répétition chrétienne est un « duel », au sens que Péguy donne à ce terme : la révélation du vrai Dieu est une « comparaison », où il ne s'agit pas de triompher du paganisme, mais de marcher à ses côtés, de se mesurer à lui pour dérégler sa temporalité, la forcer à se dépasser pour entrer dans le temps du Messie. Le duel est donc une émulation rituelle, celle au sein de laquelle un nouveau Dieu émergera, authentiquement transcendant celui-là.

C'est tout le système de mesure, de pensée d'un Polyeucte. Quand le chrétien est en présence du païen, quand le chrétien entre en comparaison avec le païen (et il est toujours en présence du païen, il entre toujours en comparaison avec le païen), il ne suffit pas que le chrétien vainque en lui-même et pour lui-même et dans son système de mesure et de pensée. Il ne suffit même pas si je puis dire qu'il vainque pour Dieu. Et devant Dieu. Il faut encore en outre qu'il vainque pour l'autre. Il faut encore qu'il vainque dans le système de l'autre. Polyeucte ne se contentera pas à moins. Il faut qu'il vainque aussi dans l'honneur qui est dans le système de l'autre. Et comme lui *regrette* Sévère, il faut, il veut que Sévère aussi le regrette. Comme lui regrette que Sévère ne soit pas chrétien, il faut, il veut que Sévère aussi

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de Bergson que de Descartes, contrairement à ce que le titre laisse supposer. Urgence de l'heure bien entendu : les propos sur Descartes sont en quelque sorte happés par tout autre chose et ne parviennent pas à se maintenir sur le terrain de la pensée stricte, ne retiennent pas suffisamment l'attention ou, semble-t-il, ne permettent pas d'aborder précisément les principales difficultés du temps présent. On dirait que, dans ces années, la pensée de Bergson envahit l'ensemble de l'horizon en obligeant donc Péguy à s'expliquer avec elle et à s'engager dans une interprétation d'ensemble. Bon nombre de questions sont à poser à ce propos. Je n'en retiens ici que quelques-unes. De quelle manière Bergson pouvait-il recevoir ces deux textes ? Que pouvait-il *lire* dans cet ensemble d'énoncés qui proposaient une vision pour le moins radicale (et très nouvelle) de sa pensée ? Un auteur est-il à même de s'approprier un infléchissement aussi conséquent de son œuvre qui lui vient de l'extérieur ? En quoi se prête-t-il à un accaparement de cette espèce ? Peut-il aller jusqu'à y souscrire sans effectivement se renier ?

J'essaie d'indiquer par là l'opération que Péguy entreprend à l'endroit de la philosophie bergsonienne, alors même qu'on a toute raison de penser que cette philosophie n'est pas terminée, qu'elle n'a pas dit son dernier mot – ce que nous savons maintenant et ce que Péguy pouvait sans doute pressentir sans savoir dans quelle direction irait cette pensée. Le premier trait de cette opération, le plus évident sans doute, est *la phrase* de Péguy qui se donne le temps de déployer son propos, de le déplier, de commenter et d'interpréter – on dirait aussi de *traiter tout autrement* ce qui est énoncé chez Bergson, de le reprendre de manière beaucoup plus succincte. L'interprétation requiert manifestement ici plus de place que ce qui est interprété, va davantage dans les détails et donne une extension toute

différente aux diverses propositions du texte de Bergson, à ses concepts et à ses articulations ; elle découpe selon d'autres lignes de force ce dont elle s'empare, le défait pour en proposer d'autres facettes et en souligner une autre configuration. La liberté dont Péguy fait ici preuve est celle qu'il s'est effectivement donnée dans son œuvre antérieure, celle qu'il s'est forgée notamment dans sa critique virulente des savoirs de l'époque, l'histoire et la sociologie en train de se constituer dans leurs formes modernes. L'interprétation ne peut se justifier qu'au prix d'un véritable affranchissement s'effectuant forcément dans la durée. Une *infidélité souveraine* en vue d'une plus grande proximité : tel serait, je crois, le sens de la démarche mise en œuvre par Péguy ici. Une manière de détachement pour mieux revenir à l'essentiel de la pensée bergsonienne et lui donner un essor qu'elle n'avait pas, pour la rapprocher davantage des préoccupations du présent, lui permettre de s'étendre à des territoires qu'elle n'avait pas abordés. Travail foisonnant s'effectuant dans plusieurs directions.

La reprise, la répétition, le ressassement : autant de gestes effectués qui confèrent aux énoncés bergsoniens une autre allure, leur attribuent une durée différente, les constituent comme de véritables événements qui ne sont en rien homogènes, qui peuvent donc comporter des « points de soulèvement » et des « points de crise » – voire des « points de suspension », qui enveloppent une forme de secret et sont à l'occasion l'indice d'un renouvellement ; autant de processus qui viennent nous montrer que nous comprenons quelque chose à ce à quoi nous sommes confrontés. C'est comme si Péguy avait, à ce moment-là, le sentiment qu'il faut, de toute urgence, préserver la philosophie bergsonienne du vieillissement mécanique, de la dégénérescence venant d'une conception bien trop restreinte du temps. Péguy sait depuis longtemps déjà – c'est même un

leitmotiv important chez lui, l'objet d'un ressassement donc – la rapidité et la facilité avec lesquelles des mondes entiers peuvent disparaître, comme en un rien de temps même. Il sait aussi qu'un certain type de savoir peut contribuer fortement à cette disparition, la légitimer en quelque sorte : il en parle notamment à propos de l'affaire Dreyfus, telle qu'elle est considérée et traitée par certains des historiens du moment. Il en va strictement de même pour une pensée, surtout quand, au moment même de son déploiement – on dirait dans son *présent* même –, elle suscite d'emblée une hostilité générale ; « bataille furieuse », dit magnifiquement Péguy à ce propos en racontant les principales péripéties et en indiquant les désastres qui en résultent inéluctablement ; une « bataille à l'envers », dit-il encore pour être plus précis. En effet, on voit poindre, dans les premières années du siècle, un véritable paradoxe que Péguy analyse comme tel et dont il montre toute l'absurdité, et tout autant l'iniquité. En un mot : l'homme qui a réintroduit la vie spirituelle dans le monde a contre lui, et à un point inouï même, « les politiciens de la vie spirituelle<sup>48</sup> ». Autant dire la plus grande méconnaissance à laquelle une pensée puisse se heurter, la plus injuste également qui demande, donc, qu'on se batte pour essayer de rétablir une telle pensée dans sa légitimité, dans tous ses droits. Une telle chose ne peut avoir lieu qu'en misant sur l'interprétation, qu'en pratiquant une sorte de redécoupage de la pensée à laquelle on s'attelle.

Bergson a, en quelque manière, fait la preuve qu'il y a en réalité, comme Péguy n'a cessé de le répéter par ailleurs à de très nombreuses reprises, une incompatibilité foncière entre la « mystique » et la politique. Il en a fait lui-même les frais, si l'on peut ainsi dire, en raison de ce qu'il a été à même de comprendre et de ce qu'il a introduit dans l'ordre de la pensée. La remarque

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

opposition, une disjonction, la première et sans doute la plus importante : contre Maurras. L'Action française (ou, comme dit la *Note conjointe* : « les politiciens d'une action dite française<sup>70</sup> » contre qui ce texte ultime et inachevé se donne la tâche ultime, et inachevée, de lutter). Quoi de plus clair, donc, et de plus urgent, à l'époque et – s'y serait-on attendu – au-delà encore ?

Mais la deuxième clé qui vient aussitôt consiste bien cette fois dans une « conjonction » et même plus encore (on devrait dire une alliance), décisive : contre Maurras, certes, mais avec (et pas seulement pour) Bergson. Alliance décisive, pour Bergson, mais aussi bien sûr pour Péguy, et aujourd'hui encore. Bergson, grâce à Péguy : comment pourra-t-on le confondre (ou ne serait-ce que l'associer) avec Maurras ? Mais on peut le dire aussi dans l'autre sens. Péguy, avec Bergson : comment osera-t-on le mêler à Maurras ? Alliance, ou conjonction, qui en appelle et en annonce d'autres, dans la note « conjointe » bien sûr (sur « Monsieur Descartes et la philosophie cartésienne »), et au-delà.

Et il reste un troisième point, qu'il ne faut pas oublier, qui nous renvoie au tout début de la phrase, dont nous repartirons, et qui consiste à nouveau dans une séparation, ou dans une disjonction. « Moi seul... » Qu'est-ce à dire ? Péguy, non seulement avec Bergson, et contre Maurras, mais « seul » à pouvoir le faire ; mieux que Bergson même, même si c'est avec les armes de Bergson ; mieux, en tout cas, que les disciples de Bergson. Une séparation, une disjonction, une exclusive, qui est aussi une solitude, « moi seul », et cela tient à l'écriture, au style, à la « plume assez rude » (comme une épée), c'est-à-dire à l'essentiel, bien sûr. Qu'est-ce qui fonde cette solitude, cette exception ? Disons-le tout de suite, car c'est très simple : ce qui

fait la séparation, la disjonction, la dureté et l'exception de cette plume, et de cette écriture, c'est justement que ce sont une écriture et une plume de la séparation, de la distinction ou de la disjonction.

Car là est l'essentiel. Faire les bonnes distinctions, voici ce que Péguy va emprunter à Bergson. Voici ensuite ce qu'il mobilise pour lui, dans les grands combats. Voilà donc ce que Bergson devra en retour à Péguy, et lui devra même, pourrait-on dire, éternellement. À ces deux textes de Péguy. À ces deux « notes » (sur cette « portée », avec cette portée). *Note sur Monsieur Bergson et la philosophie bergsonienne. Note conjointe sur Monsieur Descartes et la philosophie cartésienne.*

La tâche qui s'impose ici est donc bien simple. On s'appuiera sur ces deux textes pour traiter de ces trois points : les distinctions d'abord, que Péguy reprend à Bergson et transforme encore, dans la pensée, la « philosophie », et l'écriture ; les conjonctions, ensuite, qui les unissent ; les disjonctions enfin, à nouveau, et même les disjonctions que Bergson, cette fois, reprendra à Péguy (et transformera encore) dans la politique, dans la morale et dans la religion. Tel sera le mouvement de ce trop bref propos.

## ***Disjonctions (1)***

« Il ne s'agit point que l'un soit l'autre<sup>71</sup>. »

Dès le début de sa *Note sur Monsieur Bergson et la philosophie bergsonienne*, Péguy annonce la couleur et dit, très clairement, tout ce qui va suivre.

Il ne faut pas confondre les choses et même il ne faut pas se tromper de distinctions entre les choses. Or (premier point), les disciples et les adversaires de Bergson se trompent de distinction. Il faut donc (deuxième point) revenir à la bonne

distinction. Et tout ce que l'on a à faire (troisième et dernier point, dans cette « Note », et au-delà) c'est de développer (sans fin s'il le faut) la bonne distinction, la distinction ou la disjonction unique, mais à quoi tout tient, dont tout dépend.

Approfondissons, d'un mot, chacun de ces trois points.

D'abord, les disciples et les adversaires se trompent de distinction, et c'est ce qui ne saurait pardonner (ni être pardonné).

On connaît ce début si célèbre, dès le deuxième alinéa du texte : « La philosophie de M. Bergson est presque aussi mal comprise par ses adversaires que par ses partisans. »

On sait que Péguy ajoute : « Et ce n'est pas peu dire<sup>72</sup>. »

Mais quelle est cette erreur que les adversaires de Bergson commettent, mais donc aussi (et peut-être plus encore) ses disciples ou plutôt, le terme est précis, ses « partisans » ?

Voici déjà une distinction, qui est une première étape pour répondre à cette question (c'est la phrase qui suit immédiatement) : « D'abord la raison n'est pas la sagesse et ni l'une ni l'autre n'est pas la logique. Et les trois ensemble ne sont pas l'intelligence<sup>73</sup>. »

Mais si on s'en tenait là, cela ne suffirait pas. Car on pourrait au contraire retomber dans la mauvaise distinction, celle qui a conduit aux pires confusions, celle qui est au cœur de ce que l'on a nommé depuis « la querelle du bergsonisme », dans laquelle Péguy se propose ici, définitivement, de trancher. La querelle supposée de la raison et de son contraire, du « rationalisme » et de « l'irrationalisme ». Or, on le sait, on s'en souvient, tout le but de Péguy dans cette note est de montrer que la philosophie de Bergson est rationaliste ou plutôt est « un rationalisme » et cela, comme toute philosophie. Péguy ne se propose donc pas de reprendre la pire des distinctions, celle qui

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

s'agissait de deux régions, de deux domaines, séparés par une frontière spatiale. Mais en introduisant, bien plutôt, une distinction, mais *dans la morale et dans la religion*, dans *toutes les morales et dans toutes les religions*, non pas entre la raide et la souple, mais plus précisément (quoique cela se recoupe) entre la close et l'ouverte. Oui, Péguy a raison si par « morale » il faut entendre la morale close, sociale, formulaire (celle qu'il attribue dans la parenthèse que nous avons omise à « Louis-Philippe et aussi monsieur Thiers<sup>93</sup> ») ; et si par religion il faut entendre la religion « ouverte », celle des « mystiques », qui ne mérite d'ailleurs pas entièrement ce nom de religion parce qu'elle va d'emblée au-delà. Mais Péguy a tort si, comme Bergson, on considère plutôt qu'il y a des morales, mais aussi des religions closes (et que même toute religion peut se clore), et qu'il n'y a pas de religion ouverte sans qu'elle s'appuie et sans qu'elle fonde ou refonde une morale ouverte. La religion « dynamique », ou « mystique », elle a chez Bergson un critère et c'est celui de la morale ouverte, contre la close, c'est de valoir pour toute l'humanité sans exception (et même au-delà), tandis qu'une morale, mais aussi une religion sera « close » de ne valoir que pour certains hommes et non pas pour d'autres, et ne serait-ce qu'un seul. Là aussi Bergson a, selon le mot de Péguy, « divisé ce qu'il fallait diviser », définitivement.

On peut donc penser que dans le titre même de son dernier livre, Bergson poursuit sans le dire le dialogue avec Péguy, répond à Péguy, répond aussi de et pour Péguy, comme Péguy l'avait fait pour lui. Non sans le reprendre. Mais cela aussi, Péguy le lui demandait, dans son dialogue même avec lui, et avec ses adversaires, contre leurs adversaires communs, qui sont encore plus dangereux.

Mais si cette reprise reste implicite, sous-entendue, il en est

une autre qui est manifeste, quoiqu'elle donne lieu à un malentendu. Elle n'intervient pas dans le titre du grand livre de Bergson, mais dans le titre, cette fois, de son quatrième et dernier chapitre. Il faut en dire un mot encore, avant de conclure.

« Remarques finales. Mécanique et mystique<sup>94</sup> ». Tel est en effet le titre de ce chapitre, enfin relu de près aujourd'hui.

Mécanique et mystique, donc. Comment ne pas songer à Péguy, *Notre jeunesse*, la mystique et la politique, la mystique qui retombe en politique, qui elle-même (on l'a vu ici même) est une immense et redoutable mécanique ? Bergson pouvait-il ne pas l'avoir en tête ?

Oui, sans aucun doute. Mais avec ici encore une précision et une rectification. C'est que Bergson n'oppose pas la mécanique et la mystique ! Plus précisément, il constate leur divergence de fait, mais appelle à leur réconciliation, car elles partagent la même destination de principe, qui est l'ouverture, contre la clôture. Ce n'est pas l'intelligence, la raison, la technique qui est close, mais l'instinct guerrier ; la technique, la raison sont du côté de l'ouverture, même si c'est par une ouverture encore abstraite (l'universel), et même si la clôture peut les dévier de leur fin ; mais ce n'en est que plus important, il faut remettre la mécanique dans le sens de la mystique. D'où ces deux formules si célèbres et qui ont donné lieu à tant de malentendus (mais qui résument et reprennent tout) :

Ne nous bornons donc pas à dire, comme nous le faisons plus haut, que la mystique appelle la mécanique. Ajoutons que le corps agrandi attend un supplément d'âme et que la mécanique exigerait une mystique<sup>95</sup>.

Ainsi Bergson reprend-il et répond-il une deuxième fois à Péguy. Oui, les catégories sont les bonnes. Mécanique et

mystique. Mais elles ne sont pas nécessairement opposées. C'est comme pour la morale et la religion. Elles ne s'opposent pas comme des domaines, mais se distinguent comme des ordres, qui sont en revanche traversés par des distinctions qui sont des oppositions : le raide et le souple, le clos et l'ouvert. Et il en est de même jusque pour la « politique ». La « politique » n'est pas nécessairement du côté de la retombée, de la clôture et du mécanique. Il y a une politique ouverte que Bergson nomme « démocratique » dans les dernières pages de son livre. La démocratie, du côté de la mystique, contre la clôture, qui traverse elle aussi la morale, la religion, la politique et la société, tout comme l'âme humaine en général.

Ainsi peut-on dire que Péguy a transmis à son tour à Bergson deux distinctions, deux disjonctions majeures, et que, tout comme il s'est donné pour tâche de développer les distinctions bergsoniennes, de même Bergson s'est donné pour tâche de préciser les disjonctions de Péguy. Mais cela bien entendu n'est que le signe d'une relation réelle, d'une relation qui n'a pas manqué de tension (et la lettre même d'où nous sommes partis, ne partait-elle pas d'un appel à Bergson et même d'un reproche à Bergson ? « Depuis quatre ans vous manquez dans mon jeu comme je manque dans le vôtre »), mais qui n'a jamais cédé sur le point d'unité et de rencontre (« le point de vue, le point de vie, le point d'être »).

Il faut donc bien tenir les deux bouts. Dire, d'un côté, que c'est par des distinctions que Péguy et Bergson s'unissent, se conjoignent, et conjoignent avec eux tous ceux qui s'opposent à ce qui détruit et confond, aux adversaires communs qui ne cessent de revenir (et quant à eux, en auraient-ils été surpris). Les nommer, avec Péguy. Citons complètement en effet la phrase par laquelle nous avons commencé : « Moi seul ai la plume assez dure pour réduire un Maurras, moi seul ai la poigne assez

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

morale si merveilleusement belle que nous ne la retrouverons jamais plus – et en retrouverons jamais une qui lui soit même comparable ? », « ces années de lucidité morale et mentale peut-être unique dans l'histoire du monde<sup>121</sup> ».

Mais pour se reporter à « ces années inoubliables », il faut beaucoup d'oubli, un oubli feint, forcé et au fond impossible, car cette dernière formule figure dans une phrase qui est la neuvième d'une série commençant par « oublions » (ce qui suivit). Péguy n'a pas seulement connu l'équivoque, la saleté, il a connu l'immaculé de l'origine, et a vu l'acte de la souillure.

Ce deuil incessant fait corps avec l'exaltation de la « première fois », de l'instant du surgissement auroral, et de la nativité, identifiée à l'innocence – fil conducteur de la pensée de Péguy. Un de ses points culminants est *Le Mystère des Saints Innocents* : à ces petits enfants massacrés par Hérode pour tenter d'éliminer le Messie, Péguy confère une portée spirituelle et théologique considérable qu'ils n'ont jamais eue dans la tradition, car on ne voit pas quelle leçon un homme pourrait en tirer, ni quel exemple ils pourraient lui fournir, puisqu'ils ont été tués avant d'avoir pu poser le moindre acte libre, et sans savoir pourquoi, et qu'eux-mêmes n'échappaient pas au péché originel, dont ils n'ont été rachetés que par le baptême du sang, d'avoir été tués en lieu et place du Christ. C'est là que Péguy, prenant le contrepied de toute philosophie comme de toute tradition sapientielle, prête à Dieu une critique radicale de l'expérience, faisant de celle-ci un « trésor de vide et de disette » : « Vous allez toujours en descendant, dit Dieu, vous allez toujours en diminuant, vous allez toujours en perdant / Vous allez toujours en pente [...] / Et vous ne remonterez jamais cette pente. » Car l'expérience n'est que « la déperdition, la diminution, le décroissement, la perte de l'espérance », tout

comme de l'innocence. Car « c'est l'innocence qui gagne et c'est l'expérience qui perd<sup>122</sup> ». Ici, qui croit gagner, ou accroître, perd.

Mais par ailleurs Péguy met en lumière en plusieurs lieux que les modernes (ici ses contemporains) ont inventé à leur profit une forme à la fois destructrice et fructueuse du « qui perd gagne ». Il le dit des puissances financières, ce dont au demeurant nous fûmes témoins récemment avec le renflouement public des banques qui avaient dilapidé leurs réserves dans des spéculations douteuses (« l'argent va toujours à ceux qui en perdent, ou qui le perdent<sup>123</sup> »), mais il le montre de façon plus centrale à propos de l'historicisme, en matière littéraire ou religieuse notamment : « Ils jouent tout le temps à qui perd gagne, mais ils sont deux de jeu. Car tout ce que l'humanité perd (par leurs soins), c'est eux qui le gagnent<sup>124</sup>. » Il fait de la glose et du commentaire un travail d'érosion et d'abrasement de toute grandeur et de toute dignité, car « tout ce qui est perdu par le texte est gagné par la glose ». « Toujours on perd et jamais on ne gagne. [...] Toujours ils en ôtent et jamais ils n'en remettent. Ils ont créé une sorte d'irréversibilité spéciale, d'irréversibilité à leur usage. Par eux le monde descend et ne remonte jamais<sup>125</sup>. » Mais la modernité a pour Péguy cela de terrible qu'il ne peut y avoir par rapport à elle d'extraterritorialité, qu'on ne peut pas se tenir à l'écart du jeu comme en d'autres temps, et que celui qui ne joue pas perd tout le temps, « encore plus sûrement que celui qui joue<sup>126</sup>. » C'est dans la même page où il fait ce constat qu'il parle de « ce purgatoire, pour ne pas dire cet enfer du monde moderne ».

Ce chant tragique de la perte de l'innocence, de l'initial, de la

première fois, de l'enfance, parcourt toute l'œuvre de Péguy, et s'élève à propos des thèmes les plus divers, et les plus disparates dans leur extension, depuis sa propre vie jusqu'aux réformes de l'enseignement, depuis les problèmes de la traduction jusqu'à l'effacement sans retour de civilisations entières. Et il lui arrive de construire à ce propos, comme sur la traduction (du grec ancien en l'occurrence), des apories indépassables qui justifient l'épithète de tragique employée à l'instant. Toute traduction, « toute opération de déplacement, sans aucune exception, entraîne impitoyablement et irrévocablement une déperdition, une altération [...] toujours considérable<sup>127</sup> ». Péguy n'envisage pas que cette perte dans l'opération de traduire puisse révéler ou mettre en relief une couche de sens du texte qui demeurerait voilée ou latente, même si elle ne peut les actuer toutes simultanément. Mais, quoi qu'il en soit, cette perte inhérente à la traduction même se double pour Péguy d'une faille ou d'une déhiscence qui ne peuvent être comblées du côté du traducteur : « Quand on a la fraîcheur, on n'a pas la compétence. Et quand on a un peu de compétence, on s'aperçoit qu'on n'a plus la fraîcheur, qui ne reviendra pas, qu'on ne remplace jamais, qui est le premier des biens<sup>128</sup>. » On n'y parviendra donc jamais, puisque chacune des deux conditions qu'il faudrait réunir exclut l'autre. Ce cul-de-sac, s'agissant d'un des actes fondateurs de l'humanité comme telle, car il n'y a pas de culture ni d'histoire communes sans de multiples traductions, entraîne la question aiguë de savoir si le problème est bien posé.

Dans un ordre tout à fait différent, c'est à propos de lui-même que Péguy évoque la « perte irréparable » qui a englouti « toute sa première allure, tout son élan, tout son élancement, toute sa jeunesse, perte irrévocable<sup>129</sup>. » Et il y a pour lui dans la perte

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

# **Les Confessions de Péguy**

*Camille Riquier*

C'était un homme qui méditait sur sa vie. Quand on sait bien le lire, on s'aperçoit que chacun de ses livres est une confession<sup>166</sup>.

Péguy n'est pas un livresque. Il est entendu qu'il est même « le moins liseur des hommes<sup>167</sup> » comme Daniel Halévy l'écrit à son sujet ; et pourtant quel liseur n'est-il pas aussi ! Disons le meilleur, tant le peu qu'il lit lui rentre par la peau et finit par coaguler avec ses propres souvenirs. C'est qu'il a le génie de la mémoire et qu'en elle ne se distingue plus ce qu'il a lu de ce qu'il a vu. Péguy ne veut parler que de ce qu'il connaît vraiment, du dedans de sa mémoire, sans qu'il lui soit nécessaire de consulter au dehors l'histoire commune qui appartient à tous, à personne. Telle est la « méthode<sup>168</sup> » qu'il prit très tôt, de ne rien écrire que de ce qu'il éprouve lui-même, et de n'être, toute sa vie durant, qu'un témoin, « le témoin de l'être et de l'événement<sup>169</sup> » : un mémorialiste, un chroniqueur authentique. Non pas qu'il doive s'en contenter ; car c'est pour lui bien davantage et, dans l'ordre de l'esprit, ce qu'il y a de plus grand. Et comme il est impossible de témoigner de l'événement sans témoigner aussi de soi, Péguy fut de plus en plus enclin à écrire ses *Confessions* et à n'écrire qu'elles.

## ***Péguy ou le génie de la mémoire***

Voulez-vous d'abord vous faire une idée de ce qu'est un

mémorialiste ? Lisez les *Cahiers rouges* de Maxime Vuillaume<sup>170</sup> ! Péguy le loue d'être un pur chroniqueur de la Commune de Paris. Vuillaume nous la raconte comme si nous y étions, là, présents, témoins avec lui, « avide[s] de vivre littéralement un autre temps » ; ici, au 15 rue Champollion, il nous transporte devant l'ancienne « maison Ruhmkorff », ou là encore, dans ce café du quartier Latin, devant Jules Vallès qui « se mettait dans ce coin-là » et qui « se tenait comme ça<sup>171</sup> ». À sa ressemblance, Péguy veut nous faire *voir* et nous faire *entendre* ce qui désormais *n'est plus* mais où lui-même plonge encore de tout son être, par ses racines, invoquant à chaque fois sa seule mémoire, littéralement *invocare*, qui en appelle aux voix du passé, celles qu'il entend encore résonner au fond de lui : celles de son enfance dans *L'Argent*, celles de sa jeunesse dans *Notre jeunesse* et tant d'autres qui courent partout dans sa prose, qui toutes doivent rendre présent à nouveau l'ancienne humanité que le monde moderne a voulue morte et enterrée.

Péguy sait aussi que le véritable mémorialiste est rare – lui-même, Vuillaume, bien sûr Joinville – car une pente l'invite toujours à glisser hors de soi du « plan de la mémoire » au « plan de l'histoire », qui est tout autre, car il est un savoir extérieur, topographique et chronologique, que tout le monde a *appris* mais que personne n'a *vu*. C'est qu'il y a, passés quarante ans, une terreur à plonger dans notre mémoire, à « descendre en nous-mêmes » qui nous rend incapables de voir cette distance intérieure qui s'étire et qui nous éloigne toujours un peu plus de notre première jeunesse. Nous ne voulons pas nous voir vieillir. Et nous-même tourné vers l'avenir, donnant notre dos à cet inéluctable, la tentation est grande de se couper de notre propre mémoire, puisque cela suffit pour s'en trouver aussitôt rajeuni. On ne raconte plus alors *son* histoire, mais

l'Histoire déposée dans les livres où s'encastre la nôtre, ainsi soutenue et renforcée par une armature objective. À cinquante ans, écrit Péguy, on n'est plus vieux, on ne sent plus sa vieillesse ; on est même sorti de sa mémoire et on redevient « très gai<sup>172</sup> ». À voir « la solidité assise d'un Millerand », Péguy croit volontiers qu'à cet âge « il y a une deuxième jeunesse<sup>173</sup> » et comme une « grâce » de Dieu faite à l'homme de l'avoir fait « historien ». Le vieillard peut toujours parler de soi, en fait il « évoque ses souvenirs » – lesquels ne font plus *sentir* leur durée ni l'âge de celui qui s'en souvient. N'en doutons pas, il est devenu historien, y compris de sa propre vie.

Péguy, lui, a le génie mémorialiste, il *sait* vieillir et ne se reporte pas sans cesse d'un plan à l'autre. Il sait tenir intérieurement, organiquement, à sa mémoire. Il ne s'agit pas pour lui d'en obtenir du mérite. Le génie est bien souvent l'envers d'une tare. Et à vrai dire, sa compétence en mémoire lui vient de son incompétence en histoire. Péguy est piètre historien, ce qui lui rend ainsi facile cela même qui est difficile aux autres. Quand il se promène avec Daniel Halévy et qu'il débouche « brusquement rue Soufflot », qu'il tombe sur le Panthéon ou qu'il passe « devant les Invalides<sup>174</sup> », ce n'est pas l'histoire qui lui revient à l'esprit mais, remontant du cœur à la tête, des vers de Hugo qui les lui donne à *voir*.

À cet égard, l'amitié qu'il a nouée avec Halévy les a faits l'un pour l'autre des témoins irremplaçables, « mutuellement irréversibles<sup>175</sup> » en raison même des « distances de base » qui les séparent, de classe et de situation sociale, de tempérament même, mais surtout de ce que l'un est pur historien et l'autre pur mémorialiste. Toute la distance qui sépare l'*Apologie pour notre passé* de Halévy et *Notre jeunesse* de Péguy réside dans la manière antithétique d'approcher l'affaire Dreyfus. Pour l'un,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qui, après Bergson, affirme contre les Grecs le primat de l'action sur la connaissance : il y a *plus* et non pas *moins* dans l'action, et c'est fondu dans son feu que tient l'ensemble de notre être, qu'en connaissant mieux nous avivons toujours plus. Péguy conserve en effet l'essentiel du renversement bergsonien et interprète tout autrement le « deviens qui tu es » de Pindare. Il ne s'agit pas d'attendre que nous soit révélé qui nous sommes pour l'être et se réaliser enfin ; il s'agit de l'être, de vivre et de se mouvoir, et qu'un jour, par approfondissement de soi-même, il nous le soit révélé : « Une vie qui s'approfondit devient toujours plus, essentiellement, vie. Un être qui s'approfondit devient toujours plus, essentiellement, être. Soi-même<sup>219</sup>. » D'une certaine façon, à vingt-cinq ans, Péguy s'ignorait lui-même dans la lucidité de l'action socialiste, tourné tout entier au dehors de lui-même ; à quarante ans, resté fidèle à lui-même, Péguy a gagné en profondeur, a su vieillir en même temps que l'événement, en sorte que sa vie et son action se sont éclaircies et lui furent restituées en connaissance de soi. Arrivé au troisième et dernier âge dans « le grand voyage de la vie<sup>220</sup> », Péguy peut se pencher avec tendresse sur son premier âge, celui de son enfance et de sa jeunesse, et découvrir celui qu'il est : « Un dieu enfin se lève le soir et c'est le dieu du troisième degré, comme l'entendait la Sphynx qui voulait que l'on sût que le soir l'homme est un animal qui marche sur trois pieds<sup>221</sup>. »

Avec l'âge, par cette opération de retour en soi-même et de vieillissement, ce sont les pièces invisibles mais essentielles de son être, objet des *Confessions*, qui ressortent enfin, dévoilant la vertu de charité qui était à la source de son « athéisme révolutionnaire », révélant ces « flambées de charité », ces « charités malentendues<sup>222</sup> », qu'il subissait sans s'en apercevoir et d'où peut seule rejaillir l'espérance : « De tous les

sentiments qui ensemble nous poussèrent, dans un tremblement, dans cette crise unique, aujourd'hui nous pouvons avouer [...] qu'une vertu était au cœur et que c'était la vertu de charité<sup>223</sup>. » C'est du fond de sa mémoire qu'il peut dire que son socialisme n'était pas une morale, comme il l'avait cru, mais une mystique ; que la vertu qui l'animait n'était pas une vertu de propriétaire, une vertu kantienne, mais une vertu qui l'avait « mordu<sup>224</sup> » et pénétré de grâce sans qu'il y pense – la vertu de la charité. C'est du fond de sa mémoire qu'il peut dire qu'alors il « était profondément chrétien<sup>225</sup> », mais d'« un christianisme du dehors<sup>226</sup> ».

Ainsi, « la mémoire et le vieillissement est le royaume même de Dieu<sup>227</sup> ». Et la vie de Péguy ne doit pas à cet égard tracer une ligne horizontale dont nous pourrions suivre l'évolution, qui serait toujours celle d'un « même homme », mais chaque fois « à un autre point de sa carrière<sup>228</sup> » ; la vie de Péguy est plutôt à prendre sur son axe vertical, le long duquel sa mémoire remonte en dedans d'elle-même, en permettant au regard intérieur de pénétrer de mieux en mieux jusqu'à atteindre les réalités invisibles du cœur, en sorte qu'à quarante ans on devient, essentiellement, l'homme qu'on est.

Ainsi proposons-nous toujours de voir dans l'œuvre de Péguy un mouvement de plus en plus prononcé qui le porte à l'écriture de ses *Confessions*. Quel que soit le cahier qui lui fournit l'occasion d'écrire, il y a toujours l'homme de quarante ans qui est penché sur le jeune homme qu'il était à vingt. C'est l'unité profonde de son cœur qui, traversant sa mémoire, doit nous aider à comprendre l'unité d'un homme qui dit qu'il n'a jamais changé. Refusez-vous de l'entendre, suspectez seulement qu'il fût sincère, alors vous prendrez l'homme en historien, et son

visage se disloquera à nouveau en ses trop nombreux profils, que vous pourrez échelonner sur un rail ; et nécessairement vous l'abandonnerez à ses contradictions biographiques qu'il devient commode de pointer du dehors l'une après l'autre. Si vous êtes son biographe, vous nous reprocherez de n'avoir pas fait le tour du personnage et de ses multiples facettes et d'être un paralytique, et vous aurez raison ; mais de notre côté, nous pourrions regretter que vous n'entendiez pas le ton des *Confessions* que Péguy a mis dans son œuvre, de n'avoir pas vu ce qu'il a vu et qu'il a voulu nous faire voir ; et alors, s'accordant dans le désaccord, nous jouerons à notre tour et ensemble *Le voyant et le paralytique*, comme y avaient joué en leur temps Péguy et Halévy.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

« sensibilité » en 1910, rapproche d'ailleurs Péguy et Nietzsche par ce biais : « Il y a des rapports entre la solitude de Péguy et celle de Nietzsche.<sup>277</sup> » Et c'est encore lui qui, réagissant au *Zangwill* de Péguy, dans *Pages libres*, achève sa critique élogieuse sur une note inquiète : « Qu'il insulte, qu'il détruise, soit ! Je comprends la besogne. Mais je ne comprends pas cette joie de l'insulte et de la destruction qui, je le crains, est essentielle en lui<sup>278</sup>. » Ce reproche trouve un écho dans l'œuvre de Péguy, quand celui-ci justifie sa pratique des « personnalités » (qu'il nomme aussi « individualités<sup>279</sup> »), en insistant sur le double sens de ce terme, entre attaque *ad hominem* (« faire des personnalités ») et principe philosophique à la Renouvier (« défendre la personnalité<sup>280</sup> »). La « personnalité » est au principe de la cité, comme elle est ce qui menace sans cesse, par la plume polémique, de la compromettre – ambiguïté qui se concentre dans l'entreprise même des *Cahiers de la Quinzaine*.

Évoquant les deux premières années passées des *Cahiers*, Péguy écrit : « Pour demeurer sincères nous avons renoncé à la plus vaste espérance immédiate, nous avons rompu la plus étroite amitié<sup>281</sup>. » La cité idéale s'éloigne, son horizon s'estompe, et c'est la « rupture » qui vient primer, « l'amitié » qui se brise, comme déjà cela avait dû être le cas lors de l'affaire Dreyfus. « Ce fut notre force, que cette facilité douloureuse au retranchement, à la solitude, à l'exil intérieur<sup>282</sup>. » En témoigne par exemple la rupture de Péguy avec son ami d'enfance Camille Bidault, réticent à prendre position pour Dreyfus. Début 1899, Péguy lui écrit, au terme d'une longue correspondance :

Je te prie, avant que les jésuites ne nous aient fait fusiller par leurs généraux, de vouloir bien me renvoyer à

la librairie Georges Bellais, 17, rue Cujas, Paris, les exemplaires que je t'avais donnés de *Jeanne d'Arc* et du *Marcel*. L'homme à qui j'avais donné ces deux livres n'est plus. Il me serait particulièrement douloureux que ces deux livres que j'aime, fussent, par un abus de confiance, aux mains de l'ennemi<sup>283</sup>.

La rupture va jusqu'au déni d'existence (Bidault « n'est plus »), et l'ami se transforme en « ennemi », avec qui rien ne doit être partagé. Au gré de ce type d'événement, l'anthropologie relationnelle de Péguy se fait plus discrète (guère, ici, de « communication sociale » telle que Péguy l'a théorisée dans ses conférences de 1904 sur l'anarchisme<sup>284</sup>), remplacée par une pratique du bris social, de la cassure des liens. L'aspiration à une cité idéale maximale côtoie une disposition antisociale, une « facilité douloureuse » à l'isolement, sous la forme de « l'exil intérieur ». Si Péguy se défend d'être « haineux », il concède être souvent « haïssant<sup>285</sup> ». Il n'accepte pas de faire de la haine un de ses traits de caractère, qui le rendrait « haineux », mais l'adjectivation du participe présent « haïssant » dit tout de même un état, une forme de disposition permanente, virtualité toujours prête à être activée ou réactivée par les circonstances. La « haine », chez Péguy, entretient une affinité avec *l'action* – c'est-à-dire, en somme, avec la politique même.

Toutefois, la « sensibilité individualiste » ne conduit pas nécessairement, selon son théoricien Georges Palante, à une solitude intégrale. Ainsi, tout en restant rétif aux « choses sociales », selon la formule de Vigny<sup>286</sup>, l'individualiste « psychologique » sera-t-il aussi particulièrement disposé à une certaine forme d'amitié.

Le trait dominant de la sensibilité individualiste est en effet celui-ci : le sentiment de la « différence » humaine, de l'unicité des personnes. – L'individualiste aime cette « différence » non seulement en soi, mais chez autrui. Il est porté à la reconnaître, à en tenir compte et à s'y complaire<sup>287</sup>.

Cette « différence », ou cette « unicité », pour parler le langage de Stirner, nous savons combien Péguy y est attentif, à travers l'importance accordée à la diversité individuelle, dans sa *Cité harmonieuse*, ou par son refus de considérer que le moi soit « haïssable », pour la raison que « le moi n'est pas plus haïssable d'abord que les autres, qui sont aussi des moi<sup>288</sup> ». C'est aussi de cette manière que Péguy est perçu par son entourage, dès sa prime jeunesse, comme le soulignent les frères Tharaud : « Ce qui lui conquérait nos cœurs, c'était, bien plus que ses idées, sa personne elle-même, ce fait irréductible qu'il était Péguy et pas un autre<sup>289</sup>. » Le motif de l'amitié a une grande importance dans l'œuvre de Péguy ; mais quand Péguy relie la notion à sa définition par Michelet, l'amitié consiste en une initiation à une vie collective plus vaste, elle est ouverte au tout social, qu'elle préfigure<sup>290</sup> – c'est le cas de la « cour rose » de l'internat de Sainte-Barbe évoquée par les frères Tharaud dans leur ouvrage sur Péguy<sup>291</sup>. À l'inverse, dans le contexte de la fondation des *Cahiers*, nous pouvons aussi comprendre l'amitié comme repli, du moins comme respiration, dans un cadre restreint, face à la pression d'un groupe plus large. L'amitié est aussi une rupture. Palante insiste sur le caractère « antisocial » ou « exclusif » de l'amitié<sup>292</sup> ; cette idée n'est pas neuve, et nous la trouvons déjà dans les *Souvenirs d'enfance et de jeunesse* de Renan, bien connus de Péguy : Renan se

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

changement de registre »), par son détachement, dénoue la série qui se faisait mécanique. Enfin, la redite métaphorique instaure une autre équivalence de signifiés en étageant le propre et le figuré. Péguy procède souvent ainsi, par exemple dans le vers « Et toute mauvaise herbe et toute zizanie<sup>349</sup> ». La métaphore retrouve souvent la ressource d'une langue familière, souvent figurée : « Ne pas faire des blagues, y aller doucement : c'est toute notre philosophie ; c'est tout ce que je nomme le respect<sup>350</sup>. »

Dans *Victor-Marie, comte Hugo*, un tel étageant d'équivalences lexicales et sémantiques permet d'ouvrir plusieurs perspectives sur une mésaventure, en montrant qu'il est advenu entre deux mondes cohérents. Le monde paysan dont Péguy se veut un exemple, un microcosme, et le monde bourgeois dont Halévy est aussi la synecdoque. Chacun d'eux forme un paradigme où les correspondances entre les gestes, les paroles et les pensées jouent à plein. L'expression la plus euphorique d'un tel paradigme incluant valeurs, *habitus* et langage, sera celle du couple Polyeucte-Sévère / Péguy-Benda qui redit pour l'ultime fois le « parallèle » plutarquien du saint et du héros. Ces reprises infinies de paradigmes correspondent à la « verticalité<sup>351</sup> » de l'écriture et de la pensée de Péguy. Le linéaire voilait le vertical. Dans ce cas, il s'agit de séries non homogènes, mais traversées par des logiques dialectiques ou de figuration entre les ordres<sup>352</sup>. Ainsi peut-on en ressaisir la logique, dans une série où l'on change pourtant d'ordre : « Une astreinte harmonieuse, une astreinte intérieure, une entente, un sérieux, un respect, une communion régnait, une communion battait universelle<sup>353</sup>. » Entre les points de la série, quand il y a « identité », il y a « recoupement », « intersection », et enfin « culmination<sup>354</sup> ». Dans le même, la pluralité n'est pas écrasée,

mais ressaisie et sauvée.

## ***Moments de la pensée dans la parole***

Percevoir la langue parlée est un exercice qui diffère beaucoup selon les situations. En participant à des conversations, nous sommes généralement attentifs à ce que les autres veulent dire et nous serions embarrassés d'avoir à répéter littéralement la forme exacte de leurs propos. C'est sans doute pourquoi nous sommes généralement si peu gênés par les répétitions, hésitations et redites propres au langage parlé improvisé, que nous percevons à peine (alors que ce sont souvent des phénomènes exaspérants quand on les voit par écrit)<sup>355</sup>.

De l'hésitation, on passe à la considération des divers possibles de la pensée, qui est aussi moteur de la créativité formelle, dans l'écriture de Péguy.

Il n'y a pas de grande différence de forme entre la recherche d'un mot comportant des étapes erronées et l'effet de style qui consiste à passer d'une caractéristique à une autre pour affiner le trait. Les poètes exploitent depuis longtemps le procédé, comme Victor Hugo quand il entasse deux désignations, *l'enfant grec* et *l'enfant aux yeux bleus* : « Ami, dit l'enfant grec, dit l'enfant aux yeux bleus »<sup>356</sup>.

Les séries ne sont plus guère celles d'un brouillon, et si le choix d'une forme implique l'élimination des autres, Péguy explicite. Formellement, Péguy procède par « entassement paradigmatique<sup>357</sup> » dans ses énumérations, tandis que les

déplacements avec leurs nouvelles combinaisons (axe syntagmatique) sont soumis au besoin premier de creuser le signifié.

Dans l'irréversibilité de l'écriture, il pose un moment qui sera celui du changement de perspective :

On a les jambes raides en se réveillant, en *étant réveillé* trop tôt le matin avant jour dans la paille (quand on a pu toucher de la paille)<sup>358</sup>.

L'équivalence s'exerce sur la représentation du procès, à travers la voix et l'aspect : c'est le même procès, vu et vécu de deux façons différentes (l'ambiguïté de la forme pronominale est corrigée par le passif), tandis que la conscience se ressaisit dans le souvenir et recourt à la richesse du système d'actualisation verbale. Les italiques<sup>359</sup> confèrent une saillance typographique à la seconde formulation et bloquent toute synonymie éventuelle. Si le gérondif garde sa capacité de représenter le procès (d'être réveillé), il est présenté comme l'objet d'un choix préférentiel : les italiques attirent l'attention sur la forme de l'expression. La synonymie est dès lors bloquée. C'est ce qui se produit dans les phénomènes d'autocorrection, qui caractérisent aussi fortement le style de Péguy<sup>360</sup>.

D'abord, le choix d'un mot peut être explicité par un raisonnement où il apparaît en mention :

[Je me sers de ce mot de *fatalité* plutôt que du mot *destinée* ou *destinées* parce qu'il est plus général et moins marqué, comme il faut, et parce que depuis Vigny le mot *les Destinées*, contrairement à ce que l'on pouvait et devait attendre, a pris un sens plus particulièrement

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

croissante des *acta* dont il tient registre, et ce nouvel *agendum* y est d'avance reversé et perdu. L'idéologie du progrès historique, l'« encyclopédie progressiste » tire l'humanité en arrière et donne toujours plus chaque jour l'avantage au passé puisque ce n'est que si elle se regarde comme ayant agi que l'humanité peut se posséder sans risque. Ce n'est que si elle regarde en arrière du balcon de la science historique qu'elle peut avoir la triste effronterie de dire que « rien ne fait de mal ». Car dès qu'elle regarde en avant, dès qu'elle agit, elle sait bien, l'homme empirique sait bien que tout peut faire du mal. L'homme moderne prétend agir au nom de la révolution à venir et de la jeunesse du monde, mais il se regarde dans le miroir de l'humanité morte dont l'histoire tient le registre toujours plus exhaustif :

Telle est bien la pensée de derrière la tête de tous ceux qui ont fondé la science historique moderne, introduit les méthodes historiques modernes [...] : une humanité toute maîtresse de toute son histoire ; une humanité ayant épuisé tout le détail de toute son histoire, ayant donc parcouru toute une indéfinité, toute une infinité de chemins indéfinis, infinis, ayant donc littéralement épuisé tout un univers indéfini, infini, de détail ; une humanité Dieu, ayant acquis, englobé toute connaissance dans l'univers de sa totale mémoire<sup>383</sup>.

Cette représentation progressiste n'est plus exactement la nôtre, mais nous regardons toujours d'aussi haut ce que Péguy appelait les humanités empiriques. Toujours d'aussi haut la grecque, la juive, la chrétienne, la française... Le point de vue historique a pénétré si profond que nous n'avons plus besoin de faire le détour par l'histoire cumulative et progressive de

l'humanité. C'est de manière beaucoup plus directe et toujours aussi peu respectueuse que nous congédions les humanités empiriques. Aux humanités empiriques empêtrées dans les questions de réalité, nous opposons et préférons les droits de l'homme et leur captivante irréalité. Parmi nous désormais, les actions ne sont plus choisies ni jugées selon les critères du bien et du mal, du noble et du vil, de l'utile et du nuisible. Elles sont simplement *autorisées* dans la mesure où elles relèvent d'un droit de l'homme que l'organisation commune garantit. Avant l'action réelle, avant l'action empirique, il y a le droit qui l'autorise, et l'horizon qui nous aime est celui d'une humanité dont toutes les actions ont été autorisées par les droits de l'homme, où derrière chaque action quelqu'un dit : c'est mon droit ! L'humanité ne se rassemble plus pour se posséder « dans l'univers de sa totale mémoire », mais pour se donner à elle-même une nouvelle, une entière, une universelle et plénière *autorisation*.

Cependant, dira-t-on, il y aura toujours, hélas, des actions contraires aux droits de l'homme, des violations des droits de l'homme. Oui, certes, mais ces violations ne seront plus proprement des « mauvaises actions » comme on pouvait les blâmer et punir – les *juger* – dans les humanités empiriques. Elles seront perçues et traitées plutôt comme des résidus, des scories de ces humanités empiriques, qu'il importe d'éliminer toujours plus complètement de l'artefact politique dans lequel l'homme moderne peut *se regarder sans se juger* car il s'est donné à lui-même pleine et entière autorisation.

À cette humanité qui se regarde et s'autorise, Péguy oppose l'humanité qui agit et qui choisit. L'action est risquée parce qu'elle est irréversible. Et si Péguy a trouvé le christianisme au terme de l'approfondissement de sa vie agie, choisie et risquée, c'est que le christianisme à ses yeux non seulement préserve,

mais porte à l'infini les caractères de l'agir humain : la liberté, le risque et l'irréversibilité.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

dans un partage des idiomes qui fait qu'on ne saurait les distancier. Telle est la grande intuition de Péguy, dont le drame précède et féconde les plus grandes théologies contemporaines (en particulier Hans Urs von Balthasar et Karl Rahner), disant et radicalisant ce que des formules parfois trop prudentes ne savent prendre en compte, et réellement oser l'avouer. Car le Fils, celui-là même qui se tient auprès du Père, et qui « *par pitié du Père* reçut une mort humaine<sup>420</sup> », (a) d'une part voulut mais n'a pas pu, (b) et d'autre part espérait savoir mais se tint clos dans la plus grande ignorance. (a) *Vouloir sans pouvoir*, et (b) *faire sans savoir* : tels sont les deux traits si propres et si justes de la passion de Péguy, qui font aussi de la passion du Fils à la fois la passion de l'homme « et » la passion de Dieu.

(a) *Il a voulu en effet, mais il n'a pas pu*. Il aurait en effet voulu « sauver Judas », mais il n'a pas pu, ou à tout le moins pas tout seul (sans son Père) : « C'est que *le Fils de l'homme* savait que la souffrance du Fils de l'homme est vaine à sauver les damnés, venons-nous d'énoncer [...], Jésus mourant pleura sur la mort de Judas<sup>421</sup>. » Il ne suffisait pas en effet pour Péguy de « damner Pierre et sauver Judas » selon une logique médiévale des questions disputées précisément trop logique, et si logique, qu'elle limite le divin dans son extension et son effort pour venir nous chercher. À l'inverse, contre toute logique, et même de façon illogique relativement au rôle que nous nous attribuons normalement au Sauveur, Jésus-*Yeshoua* (« Dieu sauveur ») en réalité ne l'est pas, ou à tout le moins pas en même façon : « Et le sauveur *savait* que ce Judas qu'il aime, il ne *le sauvait pas* », s'exclame dans son cri final le Fils impuissant, par lui-même et à lui seul, à tout réconcilier<sup>422</sup>.

Voilà le grand paradoxe, en particulier pour ce qu'il en est du péché de l'homme et de la nécessité du salut – il *savait* mais *ne pouvait pas*. Raison pour laquelle il aurait bien voulu précisément sauver le monde par *sa* mission à *lui*, là où le *Père seul* en réalité réussira *en lui*, interdisant comme par avance, et de façon définitive, toutes les lois d'une éventuelle auto-proclamation. Il en savait pourtant des choses, le Fils de Dieu, insiste le *Mystère de la charité de Jeanne d'Arc* comme pour exacerber la tension, et les sachant précisément, souffre plus encore de son impossible pouvoir. Il « *savait* la séparation de l'homme », il « *connaissait* l'argent et le champ du potier », les « trente deniers d'argent », il *savait* ces deniers de la trahison qui n'auraient « jamais dû être frappés », il *savait* « les prêtres qui les avaient donnés et ne voulurent plus les reprendre », il *connaissait* et *aimait* celui qui « se pendait là-bas, l'abandonné suprême », « quelque part, sous un figuier de ce pays-là », et savait que « l'argent servait pour le champ du potier<sup>423</sup> ». En fait, il savait, mais il savait tout, et peut-être trop – au moins pour ce qui est du poids et de la détresse de nos propres péchés : « Il voyait tout d'avance et en même temps, il voyait tout après. Il voyait tout après. Il voyait tout avant. Il voyait tout pendant, voyait tout alors. Tout lui était présent de toute éternité<sup>424</sup>. » Ce qu'il sut alors déborde tous les savoirs, fait connaître ce qu'on n'aurait jamais voulu connaître, fait voir ce qu'on n'aurait jamais voulu voir :

C'est alors qu'il *sut* la souffrance infinie, c'est alors qu'il *connut*, c'est alors qu'il *apprit*, c'est alors qu'il *sentit* l'infinie agonie, et cria comme un fou l'épouvantable angoisse, clameur dont chancela Marie encor debout. Et *par pitié du Père* il eut *sa mort*

*humaine*<sup>425</sup>.

Quel fut alors, et ici, le cri – le *cri de la déchirure du corps* (angoisse de finitude) et/ou *le cri de la peine éternelle* (angoisse du péché) ? (i) Ce fut certes et d'abord celui de la *mort charnelle*, ce qui est déjà beaucoup – celui-là même qui fut aussi celui des larrons, qui eux aussi savaient, comme il le sut aussi, que naître est encore mourir, ici au sens du « périr », du « pourrir » et du « disparaître » – non pas de la corruption du péché seulement, mais aussi de la finitude, d'une matière nécessairement conduite à s'oublier et en quelque sorte à se néantiser. Ainsi, à l'instar de tout homme et des larrons avec lui, il connaissait, ou mieux savait, et même revoyait, « l'humble berceau de son enfance [...] où son corps fut couché pour la première fois<sup>426</sup> », et il connaissait, ou mieux savait, et même cette fois prévoyait, « le grand tombeau de son corps mort, le dernier berceau de tout homme, où il faut bien que tout homme se couche [...], pour enfin se reposer, *pour pourrir*, son corps, entre quatre planches<sup>427</sup> ». Lui dont le corps « n'a pas connu la décomposition » (Ac 13,36) car « Dieu l'a délivré du pouvoir de la mort parce qu'il était impossible qu'il fut retenu par elle » (Ac 2,24), l'a donc vue et l'a vue cependant, cette mort du corps, y compris dans son propre anéantissement. Il a comme anticipé et comme prévu la « poussière » et la chute dans le « rien », n'échappant pas pour son propre compte à la loi ordinaire de tout vivant comme de tout humain. Il a fait voir jusqu'en Dieu lui-même la possibilité du « néant », voire de sa propre « pourriture », insérant le destin de tout corps humain au sein du divin, et ceci en passant d'abord par le sien.

Lui qui était de condition divine ne retint pas

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

*trop grand. Ça se voyait trop qu'il était le Fils de Dieu*<sup>451</sup> ».

L'« articulation maîtresse du christianisme » – « Un homme Dieu, un Dieu homme » – atteint ici son comble, le comble de la « mise en chair » dans l'« encharnement » (kénose de l'incarnation), et le comble du « péché de la chair » dans l'« encharnellement » (salut par rédemption). Sa mort est d'abord *nôtre* en guise de « Fils de l'homme » (angoisse de finitude) : né de notre chair et pris dans notre chair, il introduit en Dieu l'idée même du disparaître, voire la possibilité de notre propre décomposition. Mais cette mort est aussi et principalement *sienne* en modalité de « Fils de Dieu » (angoisse du péché) : seul le Juste absolu pouvait pousser une telle « clameur éternelle », et atteindre une telle « détresse divine », à vouloir mais ne pas pouvoir sauver *tout seul* ce Judas que pourtant il aimait. Il n'y a pas là simplement deux morts (charnelle et éternelle) ni deux angoisses (de finitude et du péché) ou deux visées du salut (incarnation et rédemption), mais une seule et même dimension du divin prenant en charge le « tout » de l'humain, y compris l'effrayante hypothèse d'une irrémédiosité du péché dont l'homme probablement ne se serait jamais relevé : « mourant de *sa* mort, de *notre* mort humaine, seulement, il *pleura sur cette mort éternelle*<sup>452</sup> ». Ici surgit « l'axe de détresse » par quoi s'exhibe ce « mal » d'autant plus patent qu'il fend nos existences, nous éloignant toujours davantage de ce Dieu venu nous chercher, et appelant une réponse proportionnée à la violence par laquelle il nous est adressé : « Et pour bien *nous* placer dans l'*axe de détresse*, prévient Péguy en guise de *Prière de confiance* / Et par ce besoin sourd d'être plus malheureux / Et d'aller au plus dur et de souffrir plus creux / Et de *prendre le mal en sa pleine*

*justesse*<sup>453</sup>. »

# Sur le style héroïco-tragique de Péguy

*Philippe Grosos*

Voici un siècle disparaissait Charles Péguy. L'écrivain n'est pas mort de maladie ou de vieillesse, mais il est, comme on dit, « mort au combat », face à l'ennemi lors des tout premiers jours de la Grande Guerre, le 5 septembre 1914, alors que le lendemain débutait la bataille de la Marne qui allait durer une semaine et à elle seule faire tomber près de 250 000 combattants. Cela faisait à peine plus d'un mois que l'Allemagne avait déclaré la guerre à la France et à la Serbie, et nul ne pouvait prévoir que ce conflit, se mondialisant, allait durer plus de quatre ans, faire en France environ 1 315 000 morts et au total 19 millions de victimes, civiles et militaires, sans compter les blessés. En cela Péguy a partagé le même sort qu'énormément d'autres hommes, anonymes ou célèbres, gradés ou simples soldats. Lui est mort à Villeroy-sur-Marne, encore jeune, à 41 ans, presque sans combattre ; d'autres sont morts, non moins absurdement, dans les tout derniers jours de la guerre, tel Guillaume Apollinaire, le 9 novembre 1918, deux jours avant l'armistice, à 38 ans, sinon des suites de ses blessures, du moins assurément de la grippe espagnole qui faisait alors des ravages sur les organismes épuisés des combattants.

Si commun soit le sort de Péguy en ces temps désespérants, les circonstances de sa mort sont toutefois bien étranges, et ne peuvent pas ne pas mettre en évidence un trait singulier de sa propre existence, comme peut-être de son œuvre. Dans un ouvrage en forme de témoignage autant que d'hommage, intitulé

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

su, en son temps, être sensible. Méditant, en 1843, dans un passage remarquable de *L'Alternative*, « le reflet du tragique ancien dans le tragique moderne », le penseur danois, loin de faire exclusivement reposer la scène tragique vécue par l'homme sur « l'acharnement des dieux courroucés<sup>478</sup> », remarquait que les modernes, quant à eux, rappellent toujours à l'individu le poids d'une faute commise, doublant ainsi la conscience tragique d'une conscience désespérée ! Cela est si décisif qu'à considérer la condition éthique de l'homme moderne, il n'apparaît plus possible de dire, comme tel était le cas à l'époque païenne, que le lieu par excellence de l'épreuve de soi, est l'expérience tragique. Aux modernes ou postmodernes que nous sommes, il n'est plus aisément permis d'invoquer le poids du destin pour penser le malheur de notre condition. C'est pourquoi, dans l'ordre éthique, tragique et comique ne cessent de s'entremêler, voire de s'inverser l'un l'autre en son contraire, au point de rendre ambivalente toute interprétation du réel. Décrivant les troubles de la relation amoureuse, situation selon lui éthique par excellence, Kierkegaard notait déjà ceci : « Le tragique, c'est que deux amants ne se comprennent pas, et le comique, que deux êtres qui ne se comprennent pas, s'aiment pourtant<sup>479</sup>. » Ou encore, et signifiant de la sorte l'ironie de la mésinterprétation, c'est-à-dire le renversement qu'elle produit en toute situation de réalité :

Elles sont à la fois comiques et tragiques toutes ces assurances que l'on a compris et bien compris les choses suprêmes, comme est également tragi-comique cette virtuosité avec laquelle tant de gens savent en donner un exposé abstrait et parfaitement exact, en un sens ; tout cela donne à rire et à pleurer quand on voit tant

d'intelligence et de science sans effet sur la vie qui, sans rien traduire de ce que l'on a compris, exprime plutôt le contraire<sup>480</sup>.

C'est pourquoi, abondant dans le sens du penseur danois, il nous faut remarquer que si, confrontés à la maladie ou à la mort, les hommes ne sont pas exempts de situations de grande souffrance que nous pouvons dire, au sens large, *tragiques*, il est également comique de les voir se plaindre d'une maladie que leur hygiène de vie a rendu possible, d'un climat qu'ils ont contribué par leur activité polluante à dégrader, ou d'un conflit que leur politique a pu générer. Or, cela concerne bien dès lors leur *praxis* et en cela aussi leur responsabilité. Comiques tout aussi bien que tragiques, ces situations doivent donc plus justement être dites *tragicomiques*, en cela qu'elles ne peuvent être pensées sans que ne soit prise en compte et au sérieux la responsabilité de l'activité humaine en elles. Or, en pensant la place du péché au sein de la Création, le monothéisme n'a-t-il pas essentiellement introduit une telle responsabilité, véritable corrélat de la liberté humaine ? Dès lors ce que nous nommons *tragique* n'est-il pas le plus souvent *tragicomique*<sup>481</sup> ? Et le style tragicomique peut-il s'attacher au statut du héros sans qu'il ne menace de le décrédibiliser ?

Certes, en 1914, les soldats au front sont pris dans une furie qui pèse sur eux comme les Moires sur le destin de l'homme grec. S'il y a bien des causes à cette guerre et des responsabilités qui peuvent être assignées, ceux qui sont là ne vivent toutefois pas ce qu'ils vivent en réponse à une *faute* qu'ils auraient, fût-ce malgré eux, commise. Ils sont les victimes de l'Histoire qui est souvent, comme peut l'être par ailleurs une institution, une machine à broyer les individus. Mais pour autant que l'Histoire

ne se fait pas sans les hommes, ils y auront, même modestement, participé. En cela leur acte de bravoure au combat, le sacrifice de leur existence, a quelque chose de dérisoire qui fait douter, non certes de leur loyauté, mais de sa nécessité. L'héroïsme, pourtant indéniable, est suspect parce qu'il ne parvient plus, à l'époque moderne, à être *vraiment, exclusivement*, tragique. Péguy est-il mort en héros, comme le relate Victor Boudon, ou en homme aveuglé par son nationalisme, pris dans un conflit qui le dépassait de part en part, et sur lequel il ne pouvait avoir de prise ? Il part au front comme officier de réserve, semble heureux d'aller combattre et de retrouver ses jambes de vingt ans, mais combattant il participe à une guerre moderne du monde moderne qu'il honnit. Pis encore, cette promptitude à aller combattre n'est-elle pas celle d'un homme *fatigué* par sa vie d'homme moderne, s'étant à son propos avoué que, face à elle « nous sommes des vaincus<sup>482</sup> », et espérant avec elle en finir ? De quel héroïsme dès lors parler qui porte en elle la marque de l'authenticité tragique s'il lui arrive, non ce à quoi il souhaite échapper, comme dans les meilleures tragédies grecques, mais précisément ce qu'il finit par vouloir rencontrer ?

Tout chez Péguy le porte vers une culture du héros tragique : son goût de la littérature antique comme son attention toute particulière aux individualités dans l'Histoire. Et c'est là ce que son style propre – d'homme et d'écrivain – tendra à reproduire. Mais le monde moderne, qui ne s'y prête déjà plus, fait de lui ce « mécontemporain<sup>483</sup> » qu'il dit et se sait être, ne rendant dès lors pas facilement accès ni à son œuvre ni à sa personne, allant jusqu'à brouiller sa mort même. Ce grand poème au souffle épique dont il était si fier, *Ève*, ce poème composé de 2 800 quatrains, est-il, à l'époque de Mallarmé et d'Apollinaire, admirable... ou illisible ? Sa mort, debout, lorgnette à la main,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

prétexte de réalisme, la France, écrit-il, s'est déshonorée. Or – c'est Bernanos qui parle mais ce pourrait aussi bien être Péguy –, « nous croyons qu'il y a un honneur de la politique, nous croyons non moins fermement qu'il y a une politique de l'honneur, et que cette politique de l'honneur vaut politiquement mieux que l'autre<sup>503</sup> ». L'honneur, dans les sombres temps de la montée des périls, redevient la grande question. Les démocraties croyaient s'être débarrassées de cet archaïsme. Stupéfaites, elles le rencontrent à nouveau sur leur chemin. À leur corps défendant, elles en retrouvent l'exigence. L'honneur, c'est-à-dire la *filiation* : en 1940, tandis que Marc Bloch explique l'effondrement de la France par la cassure entre ceux qui refusent de vibrer au sacre de Reims et ceux qui lisent sans émotion le récit de la fête de la Fédération, le général de Gaulle puise à ces deux sources la force de dire *non* : « Plus nous avons de passé derrière nous, plus (justement) il nous faut le défendre ainsi, le garder pur. » Mais que reste-t-il aujourd'hui de *Notre jeunesse*, de *Scandale de la vérité*, de *L'Étrange Défaite* et de l'inspiration gaullienne ?

On s'incline certes devant les grands noms de Péguy, de Bernanos, de Marc Bloch, et du général de Gaulle, on leur consacre des biographies, des thèses, des colloques, on célèbre ponctuellement le centenaire de leur naissance ou de leur mort, mais leurs voix sont devenues inaudibles, leur message ne passe plus. Ceux qu'emporte la sympathie et qui rêvent de franchir les murs occupent le devant de la scène. Avec l'ouverture des frontières et le changement de population qui en découle, ils voient la défiance et la violence se propager dans la société française. Et, forts de ce que l'histoire leur a appris, ils incriminent Barrès, ils dénoncent la perpétuation de son idéologie « nauséabonde ». Si mécontente il y a dans la France

d'aujourd'hui, c'est, disent-ils, par la faute des gardiens de plus en plus hargneux de l'antique cimetière. Pour remédier à cette situation, ils proposent donc, avec le conseiller d'État Thierry Tuot, auteur d'un rapport sur l'intégration remis au Premier ministre en février 2013, d'en finir avec « la célébration angoissée du passé révolu d'une France chevrotante et confite dans des traditions imaginaires<sup>504</sup> ».

On le voit : Barrès n'est plus une référence, c'est un épouvantail ; le dreyfusisme triomphe, mais Péguy a perdu la bataille. Auschwitz, en effet, a eu lieu. Et après Auschwitz, on n'ose plus, on ne sait plus faire la différence entre la *poussée hitlérienne* et la *poussée cornélienne*. On frappe du même opprobre la pureté du sang et le « sang pur », « la superbe brute blonde avide de proie et de victoire<sup>505</sup> » et le citoyen-gentilhomme résolu à ne pas faire défaut, à ne pas déroger, à ne pas entacher, par un comportement inique ou opportuniste, le nom de ses ancêtres.

Le racisme nazi a emporté dans son apocalypse *l'honneur de la race*, c'est-à-dire l'obligation envers les morts. Pour être sûres de rentrer dans le droit chemin de l'humanisme des Lumières, les nations démocratiques lui ont cédé, sans coup férir, leur *Noblesse oblige*. Elles n'ont pas compris que cet abandon était sa vraie victoire, son maléfice ultime.

# Pour laisser mûrir la « cité harmonieuse », ne pas déconstruire la cité d'aujourd'hui...

*Damien Le Guay*

« Nous sommes les maçons de la cité prochaine », dit Péguy dans sa *Lettre du provincial*<sup>506</sup> du 5 janvier 1900. Lui et de nombreux autres socialistes à cette même époque ont en ligne de mire les règles de cette « cité harmonieuse » – envisagée par Péguy en juin 1898 et qui a « pour citoyens tous les vivants qui sont des âmes » sans en exclure aucun. Lui, mais aussi Benoît Malon avec son *socialisme intégral* de 1891, ou Jean Jaurès avec ses articles sur « l'organisation socialiste » rédigés entre 1895 et 1896. Ils sont maçons, architectes, ouvriers de cette « cité future » qui sera l'achèvement du socialisme. Et le socialisme, lui-même, est l'achèvement de l'humanité en marche vers sa propre révélation – vers son apocalypse sans Dieu ni maître. Autour de 1880, nombreux sont ceux qui participent à cette actualisation d'une utopie de cette gauche au pouvoir et qui, pourtant, souhaitent aménager une réserve idéale, une parousie altermondialiste et non chrétienne. Tous ils veulent donner un imaginaire métaphysique à cette république naissante, alors même qu'elle ne manque pas d'ambition mais souffre de nombreuses fragilités politiques.

Pourquoi Péguy débute-t-il tout son travail par des réflexions sur la « cité future » ? Sans doute pour trouver la juste formule historique, l'ajustement le plus judicieux entre le présent, le passé et le futur. Est-il en train de « tirer des plans sur la comète » au détriment de la cité d'aujourd'hui ? Non. Est-il en

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

révolutionnaire et ne réussit comme révolution que si elle atteint, comme d'un coup de sonde, que si elle fait surgir et sourdre une humanité plus profonde que l'humanité de la tradition à qui elle s'oppose, à qui elle s'attaque<sup>529</sup>.

Il y a là une intuition géniale, une bombe conceptuelle à fragmentation infinie : la révolution n'est pas *seulement* devant mais *aussi* derrière ; elle n'efface pas, elle retrouve ; elle ne prône pas la *tabula rasa* mais doit révéler une tradition plus assurée que la tradition apparente. Il ne s'agit pas de renverser mais d'accroître.

De cette conception originale, quatre conséquences apparaissent qui toutes tracent les contours d'une éthique citoyenne :

– La révolution est avant tout une *metanoia* – une conversion, un retournement, un renversement de la pensée. Elle « engage, précise Péguy, tout un nouveau regard, toute une nouvelle vue, toute une nouvelle vie<sup>530</sup> ». Elle est une germination secrète qui naît dans les cœurs, une lucidité extrême qui, par effet de contagion spirituelle, emporte l'adhésion de l'individu tout entier. Il y a donc, pour Péguy, un caractère invisible de la révolution, une préparation secrète qui finit par se convertir en actes, par devenir politique alors même que pour d'autres, les actes révolutionnaires doivent, sans préparation, sans consentement même, imposer des changements d'attitudes et des ruptures d'humanité qui finiront (pensent-ils – à tort) par changer les consciences.

– La révolution (deuxième conséquence) est un principe d'ordre quand le désordre est réactionnaire. Là aussi le changement de l'idée de révolution est gigantesque. Le

5 novembre 1905<sup>531</sup>, Péguy oppose la Révolution sociale (« qui est une opération de mise ou de remise en ordre »), au désordre qui est « une opération de réaction, de servitude ». La révolution remet de l'ordre et défait le désordre, quand la conservation perpétue le désordre. Le capitalisme entretient le désordre pour mieux entretenir la servitude des ouvriers et maintenir l'exploitation des travailleurs. L'ordre protège les pauvres quand le désordre favorise le capitalisme. Ce renversement de perspective est essentiel. Et Péguy de conclure :

Toute révolution, bien entendue, est une opération d'ordre. Toute opération de désordre, bien entendu, est une opération de réaction. L'ordre, et l'ordre seul, fait en définitive la liberté. Le désordre fait la servitude<sup>532</sup>.

Il faut savoir que cette dernière phrase était, nous dit Alain Peyrefitte, la phrase que le général de Gaulle préférait de toutes les phrases de Péguy – lui qui faisait de Péguy son auteur le plus important, celui qui l'avait le plus influencé.

– Tout ceci conduit à considérer (troisième conséquence) que « la révolution sociale sera morale ou elle ne sera pas ». Pour comprendre cette formule (du 4 avril 1901), encore faut-il comprendre le sens que Péguy donne à la « morale ». Il s'en explique dans une conférence sur « l'anarchie politique » – en date du 19 janvier 1904 :

On dit qu'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 individus ou des nations, on ne se sert pas artificieusement d'autres individus pour parvenir à ses fins<sup>533</sup>.

Cette conception de la morale ne fait pas l'économie des individus. Ces derniers ne sont pas des « moyens » accessoires, subalternes, contingents au seul service d'une révolution qui pourrait même les écraser pour la « bonne cause » – la leur. Les individus sont le lieu même de la révolution. Elle passe par eux, passe en eux et ne se fait pas sans eux. Cette révolution morale, cette morale de la révolution, cette morale qui prend le chemin de la révolution sans perdre son âme, s'interdit le recours à la violence, refuse la coercition, souhaite avant tout la conversion des cœurs et l'éducation des intelligences. Est-ce à dire qu'elle est proche « du socialisme de saint François » plutôt que de « celui de Marx » – selon ce qu'en disaient les frères Tharaud<sup>534</sup>? Sans doute pour être plus humaine, moins politique et plus morale.

L'idée que le jeune Péguy se fait de la morale et de la politique restera toujours la sienne. Les individus d'abord ; les institutions après. La politique au service des personnes et non les personnes au détriment des idéaux. La politique est, dit-il une « contrainte » – contrainte de respect des personnes pour les protéger de ce qui dans la politique pourrait les étouffer, les écraser. Toujours il dira de la politique qu'elle est « morale » ou qu'elle n'est pas. Pour être morale, elle est vivante et pour être vivante elle est souple. D'où son éloge de la souplesse : « la souplesse ne triche pas, ne ment pas<sup>535</sup> », explique-t-il en avril 1914. Il prône les morales « souples » contre « les morales raides » – qui, elles, « trichent », qui, elles, « mentent ». Le communisme soviétique ne prouvera que trop sa « raideur » de conception et surtout de mise en œuvre. Trotsky ira jusqu'à opposer, en 1938, « leur morale et la nôtre » pour mieux justifier, au nom d'une « fin qui justifie les moyens », les crimes du début et les exactions fondatrices de l'URSS, et espérer

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

parole débusque même dans le passé le fragment de devenir, le fragment de pas-encore qu'il contient. »

Le passé n'a pas tout dit ; le passé n'a pas tout révélé ; il ne s'est pas encore totalement *révélé* en moi. Pour cela, il a besoin du présent, de *mon* présent. En allemand, on ne dit pas : « J'ai 20 ans » mais « je suis 20 ans » (« *Ich bin 20 Jahre* ») ; de même en anglais (« *I am 20* »).

Les kabbalistes (Juifs) décrivent souvent les *sefirot* comme les différents degrés de la révélation de Dieu dans l'émanation et la création, c'est-à-dire du néant divin (*ain*) jusqu'à la présence de Dieu (*shekhinah*), lieu de la figure personnelle de la divinité. Dans le monde dit de « l'émanation », les mêmes kabbalistes ont défini ce qu'ils nomment la « couronne suprême » (*keter eliyon*), encore appelée la « volonté primordiale » ou le néant. Ce *keter eliyon* représente la source de toute volonté, la volonté pure au sein de l'Être, qui, comme dirait Heidegger, pousse l'être à *ek-sister*, à se propulser hors de soi. On l'appelle aussi *ehyeh* (« je serai »), être étant entendu comme : à-venir. Dans le célèbre *ehyeh asher ehyeh* (Exode 3,14), la traduction qu'on rencontre parfois, à savoir : « je suis ce que je suis », n'est pas bonne. Il faudrait traduire : « je suis : je serai ». (Encore que... le mieux serait sans doute de comprendre que la langue hébraïque n'est pas faite pour les modalités de la conjugaison, qu'elle invente un présent qui dure, un passé qui ne meurt jamais. La meilleure traduction de cette phrase est peut-être « le passé ne meurt jamais » ! *Ehyeh asher ehyeh* est sans doute la meilleure formulation qui soit de la mémoire et de sa transmission.) C'est, autrement dit, l'ouverture à la transcendance, c'est là que l'on reçoit la lumière, c'est le lieu de l'homme comme *projet*. C'est le lieu de « l'ici et maintenant » où le maintenant, comme le dit Husserl, est une « multitude d'intentionnalités ». Il s'agit

d'assumer l'instant sans le parasiter – dans le monde de l'émanation, le présent n'est pas une coupure avec le passé et l'avenir ; mais en aucun cas le passé ne doit venir l'alourdir. En hébreu, d'ailleurs, présent se dit *réga* [« réga », en hébreu, c'est l'instant, voire le moment], de la même racine que *ragoua* : tranquille, paisible.

Pour Rabbi Nahman de Braslav (1772-1810), *keter* signifie « être prêt à être » dans l'instant, dans le maintenant. Cela pose donc la question d'une présence du passé dans le maintenant, contre l'idée d'un encombrant fardeau de dates, de connaissances, d'archives. Heidegger et Péguy, chacun à leur manière, entendent faire apparaître – et c'est ce qui concerne le *keter* – l'être dans sa temporellité (*Temporalität*) et non pas dans sa temporalité (*Zeitlichkeit*) ; le passé, pour Heidegger comme pour Péguy, n'est pas tant à comprendre *dans* le temps, qu'à *partir* du temps, comme quelque chose de conditionné par le temps, traversé par le temps, travaillé par le temps, contaminé par le temps, relié au temps, connecté au temps.

La parole (le génie de la parole) a non seulement pour principe de s'asseoir sur la mémoire afin que la transmission du monde originel au monde moderne soit possible (bien que Heidegger et Péguy définissent le monde moderne comme celui d'une transmission défectueuse, puisque la parole est sans cesse mise à mal par la science), mais la parole a même pour devoir de s'opposer de toutes ses forces à l'histoire – de lui « désobéir », dit Péguy.

Je suis si puissante, mon ami, écrit Péguy, qu'en un sens il suffit de me désobéir, un homme, une œuvre, un temps, et de manquer à cette loi universelle du vieillissement, pour que ce soit le génie même qui passe par l'échancrure de cette désobéissance. [...] Je suis si

grande que de me manquer de respect, d'être insolent avec moi, de me faire une injure, la plus grave, de me taire, de m'oublier, de me passer par prétérition, par profits et pertes, de feindre que je ne sois pas, c'est atteindre à la plus haute fortune, temporelle ; au génie ; c'est se conférer, par un coup d'État, la plus haute fortune temporelle, une fortune qui (dé)passé le temporel sans doute<sup>553</sup>.

Le génie de la parole est là, qui nous indique que le temps n'est plus un décor pour des événements, un réceptacle pour des sacres, des batailles, des épidémies, des conquêtes, des trahisons ou des amours, mais que le temps est ce qui anime les êtres ; et que les êtres sont, eux, les véritables lieux du temps. Le temps n'est plus un lieu pour l'être (temporalité), mais l'être est un lieu pour le temps (temporellité). Péguy et Heidegger opposent l'histoire, cet « avoir », cette capitalisation, cet amassement de passé, cette temporalité, à la mémoire, cet « être », cette temporellité. La temporellité, c'est l'avancée dans le présent ; c'est la projection vers le futur ; c'est aussi la possibilité de se retourner vers le passé : c'est un « hors de soi ». Le passé de la temporellité, nous dit Heidegger dans *Être et temps*, est un passé qui « ouvre la voie ».

La mémoire, comme il en va pour les ondes, permet non pas de restaurer le passé mais de le propager ; c'est-à-dire de le préserver, de le garder intact – non pas intact en exhaustivité, non pas intact dans les faits, les événements, non pas intact dans l'exactitude, mais dans les implications de ces faits, dans la digestion et la sensation des événements datés. La mémoire fait « quitter », fait « déloger » leur date à ces événements. La mémoire défactualise, déhistorise, déhistoricise, désévénementise. Elle pousse l'événement passé à être un peu

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

les malheureux, et mes enseignements et mes méthodes, et que naturellement ils ne peuvent pas s'en tirer. Les sots. Nous savons bien que s'il fallait *épuiser la LITTÉRATURE* d'un homme et d'un sujet avant d'en écrire, avant d'en enseigner, avant d'en traiter, avant d'en faire un livre, un cours et conférences, une note même pour les *Archives* et une imperceptible notule, avant d'en penser même, s'il fallait aussi et encore épuiser la réalité d'une question, hein, ça nous mènerait loin. Nul ne verrait jamais le bout de rien. Nul ne verrait la fin du commencement. N'est-ce pas, il faut se faire une raison. Quand je parle d'épuiser une question, tout le monde comprend bien qu'il ne s'agit pas de la réalité, de mon ennemie, de ma grande ennemie la réalité, tout le monde entend que je ne parle pas, que je ne pense pas à épuiser cette odieuse réalité. Cette odieuse femme. Cette femme éternelle. Parce que tout le monde est bien gentil avec moi. Qu'il ne s'agit que de perlustrer, d'arroser du regard, de parcourir un certain nombre, généralement énorme, de monuments. Du moment que c'est gros, pour moi c'est *comme si* c'était complet. Un livre, un ouvrage, un travail énorme ne peut pas ne pas être épuisant. Il inspire une sorte de respect, et d'effroi, comme je le veux, non seulement qui me suffit, mais qui remplace avantageusement pour moi le respect de la réalité. La paix régnait, et tout le monde était content. Le contentement planait. Seulement il y a ces veaux, qui ne veulent rien savoir, ces jeunes veaux, *vituli*, nos jeunes amis, *vitelli*, nos jeunes camarades, qui font semblant de ne pas comprendre, des godelureaux enfin, des jouvenceaux, *juvenci*, des béjaunes, qui se mêlent de vouloir épuiser *réellement* la réalité. Alors on ne les voit

jamais revenir. Vous comprenez<sup>562</sup>.

**V**

# **Reprises**

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'ordre de la charité celui de l'esprit. Nous trouvons ici, que cela soit dit au passage, le fondement le plus assuré de la notion de laïcité ; l'ordre de la charité, fût-il, comme c'est le cas chez Pascal, infiniment supérieur à celui de l'esprit, ne saurait l'abolir ou se substituer à lui ; pas plus que l'ordre de la chair (l'armée, la politique, la police) ne saurait interférer avec celui de l'intelligence ou lui donner des commandements. C'est ainsi que l'autonomie intellectuelle de l'Université doit rester totale par rapport au pouvoir charnel qui la subventionne et l'organise : c'est l'application pure et simple de la distinction des ordres de Pascal.

Je pourrais assurément mener la même démonstration à propos de Proudhon et de Sorel, mais on voudra bien considérer ici que la position de Péguy est en quelque sorte pivotale.

Toute la philosophie du dramaturge de *Jeanne d'Arc*, du poète d'*Ève* et du prosateur de *Notre Jeunesse* est sous-tendue par la distinction pascalienne des ordres, à cela près que les trois ordres de Pascal sont le plus souvent réduits à deux par Péguy, à savoir le temporel et le spirituel. Je m'appuierai ici de préférence sur l'un de ses textes les plus explicites et les plus achevés, à savoir *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accidents de la gloire temporelle*<sup>566</sup>. Le titre même de cette admirable méditation comporte les trois mots essentiels à notre propos : l'opposition temporel/spirituel, avec cette précision capitale : « dans le monde moderne ».

Nous acceptons assez volontiers, et comme naturellement, que les capitaines, que les barons, que les gens de guerre, que tous les laïcs voulussent avoir, que tous les temporels convoitassent du temporel, des châteaux et des terres temporelles, des puissances, des

armes, des titres temporels. Ils faisaient pour nous comme leur métier. Au lieu que nous avons toujours, au contraire, un sentiment d'une espèce particulière de prévarication, d'une sorte de simonie, un sentiment très net, quand des spirituels, officiellement intemporels, convoitaient du temporel.

Transposée dans le monde moderne, une telle situation s'énonce ainsi : que les ambitieux, et notamment les politiciens, donnent libre cours à leurs convoitises, c'est dans l'ordre. Mais lorsque des « intellectuels » (professeurs, magistrats, militaires) – que nous sommes bien obligés de considérer malgré nous comme les successeurs des spirituels de jadis –, se livrent au trafic de leur influence et monétisent leurs idées, « là commence la simonie », c'est-à-dire la confusion des ordres et le scandale qui va avec. Ceux qui font du politique dans l'impolitique, du parlementaire dans l'imparlementaire et de l'argent au royaume de l'esprit, ceux « qui confondent tout de même par trop le ministère de l'instruction publique avec le ministère de l'Intérieur et la Sorbonne avec la préfecture de police », parce qu'ils ont transgressé les lignes et fait régner la confusion des valeurs. Aux yeux de Péguy, c'est ce qu'ont fait les grands mandarins de son époque, les Lavisse et les Lanson, les Aulard et les Langlois.

À quel point ce diagnostic conserve toute son acuité, à quel point il décrit notre monde actuel encore mieux que celui de Péguy, il n'est guère besoin de le dire. Les allées du pouvoir fourmillent aujourd'hui d'intellectuels qui ont vendu leur science, leur pensée et leur âme aux médias et aux puissances d'argent (c'est la même chose). Si nous vivons en cette année 2014 un vif renouveau d'intérêt pour Péguy, ce n'est pas seulement à cause du fétichisme moderne pour les anniversaires.

Nous retrouvons Péguy dans toute sa vigueur parce que le moment actuel est péguyste, en vérité beaucoup plus péguyste que celui qu'il a lui-même vécu.

Un dernier mot sur Simone Weil. Elle n'a pas toujours été tendre pour Pascal, dont elle n'approuve pas l'apologétique, suspecte à ses yeux d'utilitarisme (le pari, les miracles...). Mais force est de constater qu'elle reprend complètement à son compte la distinction pascalienne des ordres, par le biais du concept majeur de sa politique, celui de force. L'ordre de la force chez Simone Weil est l'équivalent de l'ordre de la chair chez Pascal : c'est celui de la nécessité physique et de la contrainte morale ; celui qu'elle voit à l'œuvre dans l'*Iliade*, et qui, sous sa forme absolue, se traduit par le totalitarisme : celui de Rome, celui de l'Église, plus tard celui d'Hitler et de Staline.

Toute l'action politique de Simone Weil peut être considérée sous l'angle d'une lutte de tous les instants contre la force pour sauvegarder la liberté de l'esprit. La non-violence qu'elle a prônée jusqu'à la fin de 1938 signifie le refus de résister à la force par les moyens de la force : c'est-à-dire en définitive de donner raison à cette dernière. Déjà en 1936, elle s'est engagée en Espagne tout en approuvant la non-intervention de Léon Blum. Dans le même esprit, elle a accepté les accords de Munich. Mais l'invasion de la Tchécoslovaquie lui dessille les yeux ; elle en vient à considérer son attitude précédente comme une aberration, et devient dès lors, jusqu'à son arrivée à Londres et jusqu'à sa mort, une partisane convaincue de la résistance active au mal.

La conséquence la plus immédiate de la distinction des ordres, c'est le statut d'infériorité, et même le plus souvent d'indignité que nos auteurs réservent à la politique. Tout au plus

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

## Présentation des auteurs

**Pauline Bruley** est maître de conférences en langue française à l'Université d'Angers. Elle est l'auteur de *Rhétorique et style dans la prose de Charles Péguy* (éditions Honoré Champion, 2010) et a participé au nouveau volume des *Œuvres poétiques et dramatiques de Charles Péguy* (dir. Claire Daudin, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2014) en éditant *La Tapisserie de Notre Dame et Ève*.

**Benoît Chantre** est docteur ès lettres et éditeur. Président de l'association Recherches mimétiques ([www.rene-girard.fr](http://www.rene-girard.fr)), il est *fellow* de la fondation Imitatio (San Francisco) et membre associé du Centre international d'études de la philosophie française contemporaine (CIEPFC-ENS Rue d'Ulm). Auteur de plusieurs livres d'entretiens (*Achever Clausewitz* avec René Girard, *Le Choix de Pascal* avec Jacques Julliard, *La Divine Comédie* avec Philippe Sollers), et plus récemment d'un essai sur Charles Péguy (*Péguy point final*, Le Félin, 2014), il a publié de nombreux articles sur Bergson, Bernhard, René Girard, Levinas, Péguy ou Simone Weil.

**Jean-Louis Chrétien**, né en 1952, est un philosophe et poète français. Il enseigne l'histoire de la philosophie de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge à l'Université de Paris-Sorbonne (Paris IV). Il a récemment publié *L'Espace intérieur* (éditions de Minuit, 2014).

**Emmanuel Falque** est professeur et doyen de la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris, spécialiste en

philosophie médiévale, phénoménologie et philosophie de la religion. Il est l'auteur d'un triptyque philosophique : *Le passeur de Gethsémani* (Cerf, 1999), *Métamorphose de la finitude* (Cerf, 2004), *Les noces de l'agneau* (Cerf, 2011). En philosophie médiévale : *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie* (Vrin, 2000), *Dieu, la chair et l'autre, d'Irénée à Duns Scot* (PUF, 2008). En phénoménologie : *Passer le Rubicon, Philosophie et théologie, essai sur les frontières* (Lessius, 2013), *Le combat amoureux, disputes phénoménologiques et théologiques* (Hermann, 2014). Il a également écrit des articles sur Péguy : « Clio ou la prime expérience, Péguy au risque de la phénoménologie », *L'amitié Charles Péguy*, n. 75, juillet-septembre 1996 ; « Ch. Péguy : Incarnation philosophique et incarnation théologique : une histoire arrivée à la chair et à la terre », *L'amitié Charles Péguy*, n. 102, avril-juin 2003.

**Alain Finkielkraut** est écrivain, philosophe, essayiste et académicien français. Auteur de nombreux ouvrages sur la littérature, l'amour, la modernité, la judaïté, le nationalisme, la colonisation, il défend l'idée de transmission, d'héritage, de tradition, ainsi que l'esprit des humanités, le sionisme, la notion d'identité et la redécouverte du sens du tragique. Influencé par la pensée de Péguy, il a notamment publié *Le Mécontemporain. Charles Péguy, lecteur du monde moderne* (Gallimard, 1992).

**Philippe Grosos** est professeur de philosophie à l'université de Poitiers. Il est l'auteur d'une dizaine d'ouvrages, parmi lesquels *Péguy philosophe* (La Transparence, 2005), ou encore *Phénoménologie de l'intotalisable* (Cerf, 2013) et *Le réversible et l'irréversible* (Hermann, 2014).

**Jacques Julliard**, historien, journaliste et essayiste. Spécialiste du syndicalisme révolutionnaire, auteur de nombreux essais dont *Les gauches françaises* (Flammarion, 2012) et *L'Argent, Dieu et le Diable, Péguy, Bernanos, Claudel face au monde moderne* (Flammarion). Il a été longtemps directeur délégué du *Nouvel Observateur*, il est actuellement éditorialiste à *Marianne*.

**Damien Le Guay**, philosophe, maître de conférences à HEC, enseigne à l'espace éthique de l'APHP. Président du comité national d'éthique du funéraire, membre du comité scientifique de la SFAP – soins palliatifs, il est aussi vice-président honoraire de l'Amitié Charles Péguy. Son dernier livre paru s'intitule *Les Héritiers-Péguy* (Bayard, 2014).

**Pierre Manent**, ancien élève de l'École normale supérieure, est agrégé de philosophie, directeur d'études à l'EHESS. Il a récemment publié *Montaigne. La vie sans loi* (Flammarion, 2014).

**Yann Moix** est écrivain et réalisateur. Il a reçu le prix Renaudot en 2013 et est membre du comité d'honneur de l'Institut d'études lévinassiennes. Il a consacré plusieurs séminaires d'un an sur Kafka, Ponge, Bataille et actuellement sur Péguy.

**Marc-Olivier Padis** est directeur de la rédaction de la revue *Esprit*, membre du comité directeur du portail de revues européennes *Eurozine*. Ancien élève de l'École normale supérieure de Fontenay/Saint-Cloud (LSH Lyon), il est agrégé de Lettres modernes.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

107. Cf. Colloque de l'Amitié Charles Péguy, 26 novembre 2000.
108. J.-F. PETIT, *Philosophie et théologie dans la formation du personnalisme d'Emmanuel Mounier*, Cerf, 2006, p. 54-59.
109. J. et J. THARAUD, *Notre cher Péguy*, cité dans E. MOUNIER, *La pensée de Charles Péguy*, *op. cit.*, p. 265-266.
110. E. MOUNIER, *Entretiens II*, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. 4, p. 453.
111. *Ibid.*, p. 456.
112. *Ibid.*, p. 459-461.
113. *Ibid.*, p. 469-470.
114. E. MOUNIER, Lettre à Jérôme Martinaggi du 4 juillet 1930, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. 4, p. 470.
115. E. MOUNIER, Lettre à Jacques Chevalier du 7 novembre 1930, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. 4, p. 472. Cf. J.-F. PETIT, *Jacques Chevalier et la philosophie française* (à paraître).
116. E. MOUNIER, *Entretien III*, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 470.
117. Cf. *OPC*, t. III, p. 462, où il évoque le « flot d'infidélité [...] qui incessamment nous assaille de toutes parts » et précise : « Toutes nos maisons sont des forteresses *in periculo maris*, au péril de la mer. »
118. *Ève*, *OP*, p. 1027.
119. *Ibidem*.
120. *Ève*, *OP*, p. 1005.
121. *CQ I-VII*, *OPC*, t. II, p. 5-6.
122. *Le Mystère des Saints Innocents*, *OP*, p. 787-788.
123. *L'Argent*, *OPC*, t. III, p. 1321-1322.
124. *Ibidem*.
125. *L'Argent*, *OPC*, t. III, p. 880-881.
126. *Op. cit.*, p. 813.
127. *Les Suppliants parallèles*, *OPC*, t. II, p. 332.
128. *Ibidem*.
129. *Nous sommes des vaincus*, *OPC*, t. II, p. 1334.
130. *Les Suppliants parallèles*, *OPC*, t. II, p. 374-375.
131. À une exception près dans *Un poète l'a dit*, 1907 posthume, *OPC*, t. II, p. 857 sous la forme de l'adjectif.

132. *OPC*, t. II, p. 467.
133. *Ibid.*
134. *OPC*, t. II, p. 670.
135. *À nos amis, à nos abonnés*, *OPC*, t. II, p. 1310.
136. *Ibidem.*
137. *CQ X-XI*, *OPC*, t. II, p. 1311-1312.
138. *OPC*, t. III, p. 328.
139. *Notes pour une thèse*, *OPC*, t. II, p. 1188.
140. P. VALÉRY, *La Crise de l'esprit*, 1919.
141. *OPC*, t. II, p. 104-105.
142. *Le Mystère des Saints Innocents*, *OP*, p. 803-804.
143. *Ibid.*, p. 808.
144. *Ève*, *OP*, p. 100.
145. *OPC*, t. III, p. 596.
146. *Le Mystère des Saints Innocents*, *OP*, 806-807.
147. *OPC*, t. II, p. 834.
148. *Clio*, œuvre posthume, *OPC*, t. III, p. 1100.
149. *OPC*, t. III, p. 1101.
150. *Victor-Marie, comte Hugo*, *OPC*, t. III, p. 171-172.
151. *Deuxième élégie XXX*, *OPC*, t. II, p. 955 – il s'agit de sculpter le marbre.
152. Il est à noter que dans une page de 1906, sous une forme paradoxale, Péguy écrit : « Il faut que la vie de l'honnête homme soit [...] une apostasie et une renégation perpétuelle ». « Car, précise-t-il, l'homme qui veut demeurer fidèle à la vérité doit se faire incessamment infidèle à toutes les incessantes, successives, infatigables renaissantes erreurs. » (*CQ VIII-3*, *OPC*, t. II, p. 513), avant de dire la même chose de la fidélité à la justice. Derrière ce paradoxe, il y a encore le culte de l'initial, trahi par la tradition qui se réclame de lui, de laquelle on doit se séparer.
153. *OPC*, t. III, p. 49.
154. *Victor-Marie, Comte Hugo*, *OPC*, t. III, p. 341.
155. *Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, *OPC*, t. III, p. 1031.
156. *OPC*, t. II, p. 827.

157. *Victor-Marie, Comte Hugo, OPC*, t. III, p. 599.
158. *Victor-Marie, Comte Hugo, OPC*, t. III, p. 597.
159. Ch. BAUDELAIRE, *Le Peintre de la vie moderne*, III, *œuvres complètes*, Paris, 1968, éd. Le Dantec et Pichois, p. 1159.
160. *Victor-Marie, Comte Hugo, OPC*, t. III, p. 599.
161. Cf. Lc 15,7.
162. Cf. « Ignorance de l'enfant, innocence près de qui la sainteté même, la pureté du saint n'est qu'ordure et décrépitude. » (*Le Porche du mystère de la deuxième vertu, OP*, p. 553 ; cf. 569, sur l'enfant qui « l'emporte sur l'homme en espérance », et sur les saints aussi. Thèse absurde, puisque le nourrisson ne peut poser aucun acte d'espérance ni de charité, et désespérante, si le temps de la vie humaine n'est que celui de l'irréparable souillure.)
163. *Le Porche du mystère de la deuxième vertu, OP*, p. 640.
164. *Ibid.*, p. 640.
165. *Ibid.*, p. 611-612.
166. J. et J. THARAUD, « Pour les fidèles de Péguy », *CQ XVIII-8*, 1927, p. 39-40.
167. D. HALÉVY, *Péguy et les Cahiers de la Quinzaine*, Paris, Grasset, 1941, p. 233.
168. *Notre jeunesse*, 1910, *OPC*, t. III, p. 40.
169. *Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet*, 1911, *OPC*, t. III, p. 574.
170. M. VUILLAUME, *Mes Cahiers rouges*, édition intégrale inédite présentée, établie et annotée par M. Jourdan, Paris, La Découverte, 2011, 2013.
171. *Clio*, posthume 1913, *OPC*, t. III, p. 1195.
172. *Ibid.*, *OPC*, t. III, p. 1192.
173. *Victor-Marie, comte Hugo*, 1910, *OPC*, t. III, p. 330.
174. *Ibid.*, p. 203, 208.
175. *Ibid.*, p. 197.
176. *Ibid.*, p. 266.
177. J.-P. CLARIS DE FLORIAN, « L'aveugle et le paralytique », I, 13, *Fables*, Paris, l'École des loisirs, 2009, p. 62.
178. *Victor-Marie comte Hugo*, 1910, *OPC*, t. III, p. 165.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- Essai sur la réversibilité des situations d'existence*, Paris, Hermann, 2014.
482. *Nous sommes des vaincus*, OPC, t. II, p. 1315 sq.
483. *Victor-Marie, comte Hugo*, OPC, t. III, p. 344.
484. *Ibid.*, p. 185.
485. *Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet* [1911], OPC, t. III, p. 544.
486. J.-D. BREDIN, *L'Affaire*, Fayard/Julliard, 1993, p. 724.
487. *L'Affaire Liebknecht*, OPC, t. I, p. 318.
488. *Zangwill*, OPC, t. I, p. 1447.
489. *Louis de Gonzague*, OPC, t. II, p. 383.
490. *Notre patrie*, OPC, t. II., p. 11.
491. *Lettre du provincial*, OPC, t. I, p. 291-292.
492. M. BARRÈS cité dans A. PAGÈS, *13 janvier 1898. J'accuse !*, Perrin, 1998, p. 240.
493. M. BARRÈS cité dans Z. STERNHELL, *La Droite révolutionnaire. Les origines françaises du fascisme*, Fayard, 2000, p. 176.
494. M. BARRÈS cité dans G. LEROY, *Charles Péguy. L'inclassable*, Armand Colin, 2014, p. 232.
495. É. DRUMONT, *ibid.*
496. P. LASSERRE, *ibid.*, p. 233.
497. *Notre jeunesse*, OPC, t. III, p. 42 43.
498. *Ibid.*, p. 120.
499. *Ibid.*, p. 151.
500. *Ibid.*
501. *Par ce demi-clair matin*, OPC, t. II, p. 96.
502. *Notre patrie*, OPC, t. II, p. 61.
503. G. BERNANOS, « Nous autres français », dans *Essais et écrits de combat*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, p. 764.
504. Th. TUOT, *Le Débat*, n° 179, mars-avril 2014, p. 45.
505. F. NIETZSCHE, *La Généalogie de la morale*, in *Œuvres philosophiques complètes VII*, Gallimard p. 238.
506. *Lettre du provincial*, 5 janvier 1900, OPC, t. I, p. 290.
507. J. JULLIARD, *Les Gauches françaises*, Flammarion, 2012, p. 629.

508. *Le Mystère des saints innocents*, 1948, *OP*, p. 369. Il ajoute : « Il n'est point de véritable douceur que fondée sur la fermeté, vêtue de fermeté. Et il n'est point de véritable fermeté que vêtue de douceur. »
509. B. LATOUR, « Les raisons profondes du style répétitif de Péguy » in Camille Riquier (dir.), *Charles Péguy*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Les Cahiers du Cerf », 2014.
510. A. FINKIELKRAUT, *Le Mécontemporain*, Gallimard, 1991, p. 106.
511. Cf. *Un poète l'a dit*, *OPC*, t. II, p. 881.
512. *Hervé traître*, janvier 1906, *OPC*, t. I, p. 443.
513. *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, *OP*, p. 30-31.
514. *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, 26 avril 1914, *OPC*, t. III, p. 1273.
515. J-L. CHRÉTIEN, *Penser la chair avec Péguy*, in *Promesses furtives*, Éditions de Minuit, 2004, p. 119-129.
516. *P.* (édition 2000), p. 588.
517. *Pl t. III l'Ève de Péguy*, p. 1221.
518. *Hervé traître*, janvier 1906, *OPC*, t. II, p. 442-443.
519. *Un poète l'a dit*, 1907, *OPC*, t. II, p. 886-887 (texte publié en 1953). Dans ce texte, il reproche à Bergson une limite de sa pensée quand il dit : « Cette philosophie a trop le sentiment de ce que c'est que la durée pour se révolter longtemps. »
520. *OPC*, t. II, p. 893.
521. *OPC*, t. II, p. 898.
522. *Un poète l'a dit*, *OPC*, t. II, p. 877.
523. *Ibid.*, p 879.
524. *OPC*, t. I, p. 375.
525. *Lettre du provincial*, 5 janvier 1900, *OPC*, t. I, p. 289.
526. *Désabonnements*, 20 novembre 1902, *OPC*, t. I, p. 1081.
527. *Casse-cou*, 2 mars 1901, *OPC*, t. I, p. 693.
528. *Avertissement*, 1<sup>er</sup> mars 1904, *OPC*, t. I, p. 1305-1314.
529. *Ibid.*, p. 1306.
530. *Ibid.*, p. 1309.
531. Introduction au *Cahier de la Quinzaine*, *OPC*, t. II, 5 novembre 1905,

p. 64.

532. *Ibid.*, p. 64-65.

533. *OPC*, t. I, p. 1817.

534. J. et J. THARAUD, *Notre cher Péguy*, Plon, 1926, p. 20.

535. *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, *OPC*, t. III, p. 1275-1577.

536. *Avertissement*, 1<sup>er</sup> mars 1904, *OPC*, t. I, p. 1307.

537. M. MERLEAU-PONTY, « Bergson se faisant », mai 1959, in *Éloge de la philosophie*, folio-essai, 1960, p. 246-248.

538. A. FINKIELKRAUT, *Le Mécontemporain*, Gallimard, 1991, p. 79.

539. *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, *OPC*, t. III.

540. M. HEIDEGGER, *Acheminement vers la parole*, Gallimard, 1976.

541. *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, *OPC*, t. III.

542. M. HEIDEGGER, *Être et temps*, Gallimard, 1986.

543. *Ibid.*

544. *Ibid.*

545. *Clio*, *Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, *OPC*, t. III.

546. *Ibid.*

547. *Ibid.*

548. *Ibid.*

549. *Ibid.*

550. A. BRETON, *Arcane 17*, écrit en 1944 et publié à New York en 1945.

551. J.-P. SARTRE, *L'Idiot de la famille : Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Paris, Gallimard, 1971-1972.

552. *Ibid.*

553. *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, *OPC*, t. III.

554. Interview, site de l'INA.

555. *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, *OPC*, t. III.

556. *Ibid.*

557. Y. H. YERUSHALMI, *Zakhor, histoire juive et mémoire juive*, Gallimard, 1991.

558. F. ROSENZWEIG, *L'écriture, le verbe et autres essais*, PUF, 1998, p. 21.

559. F. PONGE, *Pour un Malherbe*, 1965.
560. *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, OPC, t. III.
561. F. ROSENZWEIG, *L'écriture, le verbe et autres essais*, op. cit.
562. *Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, OPC, t. III.
563. *Le Choc Simone Weil*, Flammarion, café Voltaire, 2014, p. 110-111.
564. P.-J. PROUDHON, *Organisation du crédit et de la circulation et solution du problème social sans impôt, sans emprunt*, 1848.
565. P.-J. PROUDHON, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, 1958.
566. Cf. CQ, 6 octobre 1907 ; OCP, t. II, p. 696.
567. *Notre jeunesse*, OPC, t. III.
568. *Idem*.
569. CQ, 16 juin 1903, OPC, t. I, p. 1139. Je me permets de renvoyer ici à l'un de mes plus anciens écrits, *Contre la politique professionnelle*, Le Seuil, 1977.
570. E. MOUNIER, *La Pensée de Charles Péguy*, nouvelle édition établie par Nadia Yala Kisukidi et Yves Roullière, Paris, Le Félin, 2015.
571. Voir, par exemple, B. LAZARE, « L'oppression des Juifs dans l'Europe centrale. Les Juifs de Roumanie », CQ III-8, février 1902, ou F. CHALLAYE, « Le Congo français », CQ VII-12, 1906.
572. B. CHANTRE, *Péguy point final*, Paris, Le Félin, coll. « Les marches du temps », 2014.
573. Voir l'introduction de Claire Daudin in Ch. PÉGUY, *Œuvres poétiques et dramatiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », édition publiée sous la direction de Claire Daudin, 2014.