

LA FIGURE DE JOB:

JUIN 1848 CHEZ RENAN ET LEROUX

Le *Livre de Job* fait partie de ces histoires dont la caractéristique est, selon l'expression de Northrop Frye, de se dérouler selon la forme d'un "U": Job le riche (en possessions et en filiation) tombe au plus profond de la misère, de la souffrance et de la déréliction, mais il traverse l'épreuve et se trouve à la fin rétabli, avec usure, dans son opulence initiale. Ce qui fait pourtant images et locutions populaires ("pauvre comme Job"...), ce n'est pas la remontée, ce n'est à vrai dire même pas la chute, c'est le fond du trou, c'est Job accablé. Même si de telles images et de telles locutions ont quelque tendance intrinsèque à se banaliser, à n'être plus que l'antonomase d'un état de fait, elles conservent un lien plus ou moins lâche, mais que la pression d'un événement, le durcissement d'une situation, l'emprise croissante d'un processus sont toujours susceptibles de retendre, avec ce qui est le plus frappant chez Job: que c'est trop de douleur, trop de souffrance, que, quoi qu'il ait pu faire, ce qu'il subit est disproportionné, excessif.

L'expérience consécutive à l'événement, ou inhérente à la situation, fait surgir ou resurgir Job au point exact où le jugement humain bute contre l'absence de proportion, de rapport ou de "raison" entre ce qu'a pu faire un sujet (ou un collectif) et ce qui lui advient. Ainsi Voltaire retrouve-t-il sciemment les accents de la plainte de Job dans son *Poème sur le désastre de Lisbonne* (1756):

"Croyez-moi quand la terre entrouvre ses abîmes
Ma plainte est innocente, et mes cris légitimes".

Aucun moyen, en effet de justifier le désastre en en faisant, *more leibniziano*, le mal qu'il faudrait accepter localement pour obtenir globalement "le meilleur des mondes possibles". On comprend qu'une "catastrophe naturelle" (un tremblement de terre) ait pu bouleverser l'optimisme voltairien, lorsqu'on sait que les élites éclairées européennes s'interrogèrent "pour savoir comment le roman pouvait conserver son caractère moralisateur et, sous la forme du triomphe inéluctable de la vertu sur le vice, prôner "l'optimisme", puisqu'à Lisbonne bons et

méchants périssent ensemble, sans aucune distinction"¹. Une décennie plus tard, Job apparaîtra dans le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire comme un ami ("Bonjour, mon ami Job" ...) et même un familier - l'auteur allant jusqu'à chiffrer la fortune de Job pour la comparer avec la sienne...

La rencontre et la reprise de Job s'effectuent sur le fond d'une expérience vécue présentant quelque analogie avec la sienne. Quelque chose de tout à fait similaire a lieu chez Kierkegaard, quoique l'expérience et la situation de référence soient toutes différentes (on passe du désastre de Lisbonne à «l'impossibilité d'épouser sa fiancée sans la briser»). La distance (plus encore spirituelle qu'historique: il s'agit d'un autre univers d'esprit) est telle entre le Danois et le Français qu'elle rend la similitude frappante et significative.

Kierkegaard et son héros (le jeune homme de *La Répétition*) voient en Job «un penseur privé», par opposition au «professor publicus ordinarius», et aperçoivent même dans le tas de cendre depuis lequel il émet ses «brèves observations et ses réflexions» plus de vérité, de profondeur et de joie que dans un banquet grec. Un "penseur privé": un penseur qui pense à partir de sa vie, à partir de sa singularité, et à partir de ce qui lui arrive. "Quelle est cette puissance qui me ravit mon honneur et ma fierté, et d'aussi absurde façon?" s'interroge le jeune homme ². Comme Job, il est tombé pour ainsi dire au fond du trou. Comme Job, il est voué à penser à partir de la spécificité de sa situation, de sa singularité.

Si Kierkegaard peut parler de "joie" à propos de Job, c'est que, contrairement à Voltaire qui en reste à la pente descendante du "U" et à la clameur de protestation, il prend en compte, lui, la pente ascendante et son aboutissement, qu'il appelle, précisément, "répétition" - au sens où tout est restitué en double à Job. Cette restitution s'effectuant bel et bien ici-bas, il semble que la foi et la vie terrestre puissent s'harmoniser de telle façon que l'insupportable, le disproportionné, ne soient (n'aient jamais été) que des "épreuves". Job se plaint qu'un homme «ne puisse aller en justice contre Dieu, comme les fils de l'homme contre leurs compagnons» (*Job*, 16, 21). Il est si sûr d'avoir raison, si assuré de son bon droit, qu'il serait prêt à intenter un procès à Dieu. Notons qu'Ernst Bloch (dans une contribution aux *Mélanges Margarete Susman* d'abord,

1. Bronislaw Baczeko, *Job, mon ami. Promesse de bonheur et fatalité du mal*, Gallimard, 1997, p. 22.

2. *La Répétition*, O.C., éd. de l'Otrante, p. 69.

puis dans *L'Athéisme dans le Christianisme*), prenant appui sur ce sens de la justice chez Job, verra en lui un homme se découvrant plus moral, plus juste que son Dieu, jusqu'à le congédier au nom d'un autre, le Dieu en quelque sorte de l'espérance et de l'utopie. Mais Kierkegaard n'est pas Bloch. Il n'y a pas d'arbitre, pas de tiers, entre Dieu et l'homme, pas d'autre Dieu que ce Dieu. Et Kierkegaard loue Job de "maintenir sa prétention de telle manière qu'on voit en lui l'amour et la conscience assurés que Dieu peut fort bien tout expliquer pourvu qu'on lui parle directement"³, en quelque sorte de subjectivité à subjectivité, c'est-à-dire sans tiers ni arbitre aucun.

Le Dieu voltairien est un Dieu mécanicien, un Dieu horloger de la nature, un Dieu qui n'a rien à voir avec la justice, laquelle est affaire humaine. Ainsi la protestation ou la plainte de Job ne peut-elle avoir de véritable destinataire: la construction kierkegaardienne est par principe impossible. On pourrait, contre Voltaire, arguer que Job, lui, n'hésite pas une seconde sur l'origine de l'acharnement dont il est victime: c'est Dieu. Mais on pourrait tout aussi bien, contre Kierkegaard cette fois, souligner avec André Neher que l'acharnement contre Job n'est pas dû à Dieu, mais à Satan - un Satan qui opère, chose terrible, avec l'aval de Dieu. Davantage, et toujours avec André Neher (ou Margarete Susman), il est possible de faire vaciller le concept même de "répétition" en remarquant que les enfants restitués en double sont de nouveaux enfants: les premiers, ceux qui ont été écrasés sous leur maison, restent morts, victimes de Satan: pour eux, pas de "répétition"... On pourrait également, voie qu'esquisse Kierkegaard, mais qu'il ne développe ni ne suit (parce qu'il a déjà opté pour le rapport duel) montrer que Job est pris dans un étrange procès, dans lequel non seulement l'accusateur ne dit pas à l'accusé de quoi il l'accuse, mais encore paraît se confondre avec le juge - comme si la simple accusation (informulée) valait sentence...

On pourrait continuer. Ce qui nous intéresse ici n'est pas la vérité intrinsèque du *Livre de Job*, mais les questions qui le traversent, au sens où elles se formulent ou tâchent de se formuler à travers lui, grâce à lui, par lui. Ni Voltaire, ni Kierkegaard n'inventent Job, il est déjà là, dans les textes, dans les têtes, et il se trouve qu'il "insiste" en eux, comme le dit Gilles Deleuze à propos de ceux qu'il appelle des "personnages conceptuels".

3. Ib. p. 75.

Deux de ces "traversées" vont nous intéresser particulièrement: celle d'Ernest Renan, qui publie en 1858 sa traduction du *Livre de Job*, précédée d'une *Étude sur l'âge et le caractère du poème*; celle de Pierre Leroux, qui publie en 1866 son *Job, drame en cinq actes avec prologue et épilogue par le prophète Isaïe*, suivi d'un *Appendice* où il attaque durement Renan. Deux interprétations divergentes, donc. Pourtant la polémique n'eut pas lieu - le professeur au Collège de France (même suspendu) Renan ne daignant pas répondre à l'exilé (même revenu) Leroux, comme s'il était exclu qu'un fumeux penseur socialiste pût avoir quelque objection valable à faire à un spécialiste des études sémitiques⁴. De quoi s'agit-il? De Job, certes, mais, à travers Job, de l'interprétation d'un certain nombre d'événements politiques passés qui continuent à sous-tendre le présent, parmi lesquels la sanglante répression de l'insurrection ouvrière en juin 1848 à Paris. Ni Voltaire, ni Kierkegaard ne traitaient le problème de l'exclusion. Nous la rencontrons ici, via l'exclusion violente de la question sociale en 1848.

Dolf Oehler (*Le spleen contre l'oubli, Juin 1848*) parle de "l'expérience traumatique de l'année 1848"⁵, ce qui suffit à expliquer 1/ que ce soit souvent à mots couverts, à travers des détours, et pas seulement pour des raisons de censure politique, que l'on s'exprime à ce

4. Les deux auteurs appartiennent à deux générations différentes: Leroux naît en 1797 (il meurt en 1871), Renan en 1823 (il meurt en 1892). Leurs parcours sont également très différents. Leroux, «intellectuel devenu ouvrier» (typographe), fonde en 1824 la revue *Le Globe*; il est alors saint-simonien. Il rompt avec le saint-simonisme en 1831, crée le mot "socialisme", expose sa propre doctrine dans un grand nombre d'articles (où il critique notamment «l'économie politique anglaise») et surtout dans *De l'humanité* (1840). Elu député en juin 1848, puis en mai 1849, il s'exile lors du coup d'état de 1851, vit misérablement à Jersey avec sa famille. Il publie *La grève de Samarez* en 1863-1865. Notons que le Conseil de la Commune envoya deux de ses membres à ses funérailles, mais en déclarant qu'il rendait cet hommage "non au partisan de l'école mystique dont nous portons la peine aujourd'hui, mais à l'homme politique qui, le lendemain des Journées de Juin (1848) a pris courageusement la défense des vaincus". Renan, lui, s'oriente très tôt vers des recherches relatives aux "langues sémitiques", et se fait connaître par divers articles de revue sur ces questions. Il esquisse, dans la préface à ses *Études d'histoire religieuse*, ce qui sera son programme d'études: analyser les origines du christianisme. Nommé au Collège de France en 1862, sa leçon d'ouverture porte sur «la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation»; elle lui vaut d'être suspendu pour avoir dit que Jésus «était un homme incomparable, si grand que je ne voudrais pas contredire ceux qui l'appelle Dieu» (il se sera réintégré qu'en 1870). Sa *Vie de Jésus*, parue en 1863, est un des plus grands best-sellers du siècle. À côté de ses monumentales *Origines du christianisme*, Renan publiera un grand nombre d'études socio-politiques, d'inspiration "libérale".

5. *Le Spleen contre l'oubli: juin 1848*. Paris: Payot, 1996, p. 7.

propos; 2/ que ce soit souvent tardivement, plus d'une décennie après, qu'on ose l'aborder de front (comme Flaubert dans son *Education sentimentale*, qui est publiée en 1869).

Du Christ à Job

Il est peu question de Job, et beaucoup du Christ, dans les écrits qui précèdent 1848. Job surgit, ou resurgit en février 1848, comme figure du démuné, du sans travail, du miséreux. La figure s'assombrit encore après juin: avant juin, Job pouvait croire, ou faire semblant de croire, aux promesses du nouveau gouvernement républicain; après - après les massacres et les déportations -, il est voué au désespoir ou aux imprécations. Le journaliste et historien Hippolyte Castille, qui signera ses pamphlets de 1849 *Job le Socialiste*, est emblématique d'une telle évolution ⁶.

Au début des années 1840, le roman intitulé *Spiridion*, qui est signé de George Sand, mais qui doit toute sa thématique à Leroux, mettait en scène un religieux, le père Alexis, qui, renouant avec une chaîne de penseurs parmi lesquels figurent aussi bien Socrate que Jésus, développe une doctrine de l'émancipation humaine. A la fin du roman, les portes du couvent sont enfoncées par des révolutionnaires en armes qui, le prenant pour un inquisiteur, tuent Alexis et ironisent sur le "sans-culotte Jésus". Avant de mourir, Alexis a le temps de commenter leurs actes et leurs discours: sans s'en rendre compte, ces gens du peuple disent vrai. Ils disent vrai par antiphrase; leur violence cesserait si l'antiphrase se renversait en conscience de la vérité de ce qu'ils énoncent. Ils deviendraient l'incarnation de la doctrine qui, dès lors, s'imposerait pacifiquement par la seule force de sa propagation, c'est-à-dire sans le recours à une violence qui ramène dans le présent les manières d'être et de faire que précisément elle voudrait abolir.

Il est clair qu'aussi bien la structure que la problématique qui la sous-tend sont inadéquates pour penser juin 48, puisque la violence n'y a pas été exercée par les gens du peuple, mais qu'elle l'a été contre eux. La question même de savoir si les victimes incarnaient ou non la doctrine et peuvent être symbolisées ou non par la figure d'un Christ une nouvelle fois crucifié devient secondaire, dans la mesure où les survivants se retrouvent jetés loin de tout espoir en une quelconque

6. Cf. Dolf Oehler, op. cit., chapitre I: *Messages disparus de Job: Hippolyte Castille*.

justice et, partant, loin de toute doctrine. Job, comme figure du survivant des massacres, est au fond de l'abîme, et semble n'avoir plus qu'à désespérer.

Quand, dix ans plus tard, Renan publie sa traduction et son étude, il le fait en tant que spécialiste des langues et de l'histoire sémitiques; le ton, la forme, le mode, appartiennent à un genre érudit ou savant qui semble à mille lieux des événements de 1848. Huit ans après, Leroux affirme avoir "retrouvé, rétabli dans son intégrité, et traduit littéralement" le *Livre de Job* ⁷; dans un long appendice, il s'en prend aussi bien au "Job des Églises" qu'au "Job de M. Renan". Renan est accusé, entre autres choses, d'avoir mal traduit l'œuvre, et de lui avoir donné une source sémitique, non juive, qu'il crée de toutes pièces. Même si, généralement parlant, l'attaque demeure, en cet *Appendice*, de l'ordre de la dispute érudite (à la fois linguistique, historique et théologique), elle suggère beaucoup plus et va beaucoup plus loin que ce qu'elle énonce expressément:

1/ Renan, il l'affirme lui-même, "a traduit Job avec le dessein d'étayer et d'élucider le Système pour lequel il avait déjà écrit son *Histoire des Langues Sémitiques*" ⁸. Comme toute son interprétation repose sur l'existence d'une "source sémitique" qu'il invente pour les besoins de la cause, c'est de proche en proche son œuvre entière qui devient discutabile, et peut-être jusqu'à l'intitulé de sa chaire au Collège de France...

2/ Leroux rappelle dans son *Avant-propos* que sa version de Job n'est qu'une partie de *La Grève de Samarez*. Les derniers chapitres de cet ouvrage s'en prenaient au Renan de *La vie de Jésus*, et à sa manière de souder un "Jésus imposteur" à "un Jésus enthousiaste et sincère, un Jésus Révolutionnaire et Socialiste"⁹. Leroux aperçoit parfaitement les enjeux sociaux et politiques d'une conception que Renan présente comme le fruit d'un labeur de savant scrupuleux et objectif. En rattachant son *Job* à *La Grève de Samarez*, Leroux nous invite en fait à lire celui de Renan dans la même optique.

C'est la voie que nous suivrons, laissant de la sorte de côté

7. *Job*, drame en cinq actes avec prologue et épilogue, par le prophète Isaïe, retrouvé, rétabli dans son intégrité et traduit littéralement sur le texte hébreu. Grasse et Paris, 1866.
8. *Ib. Appendice*, p. 235.

9. *La Grève de Samarez, pème philosophique*, édition établie avec une introduction et des notes par Jean-Pierre Lacassagne, Klincksieck, 1979, t. II, p. 691. «Vous avez pris ce Jésus (Révolutionnaire et Socialiste) chez nous, dans nos écrits, dans nos discours, dans notre vie: nous avons posé devant vous, vous nous devez un beau cierge!» ajoute Leroux.

l'aspect technique (linguistique et historique) de la question.

Parabole ou drame?

Pour Renan, le *Livre de Job* n'est pas spécifiquement juif, mais sémitique, au sens où Moabites, Edomites, Ismaélites, Arabes... sont "sémitiques". Il appartient au genre "parabolique", c'est-à-dire à la poésie sentencieuse (par opposition à la poésie lyrique), comme le *Livre des Proverbes*, un grand nombre de psaumes, le *Cantique des Cantiques*, etc. Ce genre développe "les lieux communs de la rhétorique sémitique"; il appartient donc à une époque où les Hébreux fraternisèrent avec les tribus voisines. A une époque aussi où le système patriarcal est ébranlé: on ne peut plus croire que chacun est traité selon ses mérites, ce qui suscite quelques doutes quant à la religion et à la justice divine.

Qu'il existe un contraste entre le prologue et l'épilogue du livre d'un côté, et la parabole proprement dite de l'autre, c'est chose indubitable pour Renan: dans le prologue et l'épilogue, Job est un modèle de patience; dans la parabole, il se montre au rebours impatient et arrogant. On ne saurait toutefois en déduire une dualité d'auteurs et de vision (seul, pour Renan, le discours d'Elihu est interpolé). Il s'agit bien du même personnage, qui est pris dans un "cercle fatal", un "trouble incurable". Dieu ne dénoue rien, il vient seulement montrer "l'insondable profondeur du problème"¹⁰. Le U est en quelque sorte remplacé par un O, un cercle que l'on n'ose qualifier d'inferral - puisqu'il est divin. Quoique lié à une évolution particulière (la sortie du système patriarcal), Job s'avère être de tous les temps, et souligner la contradiction irrelevable entre la conscience des droits et des devoirs - et le démenti que lui apporte les faits de tous les jours.

Suit un développement qui, pris en lui-même, sans recours à d'autres textes de l'auteur, n'est pas entièrement clair. Renan évoque d'abord le fait que ce n'est pas par "l'immortalité philosophique" que les Juifs consolent l'homme, mais en substituant "au triomphe actuel des puissances brutales le règne d'une céleste et pacifique Jérusalem": "l'utopie d'Israël ne consistait pas à créer un monde pour servir de compensation et de réparation à celui-ci, mais à changer les conditions de celui-ci". Le christianisme naissant continua la tradition et conquiert le monde en espérant l'avènement du royaume de Dieu sur la terre; quand

10. *Le Livre de Job*, in *Œuvres Complètes de Ernest Renan*, Calmann-Lévy, 1947-1961, t. VII, p. 336.

ce rêve s'évanouit devant la persistance du vieux monde, on transposa à l'âme individuelle ce qui jusque là avait été entendu d'une rénovation de l'humanité. Renan poursuit en disant qu'Israël "a trouvé la solution des grandes âmes" ¹¹, qui consiste à trancher par l'action une question impossible à résoudre. On croit d'abord comprendre que "la solution des grandes âmes" est l'effort pour instaurer ici-bas le règne de Dieu, mais Renan définit les *grandes âmes* celles qui étouffent leur tristesse intérieure, savent se passer d'espérance: "qu'importe la récompense, quand l'œuvre est si belle qu'elle renferme en elle-même les promesses de l'infini?"

Renan ajoute que trois mille ans plus tard, "l'avenir de l'homme individuel n'est pas devenu plus clair", mais qu'au moins une chose nouvelle est apparue (a été révélée): que le devoir, en s'imposant à tous, "résout tous les doutes, concilie toutes les oppositions et sert de base pour réédifier ce que la raison détruit ou laisse couler". Le vrai sage sera celui qui aura choisi le bien; il sera immortel, au sens où "ses œuvres vivront dans le triomphe définitif de la justice". Le mot *œuvres* est ambigu - de l'ambiguïté, Renan est un virtuose. "L'humanité fait du divin comme l'araignée file sa toile": l'œuvre a en elle-même quelque chose de divin. Le méchant mourra tout entier, le bon participera à "l'immortalité de ce qu'il a aimé", et ce à travers ses œuvres, qui compteront "dans la somme des choses acquises". Le problème est de savoir quelles sont les "bonnes et belles choses" auxquelles Job est invité à se vouer...

Leroux, lui, considère le *Livre de Job* comme une œuvre d'Isaïe, mais une œuvre démembrée, une œuvre qui a été mutilée, bouleversée, rendue de ce fait incompréhensible, et qu'il s'agit de restituer. Un texte du Talmud dit qu'à "cent trente ans, Isaïe fut fendu par le milieu du corps avec une scie de bois"; Leroux voit là une clé, il recompose, prétend recomposer, ce qui fut l'œuvre d'Isaïe, et non faire œuvre originale. La recomposition se présente comme un *drame* en cinq actes. Renan insistait sur le fait qu'il ne peut pas y avoir de drame chez les Sémites, parce que leur pensée ne procède pas par développement, mais par intuitions discontinues, jaillissement: ainsi *Job* ne comporte-t-il pas de véritable évolution ou progression entre son début et sa fin.

Edgar Quinet, contemporain de Leroux, nous apprend ce que

11. Ib. p. 344.

l'époque entend par "drame" ¹². Le drame s'oppose à l'épopée en ceci qu'il n'est plus écrit du point de vue divin. L'accord n'existe plus, ou du moins n'est plus "naturel" entre les hommes et les dieux. Ainsi le drame est-il écrit du point de vue humain, et a-t-il pour origine la discorde, la "querelle nécessaire" entre les hommes et la nature, les hommes et les Dieux. Le moment du drame est celui où les hommes discutent pour la première fois leurs croyances. L'homme est alors double, partagé entre foi et doute. Le drame peut s'achever en tragédie, ou au contraire en réconciliation.

Seuls les peuples qui ont une philosophie ont un drame. Pourtant, tout humain soit-il, le héros "dramatique" est un peu plus qu'un homme ordinaire: "sans le fond de mon être, il y a un person-nage plus grand que moi", et c'est celui-là que le drame à la fois présente et éveille dans le spectateur (ou le lecteur, le drame n'étant pas forcément théâtral). "J'y acquiers, ajoute Quinet, un redouble-ment de puissance"¹³.

Qu'il y ait une discorde entre Job et Dieu, inutile d'y insister. Mais s'il y a drame, c'est aussi que la fin et le début ne se rejoignent pas de manière circulaire; Job ne redevient pas à la fin le modèle de patience qu'il était au début, ou en tout cas il ne s'agit plus de la même patience. A l'acte IV, Job reprend la thèse de son innocence et de son droit: il fait ainsi passer, commente Leroux, "le Tout--Puissant du rôle de juge au rôle d'accusateur", lui enjoint de formuler son accusation, et se dirige intentionnellement vers son vengeur, le Verbe qui viendra sur la terre. Leroux commente de nouveau: "c'en est fait: il s'est émancipé, il a changé de Dieu". Serions-nous près de l'interprétation d'Ernst Bloch, d'un remplacement de Iahvé par Goel - l'Annonciateur, le Revendicateur, le Messie - le "vengeur", traduit Leroux?

Oui et non. Bloch part toujours de l'exode, de la sortie d'Égypte, de la libération par rapport à Pharaon, et Job sort pour lui de Iahvé comme Moïse d'Égypte. Leroux interprète d'une manière apparemment plus chrétienne en faisant de Job une préfiguration du Christ. Le Christ de Leroux n'est toutefois pas un Dieu, il est un "type" de l'humanité, une métonymie de l'humanité. Leroux dit de Jésus, dans *La Grève de Samarez*, qu'"il va donner à la nature humaine une *augmentation de*

12. De la préface à son *Napoléon* de 1835 à celle de ses *Esclaves* de 1853, en passant par la présentation de son *Prométhée* de 1838 et son *Génie des religions* de 1842.

13. *Les esclaves, Préface, Œuvres Complètes d'E. Quinet*, éd. Pagnerre, 1857, t. VIII, p. 339.

puissance et de bonheur, une virtualité nouvelle (...) avec de pauvres prolétaires, il va faire des saints; avec des pêcheurs de poissons, des pêcheurs d'hommes" ¹⁴.

Cette virtualité nouvelle (cette puissance) est l'ouverture en soi à l'humanité, à quelque chose que l'homme est sans l'être et qui est plus grand que lui. Ce que Leroux appelle le Verbe est inhérent à l'humanité; le verbe est "sous le langage", lui arrive-t-il de dire. La voix céleste - celle de Iahvé - résonne néanmoins de l'extérieur, elle révèle à Job le plan divin, la perfectibilité, qui amènera la destruction de Léviathan - de la Théocratie. Et Job, s'adressant à Dieu: "je sais que tu peux tout, et que l'idéal ne sera pas empêché par toi..." L'idéal est inscrit dans le verbe; ce verbe, bien qu'il ne se déchiffre en détail qu'au fur et à mesure que les hommes développent dans l'histoire ce qui demeurerait jusque là virtuel en eux, peut donner lieu à quelque vision d'ensemble anticipatrice, sous la forme d'un idéal à atteindre. Job vient d'obtenir ici la certitude que, quels que soient les écueils et les méandres, la toute puissance divine ne s'opposera pas à l'avancée de l'humanité.

Renan insistait sur l'austère face à face entre l'individu et Dieu. Avec Leroux apparaît un autre terme, - l'humanité, précisément. De même, les "amis" Eliphaz, Baldad et Sophar ne sont pas réduits à être des sortes de porte-parole sans relief de la religion en place, chacun représente une doctrine: Eliphaz est l'homme de l'intérêt bien entendu: l'or est en fin de compte son Dieu, et il est fondamentalement athée. Baldad est l'homme de la Loi, du respect strict de la Loi: Job est pour lui insensé, parce que d'abord impie, Sophar l'homme de la jouissance, qui tient un discours sceptique, d'après lequel Dieu cache sa sagesse. De Baldad, Leroux n'hésite pas à dire qu'il est bête et méchant, qu'il brûlera Huss, Jérôme de Prague, Jeanne d'Arc, etc.

Ce genre de remarque amène à revenir sur la "recomposition", sur l'étrange objet qu'est le *Job* de Leroux: d'un côté, reconstitution d'une œuvre passée, mais avec un prologue du crû de Leroux (la Morte qui lui a envoyé une Bible), des commentaires qui entrelardent le texte, des personnages qui le hantent comme des fantômes, par exemple le spectre de Proudhon. Sans doute le fils de Pierre Leroux, Joseph, donnera-t-il en 1867 une édition où ne demeure plus que la traduction du texte hébraïque par son père (le même texte purgé de tous ces "surplus"). Il reste que l'édition originale les intègre.

14. Ed. citée, p. 666. Nous soulignons.

D'un côté, Leroux affirme avoir reconstitué, de l'autre, il baptise le cinquième acte: *La Perfectibilité*, alors qu'il sait très bien (il l'a lui-même montré) que ce concept n'est élaboré qu'au XVIIIème siècle. Anachronisme délibéré, ou énorme naïveté? Il existe une analogie entre la situation de Job et la situation actuelle; il y a dans les deux cas une chute hors du sens, qui est aussi une immobilisation dans un présent que n'aspire plus aucun avenir. Le figement sur place serait voué à s'éterniser, ou toute issue serait hermétiquement close, s'il s'avérait que la volonté d'un Dieu tout-puissant en est la cause. Job, en affirmant le contraire, rouvre la possibilité d'un avenir, et par là libère une puissance qui est celle de l'humanité. Au vrai, renouer avec l'avenir, délivrer de la puissance, se rouvrir à l'humanité constituent un seul et même acte. Job devient ipso facto bien plus qu'un simple individu.

"Job est seulement notre figure à tous", écrit Leroux. A tous, dans la mesure où il nous revient de retrouver l'humanité en nous afin d'y puiser l'énergie qui nous restituera le désir de briser les murs de l'emprisonnement présent. *Job* devait être, nous l'avons rappelé, une partie de *La Grève de Samarez*, ouvrage dans lequel Leroux réinterroge les événements de 1848 et leurs conséquences. Non pour se complaire dans la rumination d'un échec, mais pour s'en évader.

L'ouvrage se termine par une attaque dirigée contre *La vie de Jésus* de Renan, et plus particulièrement contre l'interprétation des noces de Cana. Où Leroux voit le symbole d'une augmentation de puissance, Renan voit une supercherie.

De Job au Christ

Parlant du "royaume de Dieu", comme rêve d'organisation idéale de la société, l'auteur de *La vie de Jésus* écrit que "toutes les révolutions sociales de l'humanité seront greffées sur ce mot-là. Mais, entachées d'un grossier matérialisme, aspirant à l'impossible, c'est-à-dire à fonder l'universelle félicité sur des mesures politiques et économiques, les tentatives «socialistes» de notre temps resteront infécondes, jusqu'à ce qu'elles prennent pour règle le véritable esprit de Jésus, je veux dire l'idéalisme absolu, ce principe que, pour posséder la terre, il faut y renoncer"¹⁵. Que signifient cet idéalisme absolu, ce renoncement? Renan écrit en un autre endroit du même livre: Jésus "a créé le ciel des âmes pures, où se trouve ce qu'on demande en vain à la terre, la parfaite

15. *La vie de Jésus*, édition établie par Jean Gaulmier, Gallimard, 1974, p. 309.

noblesse des enfants de Dieu, la sainteté accomplie, la totale abstraction des souillures du monde, la liberté enfin, que la société réelle exclut comme une impossibilité, et qui n'a toute son amplitude que dans le domaine de la pensée. Le grand maître de ceux qui se réfugient en ce paradis idéal est encore Jésus. Le premier, il a proclamé la royauté de l'esprit, il a proclamé, au moins par ses actes: "Mon royaume n'est pas de ce monde". La fondation de la religion est bien son œuvre. Après lui, il n'y a plus qu'à développer et à féconder" ¹⁶. Il est nécessaire, dans une telle optique, que le domaine de la pensée soit préservé, mis à l'abri, des souillures du monde. Le lieu protégé, le lieu où une œuvre collective procédant par accumulation est possible, où les contributions individuelles peuvent s'inscrire, c'est clairement l'Université.

L'ex-séminariste Renan est sans conteste l'un de ceux qui débarrassent le langage théorique de ce qui lui restait, avant et autour de 1848, du lexique et de l'ancrage religieux - que ce soit du côté catholique ou du côté socialiste. Parmi ceux dont il faut bien reconnaître qu'ils prennent de la sorte un "coup de vieux", il y a Leroux. Mais on est conduit de ce fait à se demander quelle charge de promesse émancipatrice ou libératrice portaient ce lexique et cet ancrage, et ce d'autant plus que l'opération *Vie de Jésus* est complexe. En fin matois, Renan d'un côté brise le ressort qui, à partir de l'image ou du message de Jésus, pouvait impulser une action; de l'autre, il récupère à son profit la charge énergétique ou émotionnelle qui demeurera attachée à Jésus, quelle que soit l'efficacité du "critique".

La manœuvre dérobe le Christ à la fois aux catholiques et aux socialistes. Le prix à payer, c'est l'impuissance politique et sociale, au moins momentanée, du dernier qui puisse authentiquement se réclamer de Jésus, l'universitaire. Bénéfice secondaire, celui-ci n'est en rien responsable de ce qui a pu se passer en juin 48.

L'universitaire renanien est essentiellement un libéral, mais dans la mesure où "la chose libérale par excellence c'est la culture de l'esprit, la noblesse du cœur, l'indépendance du jugement"¹⁷. Ce libéralisme se veut sans fondement, ni conséquences économiques. L'universitaire vit hors du monde des soucis pécuniaires et de l'action. Homme bien élevé, il a droit à la liberté, parce qu'il va naturellement au beau et au bien. Naturellement, mais non sans une candide (ou prudhommesque)

16. Ib. p. 418.

17. *Mélanges d'histoire et de voyages* O.C. t. II, p. 335 (il s'agit du "Discours d'ouverture" du Cours au Collège de France, du 21 février 1862).

coquetterie: "moi qui suis cultivé, je ne trouve pas de mal en moi, et spontanément en toute chose je me porte à ce qui me semble le plus beau. Si tous étaient aussi cultivés que moi, tous seraient comme moi dans l'heureuse impossibilité de mal faire"¹⁸. Seuls les hommes de culture peuvent véritablement être des hommes de bien et suivre la voie du devoir.

Ils recherchent la vérité. Ils ne peuvent le faire qu'au niveau d'une intersubjectivité, où les opinions de chacun sont critiquées par les autres. Chacun est de la sorte amené à se modifier, à se séparer de son moi fini (celui qui émet les opinions) pour entrer dans le processus intersubjectif, chacun est amené à intérioriser pour ainsi dire l'intersubjectivité, à devenir capable d'une pluralité de points de vue. C'est ce qui définit pour Renan "le critique". La capacité à voir les choses sous des angles multiples empêche d'être un homme d'action, l'homme d'action se caractérisant par son unilatéralité. "Pour exercer une action puissante dans le monde, il ne faut pas voir les nuances, il faut croire qu'on a entièrement raison, et que ceux qui pensent d'une autre manière ont entièrement tort. L'esprit délicat et dégagé de passion, critique pour lui-même, voit les côtés faibles de sa propre cause et est tenté par moment d'être de l'avis de ses adversaires. Au contraire, l'homme passionné et absolu dans ses opinions identifie hardiment sa cause avec celle de Dieu, et procède avec l'audace que doit naturellement donner cette assurance."¹⁹.

Le paradoxe est toutefois que le "critique" voit plus loin que cet homme à œillères. La pluralité des points de vue, si l'on met à part ce que justement le processus rejette comme aberrant, aboutit, par convergence, à une unité au moins relative qui va se perfectionnant (Renan oscille entre la synthèse et le compromis à ce propos); la convergence est pour Renan garantie par un Dieu, elle est la dernière croyance, la seule tenable, ce qui reste de la religion. Ainsi s'expliquent les expressions selon lesquelles ce sont les hommes - les universitaires - qui construisent le divin.

D'un point de vue plus terrestre, la communauté universitaire a besoin d'un État, qui la garantisse et la protège. Il s'agit d'un État libéral, en un autre sens que le sens déjà rencontré. "L'Université est la lice, le champ clos de l'esprit humain. L'État doit être propriétaire de cette lice, en régler la police extérieure, en faire les frais généraux, puis,

18. *L'Avenir de la science*, O.C. t. III, p. 1011.

19. *Etudes d'histoire religieuse*, t. VII, pp. 245-246.

quand le champ de bataille est préparé et que la loyauté du combat est bien assurée, il l'ouvre à l'éternelle dispute, sans lui-même y prendre part"²⁰. Un État qui reste neutre, c'est-à-dire qui n'ait pas lui-même d'opinion et permettent l'expression de toutes les opinions - pour autant qu'elles demeurent des opinions et ne donnent pas lieu à des actions. "Le libéralisme ne termine rien, sans doute; mais c'est en cela qu'il a raison, ou, du moins, c'est en cela qu'il est le seul expédient pratique, en présence de l'individualisme de la croyance qui est devenu la loi de notre temps" ²¹, écrit Renan. Le libéralisme, expédient pratique, vaut moins par lui-même que par ce qu'il rend possible; lui-même hors vérité, il rend possible le processus de vérité. Il n'est pas interdit de rêver qu'un jour la vérité, ou du moins les hommes de la vérité, prennent le pouvoir. Renan l'envisage dans ses *Rêves* du troisième dialogue: les savants, devenus tout-puissants (ils ont le moyen de détruire la planète; ce ne peuvent donc être les philologues seulement...) règnent par la "terreur absolue"; "on peut presque dire qu'ils seraient dieux". Au-delà des croyances et des opinions, se prépare le règne de la vérité, le règne de la raison.

Ce qui justifie la terreur, c'est le caractère non raisonnable, non rationnel, de la masse de la population, et plus particulièrement de ceux qui, dans cette masse, menacent les sujets de la vérité. Ils sont pensés sous le terme, hérité de la période antérieure à 1848, de "barbares". Le barbare, c'est initialement le destructeur de l'"édifice romain", la cause directe de ce Moyen Âge objet de tant de polémiques et de recherches entre 1815 et 1848. C'est aussi le primitif, le sauvage qui n'a pas conscience de lui-même, qui rêve et qui fabule; naïf, agissant par instinct, il est proche de l'origine; par là, il est capable de fonder (ou de refonder ce qu'il a détruit) sans savoir au juste ce qu'il fait. Il est cette conscience spontanée, première, que le philologue prend pour objet d'étude.

Malheureusement, tous les barbares ne sont pas derrière les vitrines des musées ou dans les rayons des bibliothèques. Si les barbares de papier se laissent disséquer sans protester, il en est d'autres, bien vivants, qui sont de véritables "forces brutes". Ils fourmillent. Ils sont partout: "les barbares ne font jamais défaut. Quand ceux du dehors sont

20. *Mélanges d'histoire et de voyages*, t. II, p. 518. Il est étonnant de retrouver sous la plume de Renan les mêmes expressions, le même vocabulaire dont usait Guizot pour décrire l'arène de la Chambre...

21. *Feuilles détachées*, t. II, p. 373.

épuisés, il y a ceux du dedans" ²². On jurerait qu'ils se donnent le mot pour se relayer. Ceux du dehors, ce sont parfois les Allemands, toujours les Russes. Les Italiens eux-mêmes sont suspects. Ceux du dedans forment le peuple, et le prolétariat de préférence... A la liste de travers s'ajoute, suprême horreur de l'érudit, une mémoire défaillante, ou plutôt l'indifférence à l'égard de ce qui mérite de survivre... ou de revivre: avec le barbare, "l'oubli est possible"²³, et l'huître à perles qu'est la civilisation toujours en danger d'être piétinée ²⁴.

On aura reconnu dans le barbare l'antithèse parfaite du critique universitaire. Renan déplore dans *L'avenir de la science* "notre société si profondément divisée en hommes cultivés et en barbares"²⁵. Il va jusqu'à dire que "le jour où la philologie périrait, la critique périrait avec elle, la barbarie renaîtrait"²⁶. Tous les moyens, décidément, sont bons pour se préserver des barbares - l'Etat libéral y pourvoit, en attendant que les savants aient mis au point leur instrument de terreur. Il faut de toute manière "défendre énergi-quement la société contre eux" (les barbares). Qu'on se rassure pourtant: "la barbarie est vaincue sans retour, parce que tout aspire à devenir scientifique. La barbarie n'aura jamais d'artillerie, et, si elle en avait, elle ne saurait pas la manier" ²⁷. Inutile

22. *Questions contemporaines*, t. I p. 215: Renan vient d'évoquer la possibilité de la «majorité, se trouvant à l'aise aux dépens des penseurs et d'une minorité. Ce jour-là, il n'y aurait de salut que dans les barbares. Le barbare, en effet, représentant quelque chose d'inassouvi, est l'éternel trouble-fête des siècles satisfaits. Or, les barbares ne font jamais défaut...»

23. *Réforme intellectuelle et morale*, t. I, p. 406.

24. «L'huître à perles me paraît la meilleure image de l'univers et du degré de conscience qu'il faut supposer dans l'ensemble. Au fond de l'abîme, des germes obscurs créent une conscience singulièrement mal servie par les organes, prodigieusement habile cependant pour atteindre ses fins. Ce qu'on appelle une maladie de ce petit cosmos vivant amène une sécrétion d'une beauté idéale, que les hommes s'arrachent à prix d'or. La vie générale de l'univers est, comme celle de l'huître, vague, obscure, singulièrement gênée, lente par conséquent. La souffrance crée l'esprit, le mouvement intellectuel et moral. Maladie du monde, si l'on veut, en réalité perle du monde, l'esprit est le but, la cause finale, le résultat dernier et certes le plus brillant de l'univers que nous habitons» (*Feuilles détachées*, pp. 442-443).

25. Op. cit. p. 986.

26. Ib. p. 844.

27. *Discours et Conférences*, t. I, p. 842; il s'agit, il est vrai, d'un discours de distribution des prix. (voir aussi, néanmoins, ib., p. 960, où, après avoir évoqué un Gengis Kahn qu'aurait repoussé une bonne artillerie, Renan écrit: «pour moi, j'ai la conviction que la science est bonne, qu'elle seule fournit des armes contre le mal qu'on peut faire avec elle, qu'en définitive elle ne servira que le progrès, j'entends le vrai progrès, celui

de dire ce que cela signifie pour l'interprétation à donner à juin 1848 ... Renan n'est certes pas un sanguinaire et, en 48 même, il manifeste dans sa correspondance une certaine sympathie pour les prolétaires - mais, en même temps, il se jure de ne manifester aucune opinion, la pensée, la philologie, étant à ce prix.

Le barbare est le condensé de tout ce qui risque de remettre en cause le système, la culture, l'être même de Renan. Si l'on rassemblait les traits, épars dans son œuvre, qui composent l'universitaire-type, on s'apercevrait que le portrait final ressemble fort à un autoportrait idéalisé. Devant sacrifier son moi fini à ce qui est en lui le sujet de la vérité, l'universitaire vit comme un pauvre, comme un Franciscain; il n'a pas pour but la richesse, encore moins le bonheur, mais la conscience, la plus haute conscience, qui est le but de l'univers.

Georges Sorel a fort bien analysé ce que cela signifiait pour ce qui concerne le rapport à l'argent ²⁸. Après avoir étudié l'idéal franciscain, Sorel conclut: "la pauvreté, au sens que Renan donnait à ce mot, c'est le droit de ne pas être encombré par les charges de la propriété, tout en ayant les *joissances nécessaires*; c'est le droit d'être entretenu par les êtres inférieurs qui possèdent et qui travaillent; c'est le principe d'une *féodalité intellectuelle*" (souligné par Sorel). . La force et le caractère convainquant de ce que dit Sorel viennent du fait que son analyse n'est pas d'ordre sociologique et extérieur, elle provient de l'intérieur même de ce que pense Renan: elle le traduit en un langage un peu plus rude, que n'aurait pas aimé l'onctueux, le nuancé Renan.

Il faut prendre garde à ce qui sous-tend la critique sorélienne: qu'il y a une interdépendance entre l'universitaire renanien et le "barbare", que l'un ne va pas sans l'autre. Il y a une solidarité de fait entre l'un et l'autre, au sens où pour Leibniz ce qui se passe en un lieu de l'univers physique a des répercussions sur tous les autres. Le mot "solidarité" est un mot "lerouxien" par excellence. Seulement, au niveau où nous sommes, que tirer de cette solidarité de fait? Renan l'accepte fort bien; si la condition pour qu'il y ait des sujets de la vérité est que la grande masse soit asservie ou démunie, cela est justifié. Cela est peut-être malheureux, déplorable, mais il se trouve que le monde est ainsi fait. Pour que certains puissent œuvrer pour ainsi dire à l'écart de ce monde, il faut que d'autres en assument les duretés. Job peut bien hurler sur son tas de cendre, ce sera la seule consolation, si l'on peut dire, qu'il

qui est inséparable du respect de l'homme et de la liberté»).

28. *Le système historique de Renan*, Introduction pp. 64-66.

obtiendra. La cruelle ironie de la chose est qu'il l'obtient de Jésus, puisque celui-ci est en quelque sorte le saint patron des sujets de la vérité.

Caste, individualisme et humanité

Sorel tire implicitement la solidarité de fait dans une autre direction, qui est plus proche de Leroux - sans pour autant être en rien un disciple de ce dernier: il laisse entendre que reconnaître l'interdépendance de fait emporte un jugement critique sur le fait, supposé modifiable dans la direction même de ce jugement. Dans une lettre adressée le 27 janvier 1849 à sa sœur Henriette, Renan écrivait de Leroux: "je l'estime comme une âme assez forte pour avoir préféré au réel ce qu'elle considère comme la vérité (...) qui a préféré rester dans la plus profonde misère pour le culte de sa pensée (et cela sous le règne de l'argent!!!), cet homme-là, dis-je, est digne du respect de tous ceux qui attachent encore un sens au mot vertu. Que ses idées soient étranges, folles même, que sa critique et son érudition atteignent le dernier degré du ridicule (il en est ainsi), je respecte au moins une conviction assez forte pour absorber si puis-samment une vie. C'est là l'apôtre; l'apôtre est à moitié fou (...)"²⁹.

Leroux n'est pas un sujet de la vérité. Dans *L'Avenir de la science*, que Renan écrit à la même époque quoiqu'il l'ait publié bien plus tard, Leroux est accusé d'être l'homme d'une secte. Une secte se caractérise par sa séparation et sa fermeture; le reproche fait par Renan est d'autant plus retors que Leroux a passé sa vie à dénoncer la séparation et la fermeture.

Il le fait souvent en critiquant ce qu'il appelle les "castes". Il emploie le mot en un sens plus large que le sens classique; il y a bien les castes au sens habituel, liées à la naissance, comme en Inde; mais Leroux parlera aussi de castes de cité, de propriété, de race, de nation... La caste peut certes assurer l'égalité de ses membres, voire la fraternité entre eux, mais ces principes s'arrêtent aux frontières de la caste: la caste ne se soucie pas de ceux qui n'en font pas partie, elle n'aura aucun scrupule à les écraser ou à les exploiter. Même le banquet grec, qu'il soit socratique ou lacédémonien, manifeste un esprit de caste, en ceci qu'il exclut, au moins, les esclaves ou les ilotes. Celui qui échappe à l'esprit de

29. *Lettres de famille*, O.C., t. IX, p. 1163.

caste et annonce autre chose est le Christ: il est exclu qu'il y ait des exclus du repas christique. Le Christ ne saurait justifier quelque caste que ce soit, fût-elle universitaire.

Le principe selon lequel il est exclu qu'il y ait des exclus définit l'humanité. Les penseurs du XVIII^e siècle, alors même qu'ils ne se soucient guère du Christ, élaborent ce concept d'humanité; mais c'est avec la Révolution que les hommes se reconnaissent comme semblables, que la qualité d'homme s'impose. Le point de vue historique habituel s'inverse: "ce que les hommes ont appelé cité, patrie, ce qui a constitué tant de cités diverses et tant de patries provisoire, c'est l'Humanité, qui était sous toutes ces cités, au fond de toutes ces patries"³⁰. L'Humanité est *sous*, comme une sorte de cause qui se manifeste ou s'exprime dans son effet, alors même qu'on la dénie.

L'humanité n'apparaît jamais en personne, elle est toujours "invisible". Elle n'est par définition jamais présente - comment le pourrait-elle, puisqu'elle comprend tous les humains passés, présent et à venir? Même lorsque l'homme découvre en l'autre homme son semblable, il n'y a pas apparition de l'humanité elle-même, il y a seulement apparition d'un effet plus adéquat de la cause; l'effet est néanmoins porteur d'exigences qui définissent une nouvelle époque, l'époque post-révolutionnaire. Les exigences en question - la liberté, la fraternité, l'égalité - ne sont par elles-mêmes ni économiques, ni politiques, elles sont en deçà de ces distinctions ou de ces domaines qu'elles ont vocation de restructurer et de réorienter. Il est toujours possible aux hommes de dénier cette humanité et donc ces exigences, il n'empêche qu'elles résonnent et continuent à résonner de quelque façon. Ainsi pouvons-nous comprendre pourquoi juin 48 fut un traumatisme même pour la bourgeoisie.

L'humanité est la substance (mais une substance qui est aussi une multiplicité ³¹) dont se nourrissent les hommes. Chaque humain est une singularité, mais ne saurait être un individu - au sens où l'individu est censé exister avant toute société et ne procéder que de lui-même. Ce que Leroux critique dès 1834 sous le nom d'individua-lisme est une manière unilatérale de se fermer à l'humanité; unilatérale, parce que d'un côté,

30. *Revue sociale*, 1847, p. 133.

31. Voir à ce propos les pages que Miguel Abensour consacre, dans la *Postface* à sa réédition de textes fondamentaux de Leroux (*Aux philosophes, aux artistes, aux politiques, Trois discours et autres textes*, Payot, Critique de la politique, 1994, notamment p. 306 et sq.) au concept d'humanité.

tout en le déniait, l'individualiste se nourrit de l'humanité, de l'autre il se refuse à jamais rien apporter en retour. L'individualisme célèbre la liberté, mais n'aime guère l'égalité. L'individualisme est d'abord économique. Le nom et la figure de Malthus³² condensent en eux toute l'Économie Politique Anglaise. Leroux déclare en 1846³³: "Relisez donc Malthus, le plus fort de tous nos économistes, le seul véritablement logique; il a écrit il y a cinquante ans: <un homme qui naît dans un monde déjà occupé, si les riches n'ont pas besoin de son travail, est réellement de trop sur la terre. Au grand banquet de la nature, il n'a point de couvert mis pour lui>". Malthus a le mérite d'exprimer crûment ce que les autres laissent implicite. Job est de trop. Le paradoxe est que Job est malgré lui, au moins dans un premier moment, le pur individu dont se réclame l'individualisme économique, celui qui est censé ne procéder que de lui-même. Que Job se révolte et il se heurtera, pour parler comme Renan, à l'artillerie. Leroux stigmatisait en 1834 "la chasse aux îlotes" effectuée par les braves bourgeois armés de leurs fusils à deux coups - que ce soit à Lyon (révolte des canuts) ou à Paris. En juin 1848, la chasse en question a seulement changé d'échelle et d'intensité.

L'individualisme n'est pas seulement, comme chez Renan, lié à la multiplicité des opinions; il n'a pas besoin du passé, et l'avenir ne peut être pour lui que la répétition du présent. Le présent dévore tout, interdisant à l'avenir d'éclorre et à la politique de s'émanciper de l'économie. Juin 48 scelle l'emprisonnement dans un éternel présent, dans un temps circulaire, dans un temps mort que Flaubert saura montrer de manière si impressionnante dans *L'Éducation sentimentale*.

Quand Leroux écrit que "Job, c'est notre figure à tous", il souligne que Job n'est pas une singularité. Job est une *figure*, un personnage qui certes renvoie d'abord au survivant ouvrier de juin 48, mais aussi bien à celui d'en face, au massacreur ou à celui qui a laissé faire. Autant de gens bloqués sur eux-mêmes et sur un événement qui ne passe pas, un événement qui les rapporte les uns aux autres justement par ce qui les sépare. Le drame intitulé *Job* rouvre, ou tâche de rouvrir, le temps; il le fait en redescendant vers un passé dans lequel le temps semble se précéder lui-même, en une précession ou une annonce qui restitue de l'espoir, c'est-à-dire une possibilité d'avenir. La forme

32. Lequel publia en 1803 son fameux *Essai sur le principe de population* et en 1820 ses *Principes d'économie politique considérés sous le rapport de leur application pratique*.

33. *Revue Sociale, ou Solution pacifique du problème du prolétariat*, par P. Leroux, janvier 1846, n° 4, p. 57.

religieuse que prend l'annonce pose problème, à moins qu'on ne mette l'accent sur le fait que ce lien qu'est l'humanité se précède toujours lui-même, au sens où, même inaperçu ou refusé, il est toujours déjà là. Job, comme personnage plus grand que nous et qui pourtant est nous, est déjà lui-même précession, c'est-à-dire mouvement censé nous entraîner hors du blocage ou du figement.

Peut-être n'avons-nous pas, près d'un siècle et demi plus tard, cessé de tourner dans le même cercle, prisonniers de la même geôle, englués dans le même temps mort seulement élargi, via la "globalisation" économique, à la planète entière?

En juin 1848, Frédéric Moreau et Rosanette visitaient la forêt de Fontainebleau; ils contemplaient les "chênes rugueux, énormes, qui se convulsaient (...) et (...) se lançaient avec leurs bras nus des appels de désespoir, des menaces furibondes, comme un groupe de Titans immobilisés dans leur colère". Il n'y a là, au fond, que des arbres géants, séculaires et tordus, susceptibles d'engendrer une rêverie toute conventionnelle et d'une profondeur factice, sur une nature sans âge. Rien ne s'oppose, dans cette perspective, à ce que les "Titans immobilisés" soient le surgissement dans le présent d'un temps mythologique immémorial, d'autant plus agréable à percevoir et à ressentir qu'il ne se rattache à rien d'actuel et permet au contemplateur de se féliciter en sous main à la fois de sa culture et de sa sensibilité ³⁴.

Et pourtant, la nature semble vouloir rappeler aux amants les horreurs qui se déroulent au même instant à Paris. Elle ne le fait, et ne peut le faire, qu'en "naturalisant" les gestes de la révolte et du désespoir, qu'en les intégrant à sa temporalité à la fois millénaire et répétitive. Elle laisse, du même coup, toute latitude aux divagations dans lesquels se précipite Frédéric. Fausse innocence des amants dans le faux paradis qui les entoure: tout est faux ici, hors justement ce qui ne parvient pas à "passer", la révolte et le désespoir des Titans végétalisés, leur fureur privée à la fois de mouvement et de voix. Job devenu arbre, Job devenu muet, Job figé dans le moment d'un refus qui ne parvient même plus à s'articuler et à se faire entendre...

L'Éducation sentimentale n'a assurément rien d'un drame au sens de Quinet ou de Leroux. Nul héros ici qui, plus grand que lui-même, nous apporte un surcroît de puissance. Nous serions même tentés

34. Nous ne pouvons que renvoyer ici aux belles pages que Dolf Oehler consacre à *L'Éducation sentimentale* et plus précisément aux «illuminés de Fontainebleau», op. cit., notamment p. 346 et sq.

d'affirmer que c'est le contraire qui a lieu, que le peu de puissance que nous imaginions conserver paraît se volatiliser au fur et à mesure que nous avançons dans le livre, si nous ne comprenions qu'il n'y avait là qu'un reste d'illusion qui nous rendait terriblement semblable à Frédéric Moreau.

Le seul personnage christique de l'œuvre connaît une mort aussi vaine qu'obscur. S'il demeure un équivalent du Christ chez Flaubert, il est hors de l'œuvre, c'est l'artiste lui-même comme martyr volontaire de l'Art. On trouverait sans doute de ce côté-là une "solution" qui ne serait pas très éloignée, l'Art remplaçant la philologie, de celle de Renan. Il reste que l'œuvre, en l'occurrence l'*Éducation sentimentale*, n'intègre pas ce moment sans lequel, pourtant, elle ne serait pas. Comme débarrassée de son auteur, elle libère un regard désormais affranchi de toute complaisance et de toute sensiblerie autosatisfaite. A un tel regard, même l'image des "Titans immobilisés" apparaît mensongère, trop grande, trop mythologique. Elle n'est que l'envers et le complément de la pusillanimité rêveuse de Frédéric.

Ne subsiste que ce qui est derrière l'image, ce qu'à la fois elle masque de faux sublime et malgré tout exprime. Il y a bel et bien une solidarité de fait, une solidarité complexe et tortueuse, entre ce qui se déroule à Paris et ce qu'éprouve Frédéric à Fontainebleau. Une solidarité qui ne peut plus sans tricher se couvrir d'atours religieux: il n'existe aucune promesse qui vouerait la solidarité de fait à se muer en solidarité assumée, libérant Frédéric d'un côté et les "Titans" de l'autre de leur impuissance. Mais l'absence de promesse ne rend pas impossible une telle libération, elle lui ôte simplement toute garantie divine.

L'œuvre flaubertienne ne réduit pas à néant l'entreprise de Leroux. Elle oblige simplement à la purger de ce qui reste en elle de prophétisme ou de croyance en une histoire qui ne pourrait qu'être émancipatrice. L'abîme où est tombé Job est un peu plus profond que ne le pensait "l'apôtre" moqué par Renan. Mais cela n'en rend que plus forte et plus vraie sa formule selon laquelle "Job est seulement notre figure à tous".

GEORGES NAVET

Centre de théorie et de philosophie politique de Reims
Collège International de Philosophie