

Extrait du Revue du Mauss permanente

<http://www.journaldumauss.net>

Marx et l'imaginaire

- Supplément du MAUSS - Articles -

Date de mise en ligne : jeudi 28 mai 2009

Description :

L'objet de Marx n'est ni l'économie, ni la société, ni l'histoire, mais le social-historique, c'est à dire une norme et un mouvement historique vers son actualisation. Cette norme, c'est la démocratie, qui n'est pas celle de la bourgeoisie libérale, celle des droits de l'homme, illusoire ; elle s'appelle *autonomie* dans le langage de Castoriadis, un état social qui conjugue liberté et égalité et que traduit le mot grec *iségoria*. Et ce mouvement, c'est le communisme. En bref, J.-L. Prat nous rappelle par sa lecture croisée de Marx et de Castoriadis qu'en deça d'une critique du capitalisme, on trouve dans l'oeuvre de Marx une critique de la démocratie libérale. S.D.

Revue du Mauss permanente

« Sachant, d'un tel homme, que c'est vrai comme il le dit, alors j'écoute, alors j'entends, alors je m'arrête, alors je suis saisi, alors on me dit quelque chose. » CHARLES PEGUY, Notre jeunesse

C'EST VRAI COMME IL LE DIT Réponse à Jacques Dewitte

Cher Jacques,

Si j'ai bien compris ton propos, tu reproches aux sciences sociales d'aborder la religion avec une méthode réductionniste qui les empêcherait de saisir son essence en ne considérant que « les fonctions sociales du sacré ». Si je t'ai bien compris, car certains de tes arguments me laissent perplexes.

Quand Hannah Arendt, par exemple, utilise le talon de sa chaussure en guise de marteau, je comprends bien que la fonction occasionnelle de la chaussure doit être distinguée de sa fonction habituelle, mais cela ne m'apprend rien sur la substance, l'essence ou la nature respective de la chaussure et du marteau. D'ailleurs, comme il s'agit dans les deux cas d'ustensiles produits par l'industrie humaine, je ne peux les définir que par leurs fonctions, ordinaires ou circonstancielles, et ce n'est pas Aristote, ni même Heidegger, mais Sartre, qui attribue une essence aux « objets fabriqués ». Cette comparaison ne me semble pas justifier la différence établie par Hannah Arendt entre une idéologie politique et une « religion séculière », notion que je récusé moi aussi, mais parce que, selon moi, il s'agit d'un pléonisme. Toutes les religions connues ont été des religions séculières, elles ne se sont jamais définies comme l'objet de croyances individuelles et facultatives - c'est la société moderne, laïque, après plusieurs siècles de luttes pour la « liberté de conscience », qui a contraint chaque Eglise à tolérer l'existence des Eglises rivales, et donc à devenir une affaire privée, alors qu'à l'origine elle se définissait avant tout comme Loi : la volonté de Dieu révélée au Nabi, aux Nebiim, au « Prophète » ou aux « Prophètes » (traduction malheureuse qui a pu laisser croire qu'il s'agit de voyants qui annoncent l'avenir).

Je n'entends pas réduire la religion à la fonction sociale qu'elle a toujours remplie, car il ne s'agit pas d'un rôle occasionnel, mais je ne comprends pas qu'on puisse faire abstraction de ce rôle et procéder ainsi à une réduction beaucoup plus grave, une réduction intellectualiste, qui fait d'elle un « discours » défini par l'objet qu'elle est censée connaître : « L'objet privilégié et spécifique de la religion, écris-tu, c'est Dieu ou le divin ; celui de l'idéologie marxiste, les lois de l'histoire, celui de l'alchimie, la pierre philosophale, celui de la chimie, la nature des éléments, etc » (RMS, n 22, p. 66 - je ne mentionnerai plus, dans mes prochaines citations, que le numéro de la page). Religion, dans ce cas, n'est plus qu'un synonyme du mot « théologie ». Rien n'est plus éloigné du sens originel, qui persiste d'ailleurs dans l'usage courant. « Religio », en latin, signifie tout d'abord, d'après le dictionnaire de Félix Gaffiot : « 1 attention scrupuleuse, scrupule, délicatesse, conscience », puis « 2 scrupule religieux, sentiment religieux, crainte pieuse », « 3 sentiment de respect, vénération, culte », puis « 4 croyance religieuse, religion », « 5 pratiques religieuses, culte », « 6 respect (vénération) dont est entouré qqch, sainteté, caractère sacré », « 7 engagement sacré », « 8 ce qui est l'objet de la vénération, de l'adoration, du culte », « 9 scrupule de n'être pas en règle avec la divinité, conscience d'être en faute à l'égard de la religion », et enfin « 10 consécration religieuse, qui fait qu'une chose appartient à la divinité et ne peut être d'un usage profane ». De nos jours, il arrive encore qu'on respecte « religieusement » la parole donnée (même si on est agnostique) et ce n'est pas sans raison que Michel Serres - qui rattache « religio » au verbe « relegere », au sens de « prendre soin » - définit la religion par opposition à la négligence. Dans le latin de la Vulgate, « religio » correspond au mot grec « threskeia », c'est-à-dire « vénération, adoration, culte », qu'on peut éclairer par l'adjectif « threskos », traduit par « scrupuleux, religieux, qui pratique la religion, qui vénère » (Maurice Carrez et François Morel, Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament).

Kolakowski, Husserl, l'intentionnalité

Tu vas dire, bien sûr, que la définition de Kolakowski prend en compte la dimension sociale de la pratique religieuse, puisqu'il parle du « culte socialement établi de la réalité éternelle (the socially established worship of eternal reality) », et certes ça vaut mieux que ta définition en termes de « discours », comparable à l'idéologie marxiste, à la chimie ou à l'alchimie. Mais ce qui cloche, cette fois, c'est la « réalité éternelle », terme abstrait que n'emploie aucune religion, car les religions parlent de Dieu, des dieux, des esprits, des ancêtres, elles n'en parlent pas comme les philosophes déistes, elles n'adorent pas l'Être suprême ou le Grand Architecte ; et même dans le vers d'Athalie que tu invoques, « l'Éternel » (comme « le Seigneur ») n'est rien d'autre qu'une façon de ne pas nommer le Dieu caché des Juifs, dont il serait impie de prononcer le nom, tout comme il est impie de le représenter. Si « ce que les gens veulent dire dans le discours religieux est ce qu'ils veulent dire de manière manifeste », Kolakowski s'expose lui aussi à la critique « parfois cinglante » qu'il adresse à Durkheim et que tu reprends à ton compte : « on s'arroge le droit de retraduire le langage manifeste des croyants dans un autre langage qu'on suppose plus transparent ou plus proche de la réalité véritable » (p. 85). Quand j'étais catholique, et que, chaque dimanche, j'allais recevoir « le corps du Christ » sous la forme visible d'une hostie consacrée, je n'ai jamais eu conscience de rendre un culte à la « réalité éternelle », formulation que j'aurais suspectée d'être aussi panthéiste que la « causa sui » définie par Spinoza. J'avais encore en tête les paroles du Credo, qu'on chantait encore en latin : « Credo in unum Deum, patrem omnipotentem, factorem coeli et terrae & in unum Dominum, Iesum Christum, filium Dei unigenitum, genitum, non factum, Deum de Deo, lumen de lumine, verum Deum de vero Deo & » - et si je le cite en latin, c'est aussi pour rappeler que les versions vernaculaires, aujourd'hui en usage, ne donnent plus qu'une version allégée du Symbole des Apôtres. Quand elles mentionnent, en français, « la rémission des péchés, la résurrection de la chair, et la vie éternelle », c'est assez différent de « confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum, et expecto resurrectionem mortuorum, et vitam venturi saeculi » : je reconnais un seul baptême pour la rémission des péchés, et j'attends la résurrection des morts, et la vie du monde à venir.

Amen (Ce n'est plus du latin, et ça ne veut pas dire « Ainsi soit-il », ni « Let it be », ça veut dire « en vérité »).

Alors, explique-moi pourquoi Kolakowski éprouve le besoin de retraduire, dans un langage qui n'est plus celui de l'expérience religieuse vécue, le dogme monothéiste, qui est certes essentiel dans les religions du Livre, mais qui leur appartient en propre, alors que la Théogonie d'Hésiode, pour s'en tenir à cet exemple, nous fait assister à la naissance des dieux dans un monde qu'ils n'ont pas créé. Est-ce parce qu'il voudrait que sa définition puisse être applicable à toute religion ? Dans ce cas, c'est raté. Car, à moins de prétendre que les peuples « païens » n'ont pas de religion, il est totalement impossible de définir « la religion » en général par les attributs d'une religion particulière, même si, à nos yeux, c'est la vraie religion. Pour chacun d'entre nous, il est important de savoir si telle croyance religieuse est ce qu'elle prétend être, par exemple « la voie, la vérité et la vie ». Mais ce n'est pas l'objet d'une enquête sociologique, même si c'est l'enjeu d'un débat philosophique. Ce que l'on peut attendre des sciences sociales, c'est qu'elles puissent éclairer les rapports qui se nouent entre les religions et le monde social-historique, par exemple entre l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme & Et même si on récuse les conclusions de Max Weber, il faut lui reconnaître le bien-fondé d'une méthode qui cherche à éclairer les singularités de l'histoire occidentale, et qui, me semble-t-il, apporte un éclairage que nous aurions tort d'ignorer. Peut-être diras-tu que ce n'est pas Weber, mais Durkheim, qui est visé par ta « critique parfois cinglante ». Et je sais que Weber, quand il parlait de « notre science », ne pensait pas à la sociologie, mais à l'économie (Je le sais grâce au MAUSS, et à « La démission des clercs »). Mais Weber, Mauss, Durkheim ont en commun une démarche qui a au moins le mérite d'aborder le fait religieux à partir des pratiques instituées qu'on retrouve partout, des rites qui instituent une démarcation entre le sacré et le profane, en même temps que la relation hiérarchique qui inclut le monde profane dans la juridiction du sacré. Et les résultats obtenus me semblent plus sérieux que ce qu'on peut tirer de la formulation que tu empruntes à Kolakowski.

Précisons : les résultats obtenus par les sciences sociales sont plus sérieux sur le terrain qui est le leur, et qui est aussi celui auquel elles se cantonnent. Elles ne cherchent pas à débattre « d'une version actuelle possible du problème classique des preuves de l'existence de Dieu dans le contexte d'une certaine philosophie du langage contemporaine » (p. 84). Elles laissent ce débat à ceux qui s'en occupent : elles le laissent aux théologiens, aux phénoménologues, à la philosophie du langage & ça ne signifie pas qu'elles le mettent au rebut, car le même sociologue, économiste ou anthropologue qui, dans le cadre formel de l'enquête qu'il mène, met entre parenthèses la question de savoir si une croyance est vraie, peut s'en préoccuper quand il met au vestiaire sa tenue de chercheur en sciences sociales. Alors, il devient philosophe, et peut se demander si « de même que, comme Husserl l'a inlassablement rappelé (contre le psychologisme), l'objet visé par la conscience est distinct de l'état psychique ou mental du sujet, il existe, dans la religion, un objet visé par le culte ou l'adoration, dont il faut admettre qu'il est distinct des simples états psychiques ou mentaux des croyants » (p. 81).

La critique du psychologisme n'appartient pas en propre à Husserl, elle doit beaucoup à Brentano, à Bolzano et à Frege, et elle appartient tout autant, comme le montre Michael Dummett, à ce qu'il est convenu d'appeler la philosophie analytique : elle consiste, dit-il, dans « l'expulsion des pensées hors de la conscience » (Les origines de la philosophie analytique, Paris, Gallimard, 1991). Quand on dit, en effet, que toute conscience est conscience de quelque chose, l'objet intentionnel visé par la conscience reste « hors de la conscience », et pas seulement lorsqu'il s'agit de « cet arbre », « à l'endroit même où il est », suivant la formule de Sartre : « Vous voyez cet arbre-ci, soit. Mais vous le voyez à l'endroit même où il est : au bord de la route, au milieu de la poussière, seul et tordu sous la chaleur, à vingt lieues de la côte méditerranéenne. Il ne saurait entrer dans votre conscience, car il n'est pas de même nature qu'elle » (Situations I). L'exemple sartrien risque d'être trompeur, car il semble fonder l'extériorité de l'objet intentionnel sur la réalité physique de cet objet, qui est certes là-bas, « au bord de la route », et ne saurait « entrer dans ma conscience ». Combien de lecteurs pressés ont-ils pu confondre l'objet intentionnel avec l'objet physique ? Cette formulation littéraire dissimule les difficultés de la thèse, qui restent perceptibles dans l'honnête et laborieuse définition de Brentano : « Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les Scolastiques du Moyen Âge ont appelé la présence intentionnelle (ou encore mentale) d'un objet et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes - en usant d'expressions qui n'excluent pas toute équivoque verbale - rapport à un contenu, direction vers un objet (sans qu'il faille entendre par là une réalité) ou objectivité immanente. Tout phénomène psychique contient en soi quelque chose à titre d'objet, mais chacun le contient à sa façon. Dans la représentation, c'est quelque chose qui est représenté, dans le jugement quelque chose qui est admis ou rejeté, dans la haine quelque chose qui est haï, dans le désir quelque chose qui est désiré, et ainsi de suite » (Psychologie du point de vue empirique, p. 102, cité par Vincent Descombes dans *La dernière mentale*, p. 36. Descombes, évidemment, traite sans indulgence les « explications égarantes » des Brentaniens et des Husserliens. Ces formules, dit-il, ne deviennent recevables que « si nous les appliquons non pas aux actes mentaux et aux états d'esprit, mais à la description de ces actes et de ces états »).

L'objet intentionnel est « hors de la conscience », mais il s'agit bien d'une représentation mentale, une « pensée », il ne s'agit pas d'un objet physique. Le théorème de Pythagore, les lois énoncées par Galilée et par Newton, ou plus simplement l'assertion « 2 et 2 font 4 » sont des objets intentionnels, et refuser de les confondre avec le contenu de ma conscience signifie avant tout que la vérité ou la fausseté de ces énoncés ne dépend pas du fait que j'y adhère ou n'y adhère pas. Quand Archimède nous apprend qu'Hipparque de Samos enseignait que la Terre tourne autour du soleil, la vérité de cette thèse est indifférente au fait qu'Archimède n'y adhère pas. Nous devons distinguer le contenu de la conscience, et la pensée elle-même, qui subsiste indépendamment de celui qui la pense, et qui peut être vraie, alors même qu'elle n'est acceptée par aucun des sujets pensants qui se la représentent, et même lorsqu'elle n'est actuellement présente à la conscience d'aucun sujet pensant.

En 1927, quand Husserl a pu lire, sous la plume de Heidegger, et dans un livre qui lui était dédié - il le lisait en allemand, c'était moins pénible que dans la traduction que j'ai maintenant sous les yeux : « Il n'y a de vérité que dans la mesure où et aussi longtemps que (un) Dasein est. L'étant n'est dévoilé qu'au moment où et n'est découvert qu'aussi longtemps que (un) Dasein est. Les lois de Newton, le principe de contradiction, toute vérité en général ne sont vraies qu'aussi longtemps qu' (un) Dasein est & » (*Etre et Temps*, Paris 1986, p. 278), il a frémi d'horreur, car il

voyait renaître une tête de l'hydre qu'il croyait, jusqu'alors, avoir décapitée. Mais Sartre, et combien d'autres après lui, semble n'avoir perçu aucune opposition entre l'intentionnalité husserlienne et ce fameux Dasein, qu'il appelait d'ailleurs « réalité-humaine ».

Ne t'impatiente pas, je n'ai pas oublié qu'on parlait de Kolakowski. Mais j'avais besoin de préciser la notion d'objet intentionnel, pour dissiper quelques confusions, que tu commets peut-être. Car on peut dire, en donnant au mot « transcendance » un sens technique très particulier, que l'objet intentionnel « transcende » la conscience, bien que, chez Brentano, il constitue un « phénomène psychique », immanent au psychisme, une « objectivité immanente ». Mais il ne s'ensuit pas que l'intentionnalité de la conscience offre une voie d'accès à la transcendance divine. Quand tu dis, page 81, « que l'on a affaire à une relation à une réalité reconnue par les croyants comme distincte de leur état subjectif, de leur pur et simple sentiment vécu », il reste encore à préciser si cette réalité est du même ordre que celle d'un olivier de Provence, contemplé par le jeune Jean-Paul Sartre, ou bien celle d'une pensée, vraie ou fausse, et qui restera vraie ou fausse, que j'y adhère ou non. Pour reprendre une de tes formulations, si l'objet de l'alchimie, c'est la pierre philosophale, je veux bien admettre que la pierre philosophale est « une réalité reconnue par les alchimistes comme distincte de leur état subjectif, de leur pur et simple sentiment vécu », car la croyance des alchimistes ne se réduit certes pas à « des expériences spirituelles purement intérieures et privées » comme celles que tu évoques à la page 79 « et qui, de toute évidence, se distinguent à peine des états mentaux provoqués par l'expérience de la drogue ». S'ensuit-il, pour autant, que la réalité reconnue par les croyants comme distincte de leur état subjectif constitue, par là même, une réalité objective ? Je ne le pense pas, et même si je le pensais (autrement dit : si je partageais leur croyance), je ne souscrirais pas à cette nouvelle version de l'argument ontologique, qui reviendrait à dire que, puisque ma conscience vise l'existence d'un être transcendant, « ens quo majus cogitari non potest », comme dit si bien Saint Anselme, transcendance qui, évidemment, ne peut pas être contenue dans ma conscience finie, il faut conclure à l'existence de cet être transcendant, cette « réalité éternelle ».

Je comprends qu'on y croie, puisque j'y ai cru moi-même, (je veux dire, bien sûr, croire en Dieu, pas croire en la « réalité éternelle ») et je ne prétends pas que la croyance soit par principe « irrationnelle ». Je suis d'accord avec Scubla quand il dit (RMS, p. 94) que « la raison - comme des auteurs aussi différents que Pascal, Hobbes et Hume l'ont montré - est seulement le pouvoir de raisonner, c'est-à-dire de relier correctement les uns aux autres principes et conséquences, causes et effets, moyens et fins ». Et aussi quand il ajoute que, « contrairement à ce que la philosophie scolaire et universitaire feint de croire, Kant n'a pas réfuté Hume ».

Je suis surtout d'accord avec les Remarques de Wittgenstein sur le Rameau d'or de Frazer (Editions l'Age d'homme, 1982, pp. 19-20) : « & on pourrait commencer ainsi un livre sur l'anthropologie : quand on considère la vie et le comportement des hommes sur la terre, on s'aperçoit qu'ils exécutent, en dehors des actes qu'on pourrait appeler animaux, comme l'absorption de nourriture, etc., des actes revêtus d'un caractère spécifique qu'on pourrait appeler des actes rituels.

« Mais, cela étant, c'est une absurdité de poursuivre en disant que ces actes se caractérisent par ceci qu'ils proviennent de conceptions erronées sur la physique des choses. (C'est ainsi que procède Frazer, lorsqu'il dit que la magie est essentiellement de la physique fausse, ou, selon le cas, de la médecine fausse, de la technique fausse, etc.) »

Tu l'auras remarqué, Wittgenstein critique un anthropologue, il ne récuse pas l'anthropologie elle-même, et ne lui applique pas des critères étrangers à sa propre démarche. Et ce qu'il reproche à Frazer, c'est l'ethnocentrisme qui le porte à juger que les croyances des primitifs sont stupides et arriérées, sans percevoir l'étroitesse et la stupidité des croyances acceptées par les Européens du 19^{ème} siècle : il ne lui reproche pas d'être un anthropologue, mais de l'être trop peu.

Péguy, Laudet, Maurras : la querelle du modernisme

Frazer, me diras-tu, est lui-même un exemple de ce monde moderne qu'a pourfendu Péguy, et que tu pourfends à ton tour : « Le monde des intelligents, des avancés, de ceux qui savent, de ceux à qui on n'en remontre pas, de ceux à qui on n'en fait pas accroire. Le monde de ceux à qui on n'a plus rien à apprendre. Le monde de ceux qui font le malin. Le monde de ceux qui ne sont pas des imbéciles. Comme nous » (Notre jeunesse, que je cite d'après le tome III des Ruvres en prose complètes, Paris 1992, p. 10. Je le citerai, désormais, « 1992 »).

Je te l'ai déjà dit, je trouve un peu violent que tu aies pu supposer que, faute d'avoir « vraiment cherché à comprendre Péguy (ou [toi] citant Péguy) », j'ai « d'emblée plaqué là-dessus un certain schéma que l'on pourrait résumer ainsi : Péguy=Pie X=caca ».

Parce que Péguy, quand même, c'est un de mes auteurs. Je le fréquente moins que quand j'avais vingt ans, sa dénonciation du monde moderne est moins pertinente, à mes yeux, que celle qu'articulent Wittgenstein et Orwell (sans parler de Castoriadis, qui incrimine plutôt la post-modernité quand il décrit « l'ère du conformisme généralisé » et « la montée de l'insignifiance »). Mais c'est mal me connaître que de m'attribuer un « schéma » dans lequel j'aurais pu condamner Péguy sans l'avoir lu, ou un accusé quelconque, sans avoir entendu ce qu'il pourrait avoir à dire pour sa défense.

Quand tu écris, page 76, que la démarche de Kolakowski « correspond de manière frappante, à la position de Charles Péguy qui, dans un contexte analogue [sic], face à ce qu'il appelait le modernisme, défini comme l'attitude consistant à ne pas croire ce que l'on croit, opposait, en une sorte de naïveté obstinée, l'exigence de croire ce que l'on croit et d'attendre de la même façon des autres qu'ils croient ce qu'ils croient », c'est toi, précisément, qui parles à la légère et condamnes sans les entendre tous ces malheureux « modernistes » (Loisy, Le Roy, Tyrrel, et quelques autres) qui ont été chassés de l'Eglise, privés des sacrements, parce que, selon Pie X, dans l'Encyclique Pascendi, ils se situaient « au carrefour de toutes les hérésies ». Depuis Vatican II, l'*aggiornamento* de l'Eglise est allé bien souvent au-delà de leurs thèses, et leurs torts, aujourd'hui, sont comparables à ceux que Jean-Paul II retenait, tout récemment encore, contre la cosmologie de Galilée : ils étaient trop en avance, ils avaient tort d'avoir eu (trop tôt) raison contre la Hiérarchie, et le Pape infaillible. Mais voyons, justement, quel était le contexte.

La phrase que tu cites est tirée de L'Argent, page 821 dans l'édition citée. Le contexte immédiat n'est pas très éclairant. On y apprend que le modernisme « consiste à ne pas croire soi-même pour ne pas léser l'adversaire qui ne croit pas non plus », c'est « un système de déclinaison mutuelle », « un système de complaisance », un « système de politesse », et quand on en vient aux « grands mots », « un système de lâcheté » qui est « la vertu des gens du monde », alors que la liberté, « système de courage », est « la vertu du pauvre ». Les lecteurs des Cahiers, en février 1913, retrouvaient là l'écho d'une ardente polémique, qui n'avait pas encore eu le temps de refroidir, puisqu'il s'agit d'un texte de 1911, « Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet ». C'est là, nous l'allons voir, que Péguy se mesure à l'hérésie moderniste, déjà stigmatisée par la hiérarchie catholique ; il est vrai qu'il la débusque dans une revue d'inspiration catholique, la Revue hebdomadaire dirigée par Fernand Laudet, qui peut passer à bon droit pour un représentant du « catholicisme mondain ».

Dans une autre édition des Ruvres en prose (1909-1914), préparée et annotée par Marcel Péguy (Paris, 1961, p. 1601), celui-ci nous apprend que « Fernand Laudet était un diplomate : secrétaire, ou conseiller d'ambassade auprès du Vatican ; la loi de la Séparation lui avait fait perdre son poste, et plutôt que d'en prendre un autre, il avait préféré la direction de la Revue Hebdomadaire, que Plon avait fondée une quinzaine d'années plus tôt. Il avait pris comme secrétaire, et rédacteur des articles sur commande, un jeune homme, François Le Grix ». Que dans ce milieu-là, on ait pu cultiver un « système de complaisance », voire un « système de lâcheté », ne justifiera pas l'amalgame tactique auquel va se livrer Péguy dans une polémique politico-littéraire, où la théologie sert surtout de prétexte. Le conflit va se nouer à partir d'un article où Le Grix éreintait le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc, et lui

reprochait notamment d'avoir représenté Jeanne petite fille, alors que, d'après lui, « Jeanne ne nous appartient que missionnaire et martyre, de même que le Christ ne nous appartient qu'après le jour où il lui plut de sortir de ses années d'ombre épaisse. Le reste, surtout quand ce reste consiste à vouloir expliquer la sainteté, la représenter, à démêler le sublime amalgame qui, dans une âme, mêle aux ferments humains l'inconnaissable vertu divine, à prétendre discerner la mesure de conscience qu'une âme sainte a de sa sainteté, je sens obscurément, Péguy, que c'est une entreprise au-dessus de la littérature ; un paradoxe, émouvant peut-être, mais un paradoxe ; enfin, d'un mot qu'il ne me plaît guère d'employer, du mauvais modernisme (&) D'autant plus que l'histoire se venge toujours. Cette petite Jeanne de douze ans, cette Jeanne d'Arc avant la lettre, il faut au moins qu'elle soit vraisemblable, conforme à un certain type historique impossible à contredire (&) Je la trouve, pour ma part, bien raisonnable, bien compliquée pour un enfant de cet âge ; quand Mme Gervaise lui dit Tu ne parles pas comme une petite fille, on a envie de s'écrier Comme c'est vrai ! - Je l'imaginai plus naïve. Comment, sans cela, en eût-elle cru ses voix ? » (cité dans 1992, pp. 1615-1616).

C'est tout d'abord Péguy qui se voit reprocher un « mauvais modernisme », et il ne s'agit pas d'un reproche gratuit. Maritain, par exemple, lui avait déjà écrit, à propos du *Mystère*, une lettre assez rude : « Je vois manifestement que vous êtes encore loin du vrai christianisme, avec l'illusion d'y être arrivé, et que vous faites part au public d'une illusion et d'une fausse piété comme si c'était la vraie foi (&) Rabaisser la Passion à notre sentimentalité, rendre la foi le plus médiocre possible ; faire de la naïveté à propos de la Rédemption, se complaire dans les émotions et les pensées du peuple en croyant penser à Dieu, c'est une chose toute moderne, malsaine, littéraire & » (1992, p. 1596).

Mais Péguy rebondit, avec une admirable maestria dans l'art du pamphlétaire, et *disons les mots*, avec une mauvaise foi géniale, qui lui permet de retourner le compliment, et même avec usure. Ainsi donc, d'après vous, il faut être naïf pour croire aux apparitions de l'archange Saint Michel, des saintes Catherine et Marguerite, et pourquoi pas à celles par lesquelles le Dieu d'Israël s'est manifesté aux Prophètes ? C'est vous qui professez l'hérésie moderniste, et c'est pourquoi « il faut se garder ici de parler de catholicisme mondain et de croire que nous querellons au catholicisme mondain. Ceci est infiniment plus grave (&) le catholicisme mondain peut être haïssable, il peut être méprisable, il peut être condamnable, il peut être misérable, c'est-à-dire il peut être pitoyable. Mais il n'est point hérétique, ni au premier, ni au deuxième degré. Il ne se porte point candidat à l'hérésie. Il ne se meut que dans l'ordre du péché. Péché de bassesse, péché de faiblesse, qui sont péchés de paresse. Mais il ne se porte point dans l'ordre de l'hérésie » (1992, pp. 442-443).

Et là nous retrouvons les thèmes de *L'Argent*. Ou plutôt c'est ici qu'ils sont élaborés, avant d'être repris, résumés et durcis dans le texte que tu connais :

« Rien n'est plus dangereux pour notre foi que cet athéisme déguisé. Tout n'est point perdu, il s'en faut, avec un athéisme révolutionnaire. Des charités malentendues, des flambées de charité peuvent y brûler détournées, qui quelque jour seront reconduites. Mais il n'y a rien à faire avec un athéisme réactionnaire, avec un athéisme bourgeois. Il n'y a rien à attendre, il ne faut rien espérer d'un athéisme réactionnaire, d'un athéisme bourgeois. C'est un athéisme sans étincelle, qui ne s'allumera, qui ne flambra jamais & » (1992, p. 444. Si tu n'as pas encore compris ce qui me faisait dire que Péguy substitue l'invective à l'argumentation, fixe-toi sur ces mots : « athéisme déguisé », c'est là ce que veut dire « ne pas croire ce qu'on croit » ; qu'est-ce qu'il te faut de plus ?).

« On peut croire ou ne pas croire (enfin nous nous entendons ici). Mais honte à celui qui renierait son Dieu pour ne point faire sourire les gens d'esprit. Honte à celui qui renierait sa foi pour ne pas donner dans le ridicule, pour ne point prêter à sourire, pour ne point passer pour un imbécile. Il s'agit ici de l'homme qui ne s'occupe point de savoir s'il croit ou s'il ne croit pas. Il s'agit de l'homme qui n'a qu'un souci, qui n'a qu'une pensée : ne pas faire sourire M. Anatole France & » (p. 446).

Quant aux voix de Jeanne d'Arc, « il ne s'agit pas d'extériorisations de faits de conscience. Il y a des hommes - et ils

sont malheureusement devenus innombrables dans les temps modernes - qui croient que les voix de Jeanne d Arc étaient des hallucinations (&) Dans ce système, Jeanne d Arc serait, est une hallucinée. Une hallucinée si je puis dire de (tout) premier ordre. La plus pure, la plus noble, la plus grande, la plus sainte (humainement), des hallucinées (&) C est-à-dire, ne fuyons pas les mots, une folle. Sans offenser personne et en tout bien tout honneur une folle. Une âme non saine, non en possession, en puissance, en jouissance, de la commune, de la normale, de la régulière puissance et santé. Une folle extraordinaire, une folle héroïque, une folle humainement sainte, humainement divine, une folle sublime. Enfin une folle » (pp. 451-452).

« Mais enfin tant que ces hommes sont de bonne foi - (et beaucoup d entre eux sont de bonne foi) - non seulement nous ne devons pas et ne pouvons pas leur refuser notre estime, mais et encore plus, et surtout, et premièrement nous ne devons pas et nous ne pouvons pas songer à leur refuser tous les secours spirituels dont nous pouvons disposer (&) Tout autre est malheureusement la situation de M. Laudet, à moins qu il ne se nomme M. Le Grix, et de la Revue hebdomadaire, et de M. Le Grix, et de M. Laudet derrière M. Le Grix. Littéralement il veut tromper tout le monde. C est une mauvaise foi ambidextre. Il veut tromper également nos adversaires et nous. Il encourt un égal mépris de nos adversaires et de nous » (pp. 453-454).

Cher Jacques, je le crains, tu trouves sûrement ces propos irréprochables. Et je pourrais encore multiplier les citations, tu en redemanderais. Mais je dois m arrêter, parce que je n en peux plus. J ai beau savoir que Péguy, contemporain de Freud, ignorait son existence, je suis sûr qu il savait que, pour les athées de son temps, penser que les voix de Jeanne d Arc étaient des « hallucinations » n impliquait nullement qu elle fût une folle. Chaque nuit, dans nos rêves, nous sommes tous la proie d hallucinations aussi « folles ». Si il ne l avait pas su, il n aurait pas eu besoin d insister lourdement (« Ne fuyons pas les mots, une folle ») Et donc, disons les mots, il n était pas de bonne foi&

Quant à sa polémique, si il ne s agissait là que d un exercice de style, je l admirerais sans réserves, comme j admire les Provinciales, les Considérations sur la France et les Soirées de Saint-Pétersbourg (parce que je m imagine, à tort ou à raison, que la nocivité de ces pamphlets superbes a cessé d être opérante). Dans le cas de Péguy, je crois que le virus reste encore actif, et qu il prolifère toujours dans le discours intégriste tel qu il s exprime en France, dans l entourage de MM. Le Pen et Gollnisch. Je ne crois pas du tout ce que tu vas me dire, en alléguant les propos que Péguy consacrait à l athéisme « révolutionnaire » et à l athéisme « réactionnaire ». Tu vas me dire, encore, que la cible visée par Péguy, c est le modernisme de Charles Maurras. Tu me l as déjà dit, dans ta lettre du 3 décembre : « l une des concrétisations possibles, et même peut-être la concrétisation par excellence de la figure du modernisme selon Péguy, c est Ch. Maurras : il a - disons - instrumentalisé la religion. Peu importe que l on croie ou que l on ne croie pas (lui-même n était pas croyant) ; l important c est que l on a besoin de la religion - de l Eglise catholique - comme pilier de l ordre social. Et à mes yeux, la conception de Maurras est identique, fondamentalement, à celle de Durkheim. Et c est contre cette entreprise de déconnexion du contenu de la croyance que je m insurge ».

Maurras, assurément, a le profil rêvé pour un bouc émissaire, dont l immolation permettrait, comme en 1945, de réconcilier sur son dos « ceux qui croyaient au ciel et ceux qui n y croyaient pas ». Mais si nous restons de bonne foi, il y a quelque chose qu on ne peut pas lui refuser, c est d avoir vraiment cru à ses propres doctrines. Je le lui reconnais, et Péguy, justement, le lui avait reconnu. Dans les dernières pages de Notre jeunesse, il écrit, tout d abord : « Quand je trouve dans l Action française, dans Maurras des raisonnements, des logiques d une rigueur implacable, des explications impeccables, invincibles comme quoi la royauté vaut mieux que la république, et la monarchie que la république, et surtout le royalisme mieux que le républicanisme et le monarchisme mieux que le républicanisme, j avoue que si je voulais parler grossièrement je dirais que ça ne prend pas » Quelques lignes plus tard il ajoute : « Mais qu au courant de la plume, et peut-être sans doute sans qu il y ait pensé dans un article de Maurras je trouve, comme il arrive, non point comme un argument, présentée comme un argument, mais comme oubliée au contraire cette simple phrase : Nous serions prêts à mourir pour le roi, pour le rétablissement de notre roi, oh alors on me dit quelque chose, alors on commence à causer. Sachant, d un tel homme, que c est vrai comme il le dit, alors j écoute, alors j entends, alors je m arrête, alors je suis saisi, alors on me dit quelque chose » (1992, pp. 158-159).

Je vais m'arrêter là, parce qu'il faut s'arrêter, et qu'il ne s'agit pas de mettre un point final à notre dialogue, repris plus d'une fois depuis plus de sept ans. Je te souhaite donc, puisque c'est le moment, bon Noël et bonne année, et je le souhaite aussi aux Maussiens et Maussiennes qui en sont les témoins.

Nouvelle réponse (9 janvier 2004)

Cher Jacques, je viens de recevoir ta lettre du 6 janvier, et je voudrais pouvoir te répondre sur tous les points qu'elle soulève, mais il faudrait, pour cela, qu'elle soit diffusée sur le réseau des Maussiens. Je la diffuserais volontiers, si tu m'avais envoyé une disquette, mais elle peut difficilement être scannée, et elle est un peu trop longue pour que je puisse la recopier en entier.

Je vais donc en citer quelques passages, et ne répondrai qu'à ceux-ci, puisque tu ne crois pas nécessaire de poursuivre la discussion.

« Sur l'ensemble de la lettre : il y a trop de points de divergence pour que je puisse trouver le temps d'y répondre point par point. D'autant plus que tu n'as manifestement pas saisi ce qui sont à mes yeux les enjeux fondamentaux de tout cela, et qui donnent sens à mes arguments particuliers. Il me faudrait déployer, par lettre, un énorme effort pédagogique pour tenter de les expliciter. Je serais prêt à le faire de vive voix et, par ex., lors d'une réunion du MAUSS ou d'un mini-colloque autour de ce numéro. Et, comme je te l'ai indiqué, une autre manière de répondre à tes objections ou de préciser le sens de ma réflexion serait sans doute de traduire le texte de Spaemann qui m'a fait connaître ce passage de Péguy et qui inspire mon propos.

« Il y a un passage que je trouve fort désagréable : à la p. 8 où tu commentes mon rapprochement entre LK et CP : c'est toi précisément qui parles à la légère et condamnes sans les entendre tous ces malheureux modernistes qui ont été chassés de l'Eglise. A nouveau, tu t'obstines à présupposer, sans le démontrer, que ce sont ces auteurs-là qui sont visés par Péguy et que je condamnerais donc moi-même indirectement. Tu supposes avoir déjà démontré ce qui reste à démontrer. Et du reste, tout ce qui suit ne me semble pas apporter de démonstration convaincante - mais je devrais te relire en consultant moi-même les textes et éditions [&] A la p. 11, il y a un autre passage franchement désagréable : Si tu n'as pas encore compris ce qui me faisait dire que Péguy substitue l'invective à l'argumentation, fixe-toi sur ces mots : athéisme déguisé. Or, tu cites là une expression qui ne figure précisément pas dans ma citation. Il se peut que tu aies raison pour cette expression et c'est en effet un trait constant de Péguy polémiste que cet usage d'une forme d'invective ou d'imprécation, mais je ne la vois pas à l'œuvre dans ma citation, sinon à se référer implicitement à d'autres passages. »

Je n'ai peut-être pas saisi « les enjeux fondamentaux » que cette discussion met en cause, à tes yeux ; mais, tu en conviendras, dès lors que moi aussi j'entre dans le débat, c'est que, pour moi aussi, il y a des enjeux. Des enjeux théoriques, mais aussi, tout bêtement, des enjeux philologiques (je suis, probablement, un philologue manqué, égaré dans la philosophie et les sciences sociales). Pour moi, le sens d'un énoncé isolé - qui peut, dans certains cas, être immédiatement intelligible - doit souvent être éclairé par le contexte, et d'abord par les autres propos du même énonciateur, si nous ne voulons pas nous livrer à l'arbitraire d'interprétations dans lesquelles nous risquons de projeter ce que nous aurions nous-même voulu y mettre, si c'était nous qui l'avions énoncé.

Que veut dire Péguy, quand il écrit que « le modernisme consiste à ne pas croire ce qu'on croit » ? Si l'on s'agitait là d'un fragment d'Héraclite, nous devrions nous débrouiller avec cette phrase isolée, dont nous pourrions quand même supposer qu'elle est « fort désagréable » à l'encontre de ces mystérieux modernistes qui ne croient pas ce qu'ils croient. On pourrait déjà supposer qu'il s'agit de tartufes, à moins qu'on se contente de mettre en cause l'incohérence de leur pensée. Faute d'en savoir plus, on saurait tout au moins que l'auteur les condamne. Et si on

approuve l'auteur, simplement parce qu'on lui accorde une confiance que l'on refuse aux condamnés, on s'associe à cette condamnation, avec une légèreté qui pourrait, après tout, être lourde de conséquences.

Nous n'avons pas affaire aux fragments d'Héraclite, et nous pouvons lire cette phrase ailleurs que dans le livre de Spaemann où tu l'as découverte. Nous pouvons voir, dans le texte même de Péguy, qu'elle se rapporte à ce qu'il a baptisé « laudettisme », et nous pouvons nous rapporter au pamphlet que je cite, où il est tout à fait clair que « ne pas croire ce qu'on croit » signifie bien, comme on pouvait s'en douter, « athéisme déguisé » (en tout état de cause, je vois mal comment on pourrait donner à cette formule un sens qui ne soit pas injurieux). Je n'ai donc pas « présumé, sans le démontrer, que ce sont ces auteurs-là qui sont visés par Péguy » : je me suis informé auprès de Péguy, au lieu d'affirmer, comme tu le fais sur la foi de Spaemann, que Péguy vise Maurras, et que la position de Maurras est identique à celle de Durkheim - je n'ai pas relevé cette énormité, parce que les Maussien(ne)s n'ont pas besoin qu'on leur précise qu'il y a quelques différences entre ces deux disciples d'Auguste Comte.

Je peux t'accorder un seul point : c'est que Péguy, quand il parle du modernisme, étend le sens du mot au-delà du sens strict : il procède par amalgame, et s'en prend à Laudet, à Le Grix, c'est-à-dire au catholicisme mondain de la Revue hebdomadaire, qu'il assimile abusivement à l'hérésie moderniste condamnée par Pie X. Mais, bien sûr, pas un mot qui puisse exprimer la moindre compassion pour les modernistes stricto sensu, qui étaient pourtant très proches de son maître Bergson. Et même qui étaient proches de ce qu'il avait lui-même pensé, vers 1897, quand il écrivait la première Jeanne d'Arc, où il prêtait à l'héroïne sa propre réticence à admettre qu'un Dieu infiniment bon puisse condamner les pécheurs à « la flamme éternelle ». Et déjà, dans Notre jeunesse, il incriminait le « modernisme du cSur », plus condamnable à ses yeux que le modernisme doctrinal. En un mot, il s'efforçait d'étendre la condamnation pontificale au-delà des cibles qu'elle visait nommément. C'est là un choix tactique qu'il ne m'appartient pas de juger, mais il implique l'acceptation préalable du sens que la hiérarchie catholique donnait au terme « modernisme », il exclut que Péguy ait pu croire, comme Humpty-Dumpty dans le roman de Lewis Carroll, qu'il était le maître des significations, et qu'il était libre de donner n'importe quel sens à n'importe quel mot (Sur Humpty-Dumpty, je te renvoie aux commentaires de Castoriadis, dans L'institution imaginaire de la société).

Si je voulais raisonner comme toi, je pourrais répondre à tes affirmations sur les sciences sociales, quand tu affirmes que « la sociologie de la religion réintroduit, au centre de son propos, la dimension religieuse qu'elle a d'abord mise entre parenthèses », et que les sciences sociales « procèdent à un coup de force ontologique en posant comme axiome jamais interrogé que la Société est un Absolu auquel tout se rapporte », - je te répondrais que je n'ai rien lu de tel dans aucun article de la Revue du MAUSS, mais sans doute devrais-je lire tous les sociologues, et repérer dans leurs textes tout ce qui peut rappeler le « nouveau christianisme » de Saint-Simon ou la « religion de l'Humanité » qu'Auguste Comte aurait voulu prêcher à Notre-Dame. Si tu pouvais me citer quelques échantillons précis de textes où la sociologie s'érige en métaphysique, tu me rendrais un service analogue à celui que j'ai tenté de te rendre en te citant quelques textes de Péguy, qui étaient restés dans ma mémoire, mais que tu m'as donné l'occasion de relire.

Bien amicalement, Jean-Louis.

POST-SCRIPTUM (12 janvier 2004)

Cher Jacques, j'ai peut-être trop vite abandonné la partie, impressionné - et même culpabilisé - par l'idée que « pour des raisons techniques, nous ne sommes pas à égalité vis-à-vis du public » qui suit notre controverse. Tu as raison de le rappeler, il est vrai que les Maussien(ne)s n'ont accès à tes arguments que dans la mesure où je les retransmets, et que je suis trop paresseux pour recopier l'intégralité de tes lettres (je ne peux pas les scanner, parce que mon « OCR » se bloque quand on lui présente un texte où figurent des corrections manuelles). Cependant, l'équilibre est largement rétabli par le fait que ton article est lui-même entre les mains de tous ceux et de toutes

celles qui ont bien voulu suivre notre discussion, qui ne peut pas ne pas nous ramener à lui.

C est donc à lui que je reviens, en reprenant l'appréciation que tu formules, p. 87, sur le « sens général » de ta propre démarche : « Dans tout cela, dis-tu, **je tiens en somme un raisonnement hypothétique et non dogmatique. Je ne dis pas : Dieu existe et vous devez donc respecter le langage religieux . Je dis à peu près ceci : Si Dieu existe (ou la réalité éternelle), alors le langage religieux hérité, élaboré au fil des siècles, est sans doute le meilleur accès qu'on puisse y trouver et il ne serait pas raisonnable de s'en priver. »**

Personne à ma connaissance n'a jamais prétendu qu'on doive ignorer le discours explicite d'une croyance religieuse pour comprendre le sens des pratiques qui s'y rapportent : certes, « il ne serait pas raisonnable de s'en priver », et pas seulement si on admet que Dieu existe. C'est une erreur de méthode, même si Dieu n'existe pas, même si la croyance n'est qu'une illusion que l'on tente d'expliquer par des facteurs psychologiques et sociologiques, - et même si on prétend montrer, à la manière de Durkheim, que ces rites et ces croyances se rapportent, en dernier ressort, à la transcendance de l'ordre social. Que l'interprétation de Durkheim soit loin d'être un postulat, « jamais interrogé » (selon toi), dans les recherches de sociologie religieuse, tu en trouves un bel exemple dans la RMS, p. 118, au début d'un article de Philippe de Lara, qui s'intitule « Pour Durkheim » et qui admet, toutefois, que « le prestige de l'ultime chef-d'œuvre de Durkheim est mitigé par la méfiance ou la gêne devant l'extravagance spéculative de la thèse : Dieu, c'est la société ».

Ce qui m'étonne, dans ton argumentation, c'est justement le fait que tu éprouves le besoin de fonder la nécessité (évidente par elle-même) d'interroger le discours religieux explicite - ce qui n'implique pas qu'on le tienne pour vrai -, et que tu la fondes sur la supposition que Dieu existe et que le langage religieux hérité constitue « le meilleur accès qu'on puisse y trouver » : le meilleur accès à quoi ? à la compréhension du phénomène religieux ? ou bien, ce que suggère la formulation littérale de ta phrase, le meilleur accès à Dieu ? Ici, je ne prétends pas décider ce que tu as voulu dire, mais tu t'es exprimé de manière ambiguë. Quant à la logique de l'argumentation, ce n'est pas la même chose de dire que, pour comprendre le fait religieux, il faut prendre au sérieux le discours explicite des croyants, - ce qui, je le répète, est toujours justifié, même si le chercheur reste étranger à cette croyance - et de dire que ce discours est bien, « si Dieu existe », « le meilleur accès qu'on puisse y trouver » &

La sociologie de la religion, si elle est scientifique, doit laisser entre parenthèses la question de savoir si Dieu, ou les dieux, ou les djinns, ou le mana, existent ou n'existent pas, car elle cherche à rendre compte de phénomènes observables, comme les croyances et les rites où s'exprime, n'en doutons pas, une signification religieuse, même si, aux yeux du chercheur, elles se rapportent à une « réalité imaginaire » (pour reprendre ta propre expression, RMS, p. 81). Les hypothèses scientifiques, dans la mesure où elles sont scientifiques, doivent se prêter à la possibilité d'un contrôle, qui les « vérifiera » ou plutôt les « falsifiera », ce qui signifie justement que les suppositions « si Dieu existe », « si Dieu n'existe pas », dont je ne prétends pas, à la manière de Carnap, qu'elles n'aient aucun sens, n'appartiennent pas au domaine de la pensée scientifique. Ce ne sont pas des « hypothèses scientifiques », même au sens où Laplace disait à Napoléon : « Sire, je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse », c'est sur un autre plan, disons existentiel, qu'elles nous préoccupent.

Si Dieu existe, je serai bien surpris, au jour du Jugement. Et j'aurai beau me dire, avec Georges Brassens, que

« Si l'Éternel existe, en fin de compte il voit

Que je ne me conduis guère plus mal que si j'avais la foi »,

il me semble que la tradition religieuse héritée (justement parce qu'elle a condamné les modernistes) considère l'incroyance et l'apostasie comme des péchés bien plus graves que les écarts de conduite auxquels se sont livrés

les Croisés, les Inquisiteurs et les missionnaires armés qui ont converti les Indiens d'Amérique. Reste à savoir si l'Éternel est aussi pervers que certains de ses adorateurs, et si il juge vraiment que ne pas croire en lui, c'est le crime suprême.

En tout état de cause, ni l'hypothèse, ni la vérification, ne relèvent d'aucune méthodologie scientifique.

Bien amicalement, Jean-Louis.

La réponse de Jacques Dewitte, et mes annotations (24-28 janvier)

[N.B. liminaire : Cher Jacques, je vais, tout en reproduisant l'intégralité de ta lettre, y intercaler quelques annotations, signalées par des astérisques, mais je m'en tiendrai aux questions posées par la lecture de Péguy, et je ne reviendrai pas sur l'ensemble des problèmes soulevés dans ton article, auquel tu ajoutes ici des compléments utiles - mais dont je ne vois pas le rapport qu'ils peuvent avoir avec les critiques que je t'ai adressées. Si je les commentais, j'aurais l'impression d'entrer dans un nouveau débat, qui risquerait d'être plus long, et plus « désagréable », que celui qui nous a occupés jusqu'à ces derniers jours. Pour ce nouveau débat, sans doute vaut-il mieux, comme tu le suggères, attendre une occasion de pouvoir nous expliquer de vive voix. Bien amicalement, Jean-Louis]

Berlin, le 24 janvier 2004,

Cher Jean-Louis,

Il y avait dans certains passages de tes lettres précédentes des aspects désagréables et discourtois, tenant notamment au fait que, sans peut-être t'en apercevoir, tu faisais des citations incomplètes, comme à propos de mes "affirmations sur les sciences sociales" où tu omettes de préciser que je me réfère dans un cas à Trigano (dont je résume la thèse principale) et dans l'autre à Arendt. Dans une lettre ultérieure, tu sembles t'en être rendu compte et exprimes des scrupules à ce sujet. Passons, donc. Tu as soulevé beaucoup de points et, comme je l'ai déjà dit, je ne puis répondre ainsi à distance. Il faudrait une discussion de vive voix.

Je me contenterai de revenir à la controverse sur le passage incriminé de Péguy, et je situerai la discussion sur le plan que tu as toi-même choisi : celui des "enjeux philologiques" ou plus exactement, selon moi, herméneutiques. Ma première formation a également été philologique et je baigne pour ainsi dire dans l'herméneutique. Une bonne partie de ma vie et de mon travail a été consacrée aux traductions et aux commentaires d'auteurs (pour lesquels beaucoup de gens, y compris certains des intéressés, admirent mon talent), et j'ai beaucoup lu l'herméneutique philosophique allemande (Gadamer, en particulier, dont je suis en quelque sorte le disciple pour une partie de ma réflexion - ceci étant dit non par vanité, mais par souci de reconnaître mes dettes). C'est donc un terrain sur lequel je me sens à l'aise.

Tu as raison : en un sens, j'ai lu le passage de Péguy comme un fragment d'Héraclite, détaché de son contexte ou en tout cas détaché de l'écrit où il apparaît. Je t'ai avoué d'entrée de jeu que, pour l'instant, je n'avais pas la possibilité ici de lire le texte dans son intégralité. **[* N y a-t-il pas de bibliothèque universitaire à Berlin ?]** Mais ceci ne doit pas forcément empêcher la lecture et l'interprétation, ou déboucher sur l'arbitraire (j'y reviendrai). On peut d'ailleurs noter ceci : il arrive fréquemment que, dans un livre, un passage saillant ressorte, que nous lisons et relisons et finissons par envisager pour lui-même et par citer hors de son contexte (c'est peut-être ainsi, du reste,

que les fragments d'Héraclite ont été cités par différents auteurs avant d'être rassemblés par Diels-Kranz) [*** Pour les fragments d'Héraclite, la belle édition de Jean Bollack et Heinz Wismann, « Héraclite ou la séparation », aux Editions de Minuit, permet de comprendre dans quelles intentions ils ont été cités, et par là même mis au service des conceptions philosophiques et théologiques défendues par les auteurs qui les ont cités, c'est-à-dire, surtout, les Pères de l'Eglise, qui ont identifié indûment le Logos d'Héraclite et celui de Saint Jean**]. J'ai été frappé et "interpellé" par ce passage dont j'ai cru comprendre le sens, même si il garde des aspects étranges et énigmatiques - il est vrai influencé par le sens qu'il prend dans le chapitre où Spaemann le cite (mais cela aussi est monnaie courante). Et j'ai tout de suite songé à d'autres passages analogues de Péguy, dans sa polémique, ou ses diatribes, contre la modernité : ainsi, le passage sur la "panmuflerie du monde moderne" que cite et commente Finkielkraut, ou, dans "Notre jeunesse", "Le monde moderne. Le monde qui fait le malin" ainsi que la très intéressante polémique contre Hervé, celui qui défendait Dreyfus tout en affirmant "il faut être traître" [*** Dans cette polémique, où la cible principale n'est pas Hervé, mais Jaurès, je ne suis pas du tout sûr que Péguy ait été de bonne foi, car il connaissait bien le caractère superficiel des discours anti-militaristes de l'extrême-gauche socialiste, dont il avait écrit, dès 1909 : « Nos antimilitaristes apprendront la guerre, et la feront très bien. Nos antipatriotes apprendront le prix d'une patrie charnelle, d'une cité, d'une race, d'une communion même charnelle et ce que vaut, pour y appuyer une Révolution, un peu de terre » (Ruvres en prose 1909-1914, p. 43. Hervé lui-même, confirmant cette prévision au-delà de toute espérance, est devenu, dès que la guerre a éclaté, un superpatriote jusqu'au-boutiste, un « anarchiste-des-tranchées », comme disait Trotsky**].

Ce passage comporte au moins deux traits qui frappent et donnent à penser : le redoublement quasi-tautologique (presque comme un balbutiement) : "croire ce que l'on croit", et la notion de liberté. Pourquoi P. introduit-il cette dimension et suppose donc que le "modernisme" qu'il critique est une absence de liberté ? [*** Quand tu voudras bien te décider à lire le texte de Péguy, tu pourras constater qu'il n'y a aucun mystère dans cette opposition. Mais puisque tu ne t'y es pas encore résolu, tu me obliges à donner des explications qui risquent d'être un peu longues. Comme dans la plupart des textes en prose publiés par Péguy dans les Cahiers de la Quinzaine, il s'agissait de présenter l'ouvrage d'un auteur qui, dans ce cas précis, était un pionnier de l'école laïque, Théodore Naudy, directeur de l'Ecole Normale du Loiret, qui avait su « rattraper » le jeune Charles Péguy sur les bancs de l'école primaire supérieure et lui avait fait obtenir la bourse qui devait lui permettre d'entrer en sixième au lycée d'Orléans. Dans cette présentation, Péguy annonce à ses lecteurs qu'ils trouveront dans l'ouvrage de « M. Naudy », Depuis 1880, l'enseignement primaire et ce qu'il devrait être, « cette même ardeur de laïcisation qui emplit toute la vie de ces hommes, qui chez quelques-uns dégénéra en une fureur obstinée, mais chez d'autres aussi se maintint comme une simple ardeur de combat, comme une belle ardeur joyeuse. C'est une règle absolue depuis le commencement de ces cahiers, c'est notre principe même et notre fondamental statut et, je pense, le meilleur de notre raison d'être que l'auteur est libre dans son cahier et que je ne suis là que pour assurer le gouvernement temporel de cette liberté ». C'est, soit dit en passant, ce que fait le directeur de la RMS quand il publie tes articles, et bien d'autres articles, dont il ne partage pas forcément les thèses. Péguy ajoute que cette « règle fondamentale, obstinément suivie depuis quinze ans, et qui sera suivie aussi longtemps que la maison sera debout, nous a coûté cher (&) Nous savons très bien qu'il n'y a d'argent que pour ceux qui entrent dans les partis et qui font le jeu des partis. Et quand ce ne sont pas les partis politiques il faut au moins que ce soient les partis littéraires ». Ici, point à la ligne, et c'est le paragraphe qui précède immédiatement ce que tu appelles le « passage incriminé » : « Telles sont pourtant les mœurs de la véritable liberté. Etre libéral, c'est précisément le contraire d'être moderniste et c'est par un incroyable abus de langage que l'on apparente ordinairement ces deux mots. Et ce qu'ils désignent. Mais les abus de langage les moins indiqués sont toujours ceux qui réussissent le mieux. Et c'est ici une incroyable confusion. Et je ne hais rien tant que le modernisme. Et je n'aime rien tant que la liberté. Et en elle-même, et n'est-elle pas la condition irrévocable de la grâce ? » C'est assez clair, je crois, mais il faut observer que Péguy parle de « modernisme », et de « moderniste », en pensant au catholicisme mondain de la Revue hebdomadaire, qu'il évoque nommément à la page suivante, où il dit « Nous avons contre nous les catholiques qui trichent ; les protestants qui trichent ; les juifs qui trichent ; les libres penseurs qui trichent ; les Lavis de tous les partis ; les Laudet de tous les bords » Ruvres en prose complètes, tome III, pp. 820-822.] Il y a là bien des éléments qui défont, qui laissent entrevoir un sens même si on**

ne le comprend pas entièrement. Mais tel est le cas de la plupart des grandes pensées (voir Castoriadis pour cette dernière notion). **[* Castoriadis dit très bien que tout grand penseur pense au-dessus de ses moyens, parce que ce qu'il découvre, et qui est encore inédit, n'est pas encore identifié et nommé dans le langage hérité qui est précisément celui dont il dispose. Dans la mesure où Péguy, je l'admets volontiers, est quelquefois un grand penseur, on peut à l'occasion lui appliquer cette idée. Mais dans le texte qui nous occupe, il n'est qu'un grand polémiste, et les profondeurs que tu trouves chez lui, c'est toi qui les lui prêtés. Cela vaut mieux, sans doute, que les projections agressives qui prêtent à Péguy des pensées répugnantes. Permits-moi de citer un exemple, que j'ai trouvé dans une édition des Ruvres complètes de Jacques Prévert, à propos d'un texte parodique où Prévert cite, et critique, une phrase célèbre, « Demain sur nos tombeaux/Les blés seront plus beaux ». Les éditeurs de la Bibliothèque de la Pléiade nous apprennent que Paul Léautaud attribuait « ces mots », ces « abjections », à Péguy, mais comme ce sont des philologues sérieux, méthodiques et honnêtes, ils précisent qu'ils n'ont pas trouvé « ces mots » dans l'œuvre de Péguy. (Ruvres complètes de Jacques Prévert, tome I, Paris 1992, pp. 61 et 1043). Parce que Paul Léautaud croyait Péguy capable d'écrire de telles « abjections », il n'a pas hésité à lui attribuer ces vers - qui sont tirés, en fait, du « chant d'assaut des Camelots du Roi », « La France bouge » & Toi qui penses, au contraire, que Péguy est un autre Héraclite, tu veux voir dans ses obscurités, réelles ou supposées, un indice de la profondeur des pensées qui se nichent, crois-tu, dans ces petites phrases, isolées de leur contexte. Ton attitude est, bien sûr, beaucoup plus sympathique que celle de Léautaud, mais elle n'est pas moins arbitraire : tu t'es donné le plaisir de croire que Péguy pensait comme Jacques Dewitte.]** Certes, il ne faudrait pas en conclure non plus que, plus une pensée est obscure, plus elle est profonde et importante - sinon on pourrait en tirer la conclusion qu'il faut rechercher systématiquement l'hermétisme (comme bien des auteurs l'ont fait). Mais l'expérience montre que la plupart des grandes pensées, ou, dirais-je, la pensée tout court, ont pour caractéristique de se dérober en partie à une saisie immédiate et totale. En ce qui me concerne, ce défi a donné lieu à l'interprétation que j'ai exposée (dans un passage retiré de mon article publié et que je t'ai communiqué). Comment as-tu toi-même réagi devant cette phrase et quelle méthode as-tu adoptée pour la comprendre ? Ta lettre contient un passage très intéressant où tu te livres à une expérience, à un raisonnement hypothétique : comment pourrait-on comprendre cette phrase si on ne connaissait pas (comme toi) le contexte ? " & nous devrions nous débrouiller avec cette phrase isolée, dont nous pourrions quand même supposer qu'elle est fort désagréable à l'encontre de ces mystérieux modernistes qui ne croient pas [à] ce qu'ils croient. On pourrait déjà supposer qu'il s'agit de tartufes, à moins qu'on se contente de mettre en cause l'incohérence de leur pensée. Faute d'en savoir plus, on saurait tout au moins que l'auteur les condamne " Le moins que l'on puisse dire, c'est que ta lecture commence très mal : sans t'en rendre compte, tu as substitué "modernistes" à "modernisme".

[* Je n'ai rien substitué, puisqu'il suffit de lire le texte pour voir que Péguy, qui n'a pas vécu assez vieux pour lire Heidegger, n'établit aucune « différence ontologique » entre l'être et l'étant, ni entre le modernisme et les modernistes : il dit, dans la foulée, qu'« être libéral, c'est précisément le contraire d'être moderniste » et « je ne hais rien tant que le modernisme ».] et, plus loin, ces "modernistes" deviennent des "condamnés". Lecture déjà biaisée, dans laquelle tu remplaces "modernisme", c'est-à-dire une figure élaborée par P., par "modernistes", c'est-à-dire des cibles précises. Et tout ce que dis par ailleurs sur cette phrase montre qu'elle ne t'a inspiré rien d'autre que « incohérence de leur pensée », « tartufes », etc. **[* Si je m'étais demandé, comme toi, « Qu'est-ce que ça peut vouloir dire ? », ça aurait pu m'inspirer des contresens innombrables ; mais je m'en suis tenu à la question de savoir « qu'est-ce que l'auteur a dit ? », et le fait est que Péguy incrimine aussitôt « les catholiques qui trichent ; les protestants qui trichent ; les juifs qui trichent ; les libres penseurs qui trichent ; les Lavis de tous les partis ; les Laudet de tous les bords ». La méthode philologique a quelque chose en commun avec la démarche phénoménologique telle que la présente Heidegger au paragraphe 7 de Sein und Zeit : elle se définit par un ensemble de « prohibitions ». Mais ce qu'elle prohibe, c'est d'abord la projection arbitraire de considérations étrangères au texte, ce que ni Heidegger, ni ses épigones herméneutes, ne me semblent pas avoir su s'interdire à eux-mêmes.]** Bien mauvais début donc, d'un strict point de vue philologique ou herméneutique.

Tu soulignes que, pour toi philologue, il existe un principe important pour comprendre un texte "le sens d'un énoncé

isolé& doit souvent être éclairé par le contexte, et d'abord par les mêmes propos d'un même énonciateur, si nous ne voulons pas nous livrer à l'arbitraire d'interprétations dans lesquelles nous risquons de projeter ce que nous aurions nous-même voulu y mettre". Ce principe est tout à fait juste en lui-même, mais il n'est qu'une règle parmi plusieurs autres et n'a pas de valeur absolue. Mal appliqué, il peut d'ailleurs conduire à l'effet opposé : obscurcir au lieu d'éclairer. Ta conception, telle que tu la présentes toi-même, est inscrite manifestement dans cette alternative : ou bien la rigueur philologique qui explique le sens d'un énoncé par le contexte, ou bien l'arbitraire (Humpty-Dumpty qui s' imagine être le maître absolu des significations). **[* Je n'ai pas établi une telle alternative : pour moi, établir avec précision ce que tel ou tel auteur a pu dire ne m'interdit évidemment pas de discuter sa thèse, et de dire ce que j'en pense, mais je ne voudrais pas le critiquer (pas plus que l'approuver) pour des thèses qu'il n'aurait pas défendues, et que je lui aurais prêtées, avec une bienveillance suspecte.]** Or, je reconnais tout à fait le risque de l'arbitraire, du "n'importe quoi", ou des projections abusives. Mais il faut aussi admettre et "assumer" ceci : l'interprétation comporte toujours un risque indépassable, qu'il faut reconnaître même si l'on faut constamment prendre garde à ne pas y céder. Et (comme l'a montré notamment Gadamer, l'interprétation comporte toujours une forme d'anticipation d'un sens qui, au moment où commence l'interprétation, n'est pas positivement donné). Ta conception à cet égard peut être caractérisée globalement comme "positiviste" (ou "réaliste") **[* pas du tout, voir ma précédente annotation, je n'adhère pas plus à l'absurdité selon laquelle « il n'y a que des faits », qu'à l'absurdité symétrique, selon laquelle « il n'y a pas de faits, il n'y a que des interprétations »]** : je songe au positivisme qui consiste à croire que, si on s'appuie sur des faits solides, des données empiriques irréfutables, on va dissiper le risque d'arbitraire ou le vertige de l'absence de fondements ou de la circularité (c'est ainsi, mutatis mutandis, que certains ont cru pouvoir résoudre, dans les sciences, la "crise des fondements - d'où p. ex. le positivisme logique). or, il existe d'autres voies ou règles possibles pour se garder de l'arbitraire ; mais il faut bien savoir qu'il n'existera jamais de garantie absolue que l'on ne s'est pas trompé. C'est ce qui caractérise le champ herméneutique (exploré en gros depuis Vico) et qui s'oppose au champ des sciences positives (mais où, si on va y voir de plus près, on s'aperçoit d'une discordance entre la méthode proclamée et la réalité effective). Petite parenthèse, pour prévenir un malentendu : si j'ai employé ici "positivisme" en un sens négatif (et en lui donnant un sens précis), ce terme n'a pas pour moi une signification purement péjorative et je n'en fais pas, comme d'autres, une sorte de vocable méprisant et sarcastique. Au contraire, je crois que dans bien des situations, et notamment dans l'histoire, et plus particulièrement encore, l'histoire des crimes du XX^{ème} siècle, une sorte de positivisme naïf ou rustique est nécessaire. Le travail important de St. Courtois sur les crimes du communisme, qui est loin d'être achevé (N. Werth vient de découvrir qu'il y avait eu un million de morts en Azerbaïdjan non repris dans le décompte du "Livre Noir"), présuppose que les faits sont les faits et oblige à laisser de côté le principe nietzschéen « il n'y a pas de faits, il n'y a que des interprétations ». De ce point de vue, je récusé les finasseries du "postmodernisme" actuel ou de la French Theory et adhère à une sorte de positivisme rustique. Sur ce terrain, les subtilités de l'herméneutique pourraient donner des armes à ceux qui ne veulent pas regarder en face la vérité historique, ou se refusent à le rechercher.

[* Je ne te le fais pas dire, et suis heureux que tu le dises] Dans notre controverse, il y a un aspect qui semble t'échapper complètement. Il ne suffit pas, à propos de Péguy comme à propos d'autres auteurs, de repérer ce qu'ils ont "visé", quelles ont été leurs "cibles" concrètes et historiques. Il faut se demander quelle a été leur optique pour les critiquer, quelle était, c'est le cas de le dire, leur angle d'attaque. Lorsque nous trouvons chez Péguy des vocables tels que "modernisme", "monde moderne", etc. **[* Sur « le monde moderne », il faut s'interroger, mais c'est une autre histoire, quand on s'aperçoit que Péguy fait commencer le « monde moderne » vers 1880, c'est-à-dire au moment où il a quitté l'univers enchanté de l'enfance, et découvert un autre monde que chaque génération - et notamment la nôtre - a redécouvert, à son tour, à peu près au même âge : pour moi, le monde moderne a commencé au milieu des années 1950& Plus tard, on m'a appris que la modernité commençait avec Machiavel, ou avec Copernic, Galilée, Hobbes, ou encore Descartes ou Newton, mais il reste vrai, en un sens, que je retrouve dans mes souvenirs d'enfance des impressions très proches de l'évocation, par Péguy, de la double formation qu'il avait reçue à l'école primaire et au catéchisme. Et ces impressions, aujourd'hui, me semblent être issues d'un monde englouti, auquel s'est substitué notre « monde moderne », celui de notre génération. Je me dis que, sans doute, les générations qui nous suivent ont vu naître, elles aussi, une nouvelle « modernité », avec Internet et le téléphone portable - elles pour qui Mai 68, et même Mai 81, appartiennent à la préhistoire&],** nous pouvons certes, comme on dit, suivre son regard

et rechercher les personnes concrètes qu'il avait en vue (et cette démarche a sa pertinence) ; mais nous devons aussi, et même surtout selon moi, envisager ou chercher à regarder son regard lui-même. C'est-à-dire se demander « comme quoi » voyait-il ce sacré modernisme ou ces satanés modernistes ? C'est-à-dire, pour citer la belle image de Proust à propos des invertis, tenter de discerner la « silhouette entaillée dans la facette de la prunelle ».

Et, de manière analogue, en ce qui concerne l'usage des mots : à une époque donnée il y a toujours des expressions, des vocables qui circulent et il est bon, philologiquement parlant, de les connaître lorsqu'on le peut. Mais le propre de la "grande pensée" (Castoriadis) ou, ajouterais-je, de la pensée tout court, est de donner une inflexion nouvelle, une torsion différente, inédite, à de telles expressions. Et c'est je crois ce qui se passe chez Péguy : à supposer même qu'il ait repris le terme de "modernisme" à l'encyclique papale, une telle référence extérieure ne suffirait pas ; il faut percevoir et faire ressortir en outre l'inflexion spécifique qu'il lui a donnée. Sinon, on ne fait pas de la bonne herméneutique, ni même de la bonne philologie.

Soit aussi, par exemple, les Pharisiens dont il est constamment question dans les Évangiles. On peut être choqué par la véhémence avec laquelle Jésus les attaque et prendre généreusement leur défense, faisant valoir à juste titre que cette secte ou fraction du judaïsme ne correspondait pas à l'image qu'il en a donnée (une variante de la figure de l'hypocrite ou du bigot). Mais même alors, on ne peut s'abstenir de comprendre préalablement, de manière interne ou immanente, ce que Jésus vise ou veut dire lorsqu'il évoque-convoque-invoque la figure du "Pharisien". Il existait sans doute des cibles extérieures, bien réelles, familières pour les contemporains, et que nous pouvons éventuellement connaître par une étude historique. Mais il y avait aussi et avant tout une sorte de cible interne : à savoir une certaine figure forgée par Jésus et caractéristique de cette "Suvre de pensée" (Cl. Lefort) que constituent les Évangiles (ou la prédication de Jésus). Si l'on s'abstient de chercher à comprendre ce sens interne et immanent et si, se contenant d'une exigence dite philologique, on cherche prioritairement à établir quelles étaient exactement les cibles réelles, supposant que, sinon, on ne pourra pas comprendre les allusions en partie obscures, alors on est en fait perdant sur tous les tableaux. **[* Sur cet exemple aussi, j'aurais beaucoup à dire, mais ce serait entrer dans un nouveau débat. Bien sûr, on sera perdant si l'analyse philologique ne permet pas de mieux comprendre la « figure du Pharisien », qui n'est guère dissociable du judaïsme historique. Pour ma part, je trouve très éclairantes les analyses de Claude Tresmontant, surtout Le Christ hébreu, et Le prophétisme hébreu. Mais la lecture de Péguy pose moins de problèmes, les obscurités qui « inspirent » ta recherche herméneutique se dissiperont d'elles-mêmes, quand tu auras lu L'Argent. Soit dit en passant, Péguy n'aime pas du tout le verbe « inspirer », qui appartient selon lui au vocabulaire païen.]** En effet, non seulement on n'a pas saisi de l'intérieur cet aspect essentiel de la prédication évangélique, mais on ne s'en est pas non plus donné les moyens de contester, comme on le souhaitait, le décalage entre l'image biaisée et la réalité effective (afin de réhabiliter les Pharisiens). On pourrait objecter que la connaissance de la distorsion créatrice donnant naissance à la figure du "Pharisien" n'est possible que si on connaît préalablement le modèle réel ainsi déformé. Je ne crois pas que les choses se passent ainsi en réalité. Nous discernons d'abord, tant bien que mal, de manière immanente, le sens de la figure du Pharisien et nous nous informons ensuite du contexte historique. Et tout cela, dans mon esprit, est valable aussi pour une lecture de Péguy. Dans ton commentaire, tu en arrives tout de même à concéder ce que je viens d'indiquer, à savoir une sorte d'excédent de la figure du "modernisme" par rapport au contexte et à l'acception papale ou pontificale : "& Péguy, lorsqu'il parle du modernisme, étend le mot au-delà du sens strict ; il procède par amalgame&".

[* je tiens beaucoup à ce mot, qui n'implique pas du tout « une sorte d'excédent par rapport au contexte »] Mais peu après tu interprètes cet écart comme une "tactique" de Péguy : "il y a là un choix tactique qu'il ne m'appartient pas de juger", et tu présupposes à nouveau que l'encyclique pontificale est l'alpha et l'oméga de toute cette affaire.

Je remarque d'ailleurs que tu ne prends jamais la peine de préciser quel était au juste le sens de la notion de "modernisme" ou de "moderniste" pour le Pape (ce que je regrette d'un simple point de vue informatif). **[* Permits-moi de te rappeler que mon mail du 8 décembre était accompagné de trois « pièces jointes », un**

vieux texte de moi, où il était question de Péguy et de Finkielkraut, et surtout deux articles empruntés à l'édition électronique de l'Encyclopaedia Universalis, que j'avais agrafés à mon mail dans l'intention expresse de fournir une information fiable sur la querelle du modernisme. En toute rigueur intellectuelle et philologique, pour parler comme toi, tu ne devrais pas me reprocher de n'avoir pas donné les précisions que j'avais justement pris le soin de fournir, tu devrais te reprocher de ne pas en avoir pris connaissance. Et si mon épiderme était aussi chatouilleux que le tien, toi qui as le culot de trouver mes critiques désagréables et discourtoises, il me faudrait parler de l'insupportable arrogance dont tu fais preuve, en osant me donner des leçons de méthode dans un domaine où tu n'es vraiment pas qualifié. Je ne parle pas de l'herméneutique, mais de la philologie, ce qui est tout autre chose.&] En toute rigueur intellectuelle et philologique, la marche à suivre pour ce que tu te proposais de faire était la suivante : 1) rappel du sens du concept de "modernisme" pour le Pape ; [* commence par lire les textes précités] 2) élucidation du sens de la notion de "modernisme" chez Péguy ; [* En attendant de lire les textes de Péguy, relis les extraits que je t'en ai donnés&] 3) comparaison entre 1 et 2 pour établir si, oui ou non, le concept de P. n'est rien d'autre que le concept du Pape [* N'en ai-je donc rien dit ? Certes, j'ai surtout mis l'accent sur le fait que Péguy ne dit pas ce que tu lui fais dire, mais j'ai bien établi - à propos du pamphlet « Un nouveau théologien » - le caractère instrumental de la référence que fait Péguy à l'hérésie moderniste, et donc à l'encyclique Pascendi. Car il s'agit bien d'une tactique : retourner contre les catholiques mondains l'accusation que ceux-ci insinuaient contre lui. Dois-je me répéter, la « mauvaise foi géniale » que Péguy met en Suvre fait de ce texte un pamphlet magnifique, comparable aux Provinciales - et à tous points de vue, car la polémique de Pascal contre les Jésuites n'était pas plus honnête que celle de Péguy contre le « laudettisme », mais ce n'est pas notre problème, si nous savons apprécier les joutes littéraires, comme savaient le faire, il y a très longtemps, les auditeurs de Socrate et de Protagoras]. Tu n'as réalisé aucun des trois points de ce programme. La seule chose que l'on retire de tes longs développements, c'est que cette encyclique était scandaleuse et que Péguy, employant le même mot, s'en est fait complice. Pour ma part, j'attendais un certain bénéfice de tes investigations, mais rien n'est venu. A mes yeux, le bilan de tout cela est nul, cela ne nous a pas fait avancer d'un pouce, nous sommes Grosjean comme devant. Ton recours au contexte, dont la raison d'être était en principe de nous éclairer sur le sens du passage en partie énigmatique, n'a rien apporté.

[* Je te laisse la responsabilité de ce jugement, qui exprime, à mon sens, une surdité volontaire, dont il me faut prendre acte, en cessant, désormais, de me prêter à un dialogue de sourds.] Je ne vois pas en quoi nous avons été éclairés sur l'étrange redoublement et sur la signification de la notion de liberté. Et je ne vois toujours pas en quoi le passage incriminé était intrinsèquement odieux, comme tu l'as suggéré depuis le début (auquel cas je serais honteux de l'avoir cité en exergue). **[* Tu devrais.]** Qu'il soit polémique, et sans doute injuste, voilà qui n'a rien pour nous surprendre venant de Péguy, mais alors c'est l'intégralité de son Suvre qui devrait susciter ton indignation ; or, tu dis que tu l'admires par ailleurs **[* Pas du tout : je ne suis inconditionnel ni dans mes admirations ni dans mes indignations, je sais que le plus grand philosophe ne philosophe pas 24 heures sur 24, et qu'il peut lui arriver de souscrire aux préjugés les plus sots. Castoriadis l'observe, au sujet d'Aristote, et les sottises que l'on peut reprocher à Aristote ne justifieraient pas qu'on brûle ses écrits.]**

Il y a deux points que j'avais abordés dans mes lettres précédentes sur lesquels j'aimerais revenir (puisque tu ne les as pas répercutés dans le Forum) : le premier porte sur l'Affaire Dreyfus, l'autre sur Chesterton.

Mon intuition (il est vrai influencée par Spaemann) est que tout cela a à voir, directement ou indirectement avec le contexte de l'Affaire Dreyfus. L'un des enjeux de cette affaire fut en effet l'opposition entre la transcendance de la vérité et l'immanence de l'ordre social. Les Dreyfusards, qui croyaient Dreyfus innocent, le défendaient au nom de la vérité et de la justice, et supposaient donc une vérité qui transcende l'immanence de l'ordre social. Les Antidreyfusards, eux, privilégiaient, comme on le sait, l'ordre social, et en particulier l'honneur de l'armée, à tout prix, quitte à étouffer la vérité ou à nier que cela puisse exister, "la vérité". e**[* C'est vrai, mais en partie, et c'est en partie faux : quand Maurras déclarait que « si Dreyfus est innocent, il faut le faire maréchal de France et fusiller douze de ses principaux défenseurs », il n'était pas tellement loin des positions que Péguy allait bientôt défendre, et justement dans Notre jeunesse, où il refuse de se considérer comme un « ancien dreyfusard », et où il redéfinit son propre dreyfusisme, grâce à l'opposition mystique/politique. Car il**

maintient alors qu'il était juste de lutter contre une machination judiciaire, mais il condamne l'exploitation politique de ce juste combat, par des politiciens auxquels il reproche, à tort ou à raison, de désorganiser la défense nationale. Il en vient alors à comparer la « mystique républicaine » à la « mystique royaliste », la « politique républicaine » à la « politique royaliste », tout en refusant de comparer la « politique républicaine » à la « mystique royaliste », ou la « politique royaliste » à la « mystique républicaine ». Puisque tu as lu Notre jeunesse, tu peux contrôler l'exactitude du résumé que j'esquisse à présent. Et bien que, naturellement, il continue à se réclamer de la mystique républicaine, il fait alors une différence entre le royalisme mondain du « Gaulois » et le royalisme militant de « L'Action française » : celle-ci, à ses yeux, incarne une « mystique royaliste » qu'il continue de combattre, mais qu'il ne méprise pas. Les antidreyfusards, admet-il, avaient eu le mérite de comprendre ce qu'il a lui-même compris à partir de 1905, c'est-à-dire que le Kaiser avait réellement des intentions belliqueuses, et que les socialistes allemands suivraient, comme un seul homme, les ordres de l'état-major impérial. Dans « L'Argent suite », en 1913, il invoquera le témoignage du grand germaniste, et socialiste, Charles Andler, qui était pourtant resté un proche de Jaurès, ce même Jaurès que Péguy, désormais, voudrait voir « dans une charrette, et un roulement de tambour pour couvrir cette grande voix » (Alain Finkielkraut, qui cite cette phrase, estime que Péguy, en cette occasion, avait perdu le sens commun, mais il ne le renvoie pas pour autant dans les poubelles de l'histoire). Pour l'auteur de Notre jeunesse, les antidreyfusards se souciaient du salut temporel de la France, alors que les dreyfusards - c'est-à-dire, bien sûr, les vrais dreyfusards, ceux qui pensaient comme Péguy, pas les abominables politiciens (personnifiés par Jaurès) qui n'avaient vu dans l'affaire Dreyfus qu'une merveilleuse occasion de bouleverser la société française - se souciaient de son salut éternel : il y aurait là-dessus beaucoup de choses à dire, mais si je voulais le faire, je devrais écrire tout un article sur la pensée politique de Péguy.] Je ne crois pas déformer les choses (la réalité historique, que je connais mal) en disant que les Dreyfusards auraient accepté de condamner ou de laisser condamner Dreyfus s'il avait dû s'avérer qu'il fût coupable, alors que les Antidreyfusards persistaient à vouloir le condamner même s'il s'avérait qu'il était innocent. Pour les Antidreyfusards, ou certains d'entre eux, "vérité" comme "responsabilité" étaient des vieilleries métaphysiques - seul comptait l'immanence de l'ordre social, et ceci rejoint, certes par diverses médiations, ce postulat ontologique des sciences sociales dominantes, bien formulé par Arendt, la société posée comme un Absolu auquel tout le reste se rapporte. Or - telle est mon intuition ou mon hypothèse ceci comporte une proximité avec cet autre enjeu "société/ religion" (et non plus "société/vérité"). Il est probable que Péguy, spécialiste, comme on le sait, des amalgames, parfois injustes et souvent très éclairants, ait aperçu une proximité entre l'enjeu politique vérité-société et l'enjeu religieux et ait aperçu des ennemis analogues du côté des "modernistes".

J'avais toujours pensé qu'il y avait une grande proximité ou affinité entre Chesterton (auteur que je connais bien et que je cite souvent) et Péguy. La citation que fait Lucien Scubla dans son premier article (RMS p. 114) me le confirme. Ce passage est admirable et Scubla ne semble pas en apercevoir toute la portée. J'aurais pu le citer aussi, car il va exactement dans le sens de tout mon propos et de ce que, avant moi, avait déjà exprimé Kolakowski (dans la conférence dont j'ai fait reproduire un extrait). Oui, bien sûr, en un sens, comme l'écrit Scubla, "c'est ce socle religieux qui fonde le lien social". Mais les choses sont plus complexes. Le "socle religieux" (la piété des hommes envers l'autel ou envers l'arche de l'alliance) ne peut fonder le lien ou l'ordre social que si les hommes vénèrent vraiment ces objets, ont envers eux de vrais actes de piété - que, autrement dit, s'ils les considèrent comme vraiment vénérables. Mais si par malheur ils devaient se dire que leur piété n'est, en réalité ou en dernière instance, qu'un moyen nécessaire pour fonder ou maintenir le social - autrement dit, dans les termes de Péguy selon mon interprétation s'ils ne "croyaient pas ce qu'ils croient" - eh bien, cela ne marcherait pas. Voilà l'énigme que nous invite à considérer Chesterton dans ce passage de l'Orthodoxie et qui rejoint ce qu'écrit Kolakowski (il y a antériorité du sacré sur ses utilisations sociales ou politiques) et quelques autres auteurs. C'est sur ce plan-là que doit se situer selon moi la discussion (et notamment un commentaire de Péguy), car cela a à voir avec ce qui devrait être le thème central d'une réflexion se voulant et se disant "anti-utilitariste" à propos de la religion : il y a certes une "utilité" ou une "fonction sociale" de celle-ci, et notamment une fonction fondatrice, mais cette "utilité" présuppose une non-utilité, une gratuité - en l'occurrence : un amour de Dieu pour Dieu lui-même, ou des objets qui le symbolisent pour eux-mêmes et pour l'amour de Dieu.

Mon étonnement lorsque je lis certains textes de "Maussiens" ou entends certains propos d'Alain Caillé en réaction à mes idées sur la religion (mais il semble avoir évolué, et plutôt en bien, depuis la séance du GEODE, comme le montrent ses "nouvelles thèses"), c'est de me demander : mais en quoi tout cela est-il fidèle à l'exigence inscrite dans les lettres "A.U." du M.A.U.S.S. ? Bien souvent, il m'arrive de me dire (mais ce serait un autre débat), à propos de certaines positions affichées par ce groupe : suis-je encore Maussien ? Mais parfois, j'ai aussi l'impression d'être presque le dernier M-AU-ssien, et pour ainsi dire le dernier des MAU-hicans.

Jacques

Antécédents : [Forum des Maussiens, 30-11-03]

Cher(e)s ami(e)s, j'ai réussi à lire - une fois n'est pas coutume - plus de la moitié des articles publiés dans la dernière livraison de la Revue du MAUSS. Je lirai sans doute les autres, mais comme je le fais d'habitude, avec un peu plus de retard&

Ce dernier numéro constitue un bon témoignage de ce que Pierre Dumesnil (p. 332) appelle "l'anti-dogmatisme" de la revue, si on considère la place qu'y occupe un remarquable article (pages 62-89), essentiellement dirigé contre la méthode des sciences sociales, et même implicitement, contre les écrits sur "Les fonctions sociales du sacré" que nous devons à l'auteur-éponyme de la Revue (Marcel Mauss, Ruvres, tome 1).

Jacques Dewitte, en effet, c'est de lui que je parle, met les pieds dans le plat : en revendiquant pour son compte "la question incongrue et quasiment subversive" que serait la question "qu'est-ce que ?", "comprise en un sens substantiel et non pas fonctionnel", il entre en lice contre "la conception dominante selon laquelle seule existe et compte la fonction (d'une chose), en particulier sociale". Conception pour laquelle il serait vain, par exemple, de se demander "Qu'est-ce que la religion ?", "car il faudrait s'enquérir prioritairement ou exclusivement des fonctions remplies par le fait religieux".

Pour justifier sa démarche, Jacques Dewitte prend appui sur des auteurs on ne peut plus respectables, Hannah Arendt et Leszek Kolakowski, dont il me faut pourtant dire que, dans ce cas précis, leur contribution au débat me paraît très décevante. Grâce à Hannah Arendt, nous apprenons que "l'objet privilégié et spécifique de la religion, c'est Dieu ou le divin" (p. 66), et Kolakowski nous apporte une "définition toute simple" qui illustre la fécondité de la démarche phénoménologique pratiquée par cet auteur, "une brève définition qui me paraît juste et éclairante, pourvu que l'on en aperçoive toutes les implications".

Elle tient en quelques mots : "Le culte socialement établi de la réalité éternelle (the socially established worship of eternal reality), telle est peut-être la formulation qui se rapproche le plus de ce que j'ai en tête quand je parle de religion" (p. 77)

Faut-il s'en étonner, cette formulation ne peut nous éclairer que sur la religion judéo-chrétienne, mais elle exclut nécessairement les religions des peuples primitifs, mais aussi celles des peuples orientaux qui pratiquent l'hindouisme, le bouddhisme, le taoïsme ou le confucianisme& Et même celles de l'Antiquité classique, avec leurs Théogonies qui font naître les dieux à partir du Chaos, c'est-à-dire la béance sans fond de l'Abîme (seul le Chaos est éternel chez Hésiode, ce qui lui vaut d'ailleurs d'être critiqué par Aristote, qui lui reproche d'avoir fait du lieu vide le plus ancien et le plus puissant des dieux). Nous faut-il renoncer à parler de la religion d'Homère, d'Héraclite ou de Virgile ? Si Durkheim et ses proches, au lieu de fixer leur attention sur une tradition biblique qu'ils connaissaient plutôt bien, ont préféré partir des "formes élémentaires de la vie religieuse", c'est bien parce qu'ils ont voulu éviter de confondre "la religion" et "notre religion". Ce qui n'est malheureusement pas le cas des phénoménologues invoqués

par Dewitte, et encore moins celui de Péguy, à qui il emprunte le titre de son article, sans remarquer que celui-ci, si souvent admirable, mais parfois odieux, substitue l'invective à l'argumentation lorsqu'il prétend que "le modernisme consiste à ne pas croire ce que l'on croit". Péguy, dans cette page, ne fait que relayer la féroce campagne anti-moderniste orchestrée par Pie X dans l'Encyclique Pascendi, et j'ose espérer que la plupart de ses admirateurs, croyants ou incroyants, se sentent un peu gênés par de tels excès de langage, comparables au sobriquet dont Péguy affublait Marcel Mauss ("Boîte à fiches").

P.S. Jacques Dewitte écrit que "Kolakowski ne se réclame d'ailleurs jamais de la phénoménologie husserlienne", pourtant il connaît bien le livre que celui-ci a écrit sur "Husserl et la recherche de la certitude" (L'âge d'homme, Lausanne, 1991)

[Commentaire d'Alain Caillé, le jour même, 30-11-03]

Cher Jean-Louis

Je me sens tout à fait en phase avec ton commentaire.

Bravo d'avoir déjà lu la moitié du n et de ne pas te contenter d'un ou deux articles comme tu nous disais le faire jusque là dans ton précédent mail. En fait et curieusement il y a réellement des articles intéressants dans La Revue du MAUSS&

Amitiés

Alain

[8-12-03]

Cher(e)s ami(e)s, permettez-moi d'emprunter ce canal pour donner une première, et rapide, réponse à une lettre que m'envoie Jacques Dewitte ; je vais, évidemment, lui répondre sous la forme traditionnelle qu'il a lui-même adoptée, mais je ne pourrai pas répondre tout de suite, avant d'avoir lu les documents qu'il m'envoie. Puisqu'il me laisse libre de "réinjecter" sur le forum des MAUSSiens le débat suscité par son dernier article, je voudrais seulement répondre sur un point, celui qui, semble-t-il, est le plus douloureux, et pour lui et pour moi. Son article, on s'en souvient, arborait en exergue une citation de Péguy, qui m'a fait réagir. Jacques m'écrit ceci :

"J'ai le sentiment que tu n'as pas vraiment cherché à comprendre Péguy (ou moi citant Péguy), et que tu as d'emblée plaqué là-dessus un certain schéma que l'on pourrait résumer ainsi : Péguy=Pie X=caca"

Je réponds tout d'abord que, depuis très longtemps, je suis moi-même un admirateur de Péguy, et que, plus récemment, j'ai beaucoup aimé le livre que lui a consacré Finkielkraut (en porte-témoignage un texte que j'ai publié en 1998 dans "Le vilain petit canard", et que je me permets d'agrafer à ce mail) mais par certains aspects cet homme admirable était parfois odieux (Je pense, en ce moment, à un texte où il commence par dire qu'il est un vieux républicain, qu'il ne conçoit pas, en temps de guerre, une autre politique que celle de la Convention nationale, et conclut que la politique de la Convention nationale "c'est Jaurès dans une charrette, et un roulement de tambour pour couvrir cette grande voix").

L'attaque de Péguy contre les modernistes peut sembler moins meurtrière, et si je croyais, comme Jacques, qu'elle vise en fait Maurras, je n'éprouverais pas la même répulsion. Selon Jacques, "l'une des concrétisations possibles, et même peut-être la concrétisation par excellence de la figure du modernisme selon Péguy, c'est Ch. Maurras : il a - disons - instrumentalisé la religion. Peu importe que l'on croie ou que l'on ne croie pas (lui-même n'était pas croyant) ; l'important c'est que l'on a besoin de la religion - de l'Eglise catholique - comme pilier de l'ordre social. Et à mes yeux, la conception de Maurras est identique, fondamentalement, à celle de Durkheim. Et c'est contre cette entreprise de déconnexion du contenu de la croyance que je m'insurge".

Soit, il n'en reste pas moins que pour les abonnés des Cahiers de la Quinzaine, en 1910, le sens du terme "modernisme" ne pouvait pas être défini librement par Péguy, comme aurait pu le faire Humpty-Dumpty dans le roman de Lewis Carroll. Ils se trouvaient alors au cœur de la campagne anti-moderniste, lancée en 1907 par l'Encyclique Pascendi, et même si on pense que c'est déjà de l'histoire ancienne (Jacques m'a écrit que les éléments historiques lui manquent), certains d'entre eux étaient bien placés pour savoir que, mutatis mutandis, l'Eglise catholique a connu, à ce moment-là, une véritable "chasse aux sorcières", je n'ose pas parler de "purge stalinienne", et pourtant ils savaient, en tout cas, que Loisy et ses adeptes étaient tout le contraire de ces tartufes qui installaient Jésus-Christ dans la niche d'un chien de garde - formule que j'emprunte à Henri Guillemin (Je vais quand même joindre à ce mail deux articles tirés de l'Encyclopaedia Universalis, "Loisy" et "modernisme").

J'aimerais bien poursuivre publiquement ce débat avec Jacques, car il me semble que tou(te)s les MAUSSien(ne)s peuvent se sentir concerné(e)s, mais j'ai cru comprendre que Jacques n'avait qu'un accès indirect au réseau, et je ne pourrais discuter l'ensemble de son texte que si tout le monde en avait connaissance (si j'avais eu la version électronique de sa lettre, je l'aurais moi-même transmise ; ce serait bien qu'il trouve un intermédiaire pour la diffuser sur le forum).

Amitiés à tou(te)s, et tout d'abord à Jacques, qui comprend bien que notre débat, notre "agon", n'est pas un "polemos" & J'ajoute que je suis très sensible à certaines références extra-philosophiques et humoristiques, quand il se compare lui-même aux "Dupont-Dupond faisant du raffut dans une mosquée ou Haddock aux prises avec une vache sacrée" &

[Alain Caillé, 8-12-03]

Toute clarification sur Péguy en général, et en particulier sur ses rapports à Jaurès, Mauss et Lucien Herr, sera vraiment bienvenue &

Merci à Jean-Louis pour ces premiers éclaircissements

Amicalement

[9-12-03]

Jacques Dewitte a réussi à me faire "plonger" dans les Suvres de Péguy, que je n'avais guère relues depuis la fin des années 60 - relecture nécessaire, qui retarde d'autant la réponse que j'ai promis de lui faire. Pour tirer au clair la querelle du modernisme, et notamment la phrase citée dans "croire ce que l'on croit", j'ai commencé par "Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet", qui est un pamphlet féroce contre ce que Péguy appelait "le Parti Intellectuel", mais les attaques contre Mauss se trouvent dans "Victor-Marie comte Hugo", et c'est dans "L'argent

suite" que Lucien Herr est cruellement malmené. (Ne parlons pas des attaques contre Jaurès, elles reviennent partout, de façon obsessionnelle) Je compte d'autant moins faire des trouvailles que, s'agissant de Mauss, le point a été fait dans sa récente biographie, et que, dans un livre plus ancien, "Lucien Herr, le socialisme et son destin" (Calmann-Lévy, 1977), Daniel Lindenberg et P.A. Meyer écrivent que "le dossier Herr/Péguy reste encore, faute de documents et de témoignages cardinaux, très obscur" Et je ne crois pas que la situation se soit améliorée depuis 26 ans, mais bien sûr, pour moi aussi, toute clarification sur ces points serait bienvenue

[lettre à JD, incluant le texte des messages envoyés la veille et l'avant-veille]

Elne, 10 décembre 2003

Cher Jacques, je te remercie de ta lettre, et de la volonté de dialogue (franc, cordial, et sans concessions opportunistes sur le fond) dont elle témoigne. Mais il faudra attendre quelque temps avant que je puisse te répondre sur l'ensemble des problèmes soulevés par ton article : après avoir reçu ta lettre, j'ai commencé par lire les textes que tu y as joints (un grand merci pour ton article sur Levinas, et pour la dédicace), puis je me suis engagé dans une relecture des Suvres de Péguy, qui pourra nourrir ma réponse, mais qui va sûrement la retarder. Je te transmets déjà ce que j'ai envoyé au réseau du MAUSS, puisque, si je comprends bien, tu n'y accèdes pas directement. Mais peut-être pouvons-nous communiquer directement par e-mail, maintenant que je me suis décidé - non sans réticence, au début, je ne suis pas très « moderne » - à me brancher sur Internet

Bien amicalement, Jean-Louis