

Socialisme et religion : un inédit de Jaurès, 1891

In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 16e année, N. 6, 1961. pp. 1096-1120.

Citer ce document / Cite this document :

Rebérioux Madeleine. Socialisme et religion : un inédit de Jaurès, 1891. In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 16e année, N. 6, 1961. pp. 1096-1120.

doi : 10.3406/ahess.1961.421691

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahess_0395-2649_1961_num_16_6_421691

Socialisme et Religion : un inédit de Jaurès (1891)

ON n'a pas fini de réfléchir aux rapports du socialisme et de la religion. L'actualité du problème en tout cas n'est pas douteuse, à s'en tenir aux seuls échos suscités par la récente publication d'un texte inédit de Jaurès sous le titre *La Question religieuse et le socialisme*¹. Espoirs ou inquiétudes ? Surprise... Elle est venue de la formation matérialiste attribuée à juste titre à la grande majorité des socialistes français de la fin du XIX^e siècle, de l'*aura* laïque à laquelle Jaurès doit pour une large part son rayonnement dans les milieux enseignants, enfin des hypothèses sur la date à laquelle fut composée cette méditation d'une vingtaine de pages. Nous pensons toutefois qu'il faut aller plus loin : les réflexions de Jaurès posent un problème de génération. Si originale que soit sa pensée, et davantage encore son action, lorsqu'on le compare aux grands intellectuels et surtout aux écrivains nés dans les années 60, si fructueux qu'ait été pour lui le contact avec des réalités et des hommes ignorés d'un Bourget, d'un Barrès, voire d'un Romain Rolland, il n'en appartient pas moins à leur groupe chronologique. Il est de cette génération qui a entre vingt et trente ans vers 1890 et qui prend, à cette date, de sa situation dans le temps, une conscience peut-être aussi aiguë que, entre 1820 et 1830, les jeunes romantiques, ou vers 1920, les contemporains du *Feu* de Barbusse. Or, s'il est vrai que l'Université a donné

1. C'est dans le n° 5 des *Archives internationales de Sociologie de la Coopération* (janvier-juin 1959) que ce document (24 pages dactylographiées, la première manque, la fin présente des lacunes) fut publié pour la première fois, précédé d'une étude d'Enjalran, professeur au Lycée d'Albi avant la première guerre mondiale. Les deux textes se trouvaient dans les papiers de Charles Bellet, un ami commun d'Enjalran et de Jaurès. L'étude d'Enjalran, commentaire élargi du texte de Jaurès, était destinée à fournir à Lucien Lévy-Bruhl, une partie des renseignements dont il eut besoin pour rédiger en 1915, dans l'annuaire des Anciens Elèves de l'École Normale Supérieure, l'article nécrologique consacré à Jaurès. Publié en volume en janvier 1960 par les Editions de Minuit, popularisé par l'hebdomadaire *l'Express* et la revue ronéotée *La Lettre*, le texte de Jaurès se présente comme un projet d'article, très élaboré, destiné à une revue dont nous ignorons le nom : peut-être la *Revue Socialiste* ou la *Revue Bleue*, les seules auxquelles Jaurès ait collaboré dans les années qui suivirent immédiatement son adhésion au socialisme.

au socialisme à cette époque, je veux dire dès avant l'affaire Dreyfus, quelques-uns de ses grands noms, tels Lucien Herr et Charles Andler, les courants intellectuels dominants tendent dans les dix dernières années du siècle à écarter du positivisme et plus encore du matérialisme, à ramener vers telles formes plus ou moins neuves du spiritualisme une grande partie de la « jeunesse qui pense ». Et les années 1890-91 marquent précisément ce tournant. Jusqu'à quel point Jaurès abonde-t-il dans ce sens ? pourquoi et dans quelle mesure résiste-t-il ? pourquoi sa pensée a-t-elle sur ce point évolué, et comment ? Telles sont quelques-unes des questions que pose ce texte, si l'on veut en mesurer la portée non point métaphysique, mais historique.

Matière à surprise.

A peine publiée et popularisée par la presse, *La Question religieuse et le socialisme* souleva de vifs débats. Le centenaire de la naissance de Jaurès y était bien pour quelque chose, et aussi les discussions idéologiques renouvelées ces dernières années entre catholiques et marxistes. Pour ne pas parler des lettres individuelles que reçut la Société d'Etudes Jaurésiennes, et sans prétendre à l'exhaustivité, signalons seulement, après l'important avant-propos de M. Launay, la discussion qui s'engagea à l'automne 1959 entre des militants chrétiens grenoblois (elle eut des échos jusqu'auprès de certains représentants de la hiérarchie catholique), le commentaire critique de C. Trestavant dans *La Lettre*, une émission de la Tribune de Paris à laquelle participèrent notamment le président Paul-Boncour et Ernest Labrousse, et deux articles dans le N° 1 de la Société d'Etudes Jaurésiennes.

Qu'avait donc écrit Jaurès ? « Le christianisme traditionnel se meurt, philosophiquement, scientifiquement et politiquement », et ce n'est pas « le christianisme flottant des dilettantes mystiques » qui s'y substituera. La société humaine, toutefois, a profondément besoin de religion, c'est-à-dire de « croyances communes qui relient toutes les âmes en les rattachant à l'infini d'où elles procèdent et où elles vont », c'est pourquoi le problème religieux est « le plus grand problème de notre temps et de tous les temps ». Il ne sera résolu que par la victoire du socialisme, par l'établissement d'une société fondée sur la propriété collective seule capable, en créant les bases d'une égalité véritable, de rendre à tous les hommes le sens de l'infini, c'est-à-dire du divin. Le socialisme est donc la condition d'un durable réveil religieux, quelle que soit son « adhésion apparente aux conceptions matérialistes » ; celles-ci s'expliquent, se justifient par le combat que les militants doivent mener contre la religion actuelle, « organisation théocratique au service de l'iniquité sociale ». C'est pourquoi, conclut Jaurès superbement, « même si les socialistes

éteignent un moment toutes les étoiles du ciel, je veux marcher avec eux dans le chemin sombre qui mène à la justice, étincelle divine qui suffira à rallumer tous les soleils dans toutes les hauteurs de l'espace ». Rejet donc du christianisme et de ses variantes néo-chrétiennes, volonté d'action politique aux côtés des socialistes pour l'édification de la société collectiviste, importance primordiale accordée au problème religieux, conception philosophique profondément idéaliste selon laquelle l'appréhension du divin devient la perspective lointaine, mais certaine, la fin du combat socialiste.

Ces formules font comprendre que les polémiques, lors même qu'elles concernaient les implications philosophiques de la pensée jaurésienne, aient été, dès le début, inséparables de la datation du texte. L'hypothèse de M. Launay, devant laquelle se trouvèrent les premiers commentateurs, le situait dans la dernière période de la vie de Jaurès, en tout cas après la réalisation de l'unité socialiste en 1905. Que Jaurès fût resté idéaliste n'était certes une révélation pour personne. Mais l'importance qu'il attachait au problème religieux, la « part de vérité » qu'il trouvait encore dans le christianisme, surprisent. Si c'était là le dernier état de sa pensée, son testament spirituel en quelque sorte, il témoignait chez cet homme d'une cinquantaine d'années, en pleine maturité politique et intellectuelle, de préoccupations spiritualistes que la vie militante n'avait pas fait reculer et d'une conception de la hiérarchie des urgences bien différente, au moment où se préparait le grand massacre, de celle qu'il affirmait alors, aussi bien dans *l'Humanité* et dans la *Dépêche de Toulouse*, que dans ses articles de la *Revue de l'Enseignement supérieur* et dans ses discours. Ainsi s'expliquent l'étonnement des militants, l'intérêt des croyants, l'adhésion de ceux pour qui la doctrine marxiste contient des implications idéalistes et religieuses que Jaurès aurait, selon eux, peu avant sa mort, pressenties.



Or, ces pages ne datent pas de 1914, mais de 1891. Un quart de siècle sépare la réalité de l'hypothèse. Tel est le point qu'il convient de préciser tout d'abord si l'on veut en apprécier valablement la signification.

Nous résumerons rapidement les procédés qui ont permis une exacte datation. Il eût suffi à la rigueur de feuilleter toute la collection du quotidien *Le Radical* pour y retrouver l'interview à laquelle Jaurès se réfère explicitement, où Vaillant fait profession de matérialisme. Tâche évidemment facile mais à laquelle je ne me suis pas résignée d'emblée... Mieux valait tenter une approche méthodique. Launay avait bien vu qu'il s'agissait d'un article esquissé en période de vacances scolaires, comme en faisait foi l'allusion à un récent discours de distribution des

prix. Mais l'année ? Une lecture serrée du texte suggérait une époque bien antérieure à celle que proposait Launay.

« Sous le nom encore vague de socialisme » écrit Jaurès ¹ : dans ses dernières années, le socialisme était devenu la certitude la plus précise de sa vie ; et encore : « s'il fallait opter, c'est pour les ouvriers socialistes que j'opterais » ². Une fois député de Carmaux en janvier 1893, son option est définitive et le conditionnel ne se justifie plus ; « M. Vaillant » ³ : à partir de 1893, il écrit « le citoyen Vaillant » ou « Vaillant » tout court ; il est vrai que le « Monsieur » pouvait se justifier dans un article destiné peut-être à une revue non socialiste ; mais, après l'unité, Jaurès ne collabore plus guère à de tels organes : une seule exception à notre connaissance : un article dans la *Revue de Paris*, en 1910. Si puissante enfin que soit sa mémoire, nous ne voyons guère comment (et encore moins pourquoi), il se souviendrait vingt ans plus tard des paroles prononcées en 1890 ⁴ sur la tombe du vieux militant de la Première Internationale, César de Paepe, aux obsèques de qui il n'avait même pas assisté.

Le contexte idéologique confirmait ces premières impressions. « Un commencement de réveil religieux » ⁵, dit Jaurès non sans sympathie : mais après l'affaire Dreyfus, le « réveil religieux » en France coïncide pour l'essentiel avec le nationalisme que Jaurès hait profondément comme une déviation chauvine du patriotisme, une dégradation honteuse de l'idée de nation. Quant au « christianisme flottant de Vogüé » ⁶, influent dans les années 90, il a bien perdu de son prestige au début du xx^e siècle. Enfin le vocabulaire jaurésien, toujours si riche, a évolué avec l'orientation principale de ses activités et de sa réflexion ; ici les images, les adjectifs (« mystérieux et doux »), l'usage de la notion d'infini, tout imposait la comparaison avec la thèse principale de Jaurès sur *la Réalité du Monde sensible*, achevée et imprimée en 1891, de même que le rapprochement des noms de Lassalle et de Marx reflétait la conclusion de sa thèse secondaire sur *Les origines du Socialisme allemand*. Seule difficulté, stylistique : le beau passage cité plus haut sur « les étoiles du ciel » pouvait sembler un écho d'un célèbre discours de Viviani glorifiant, le 8 novembre 1906, l'œuvre d'irréligion du Bloc des gauches : « ensemble et d'un geste magnifique, nous avons éteint dans le ciel des lumières qu'on ne rallumera plus » ; mais pourquoi Viviani n'aurait-il pas utilisé lui-même l'image jaurésienne ?

Ainsi, pour des motifs de critique essentiellement externe, notre attention se trouvait attirée sur les années 1890-92, période de réflexion intense

1. *Op. cit.*, p. 31.

2. *Op. cit.*, p. 42.

3. *Op. cit.*, p. 41.

4. *Op. cit.*, p. 50.

5. *Op. cit.*, p. 39.

6. *Op. cit.*, p. 42.

où Jaurès, revenu à l'enseignement supérieur, compose et soutient ses thèses, et évolue définitivement vers le socialisme. C'est en effet le 21 juillet 1891 (dans la période qui suivit Fourmies), que le publiciste Xavier de Ricard publia dans *Le Radical*, au terme d'une série d'entretiens avec les dirigeants des différentes tendances socialistes, l'interview de Vaillant. L'article de Jaurès fut très certainement composé pendant l'été, vraisemblablement en août, au plus tard au début de septembre. Loin d'apparaître comme un testament idéologique de Jaurès, il date donc du temps où son socialisme est encore mal assuré. Sa portée n'en est pas amoindrie. Elle est autre. Cet écrit, de jeunesse encore (en 1891, Jaurès a trente-deux ans), s'inscrit dans un contexte idéologique et social, politique, aussi, très particulier.

Le contexte.

1889-1892 : jamais Jaurès ne sera plus ouvert aux courants qui traversent son époque. La halte politique que lui a imposée sa défaite électorale de 1889, lui a rendu du temps pour enseigner à la Faculté de Toulouse, pour achever ses thèses et en populariser le contenu par des conférences publiques hebdomadaires ; du temps pour lire et pour réfléchir ; elle lui a permis aussi d'affermir son talent de journaliste (il donne chaque semaine à *La Dépêche* un article qui lui vaut une nombreuse correspondance) et de prendre contact avec la politique locale : n'est-il pas depuis juillet 1890 conseiller municipal de Toulouse, et même adjoint au maire, chargé de l'Instruction publique ?

Sa formation intellectuelle reste essentiellement celle que lui a donnée l'Université française. Aux doctrines néo-platoniciennes dont s'inspire, comme l'a montré M. Trestavant, son interprétation du dogme chrétien de la chute, se mêle le spiritualisme quasi officiel de Lachelier et Boutroux. Surtout, l'ombre vaste et benoîte de Renan s'étend encore sur *l'intelligentsia* française : sa réputation de savant et de penseur combat victorieusement la sécheresse de Taine ; c'est de lui que vient en droite ligne cette idée d'une religion nécessaire, accessible, sous la forme du sentiment, aux esprits les plus humbles et dont toutes les religions apparues historiquement sont autant de formes transitoires. Le jury de l'agrégation veille d'ailleurs jalousement à garder la philosophie française à l'abri des doctrines matérialistes : on peut s'en convaincre à relire *Le Cloître de la rue d'Ulm*, où Romain Rolland évoque ses souvenirs des années 1887-1889, ou dans l'étude que Charles Andler a consacrée à la vie de Lucien Herr.

Pourtant, si la thèse principale de Jaurès ne révèle pas une philosophie particulièrement neuve ou audacieuse, des lectures étendues, fort originales pour son temps, enrichissent sa pensée, et accentuent son évolution vers le socialisme. Il s'agit d'abord des philosophes du XVIII^e siècle dont le biographe de ses jeunes années, Soulé, nous indique qu'ils figurent avec constance parmi les emprunts de Jaurès aux bibliothèques toulousaines : Rousseau, sur lequel il donne une conférence en 1889, Diderot et Voltaire. Il s'agit surtout des grands socialistes français (Louis Blanc et Proudhon), mais aussi allemands (Lassalle et Marx), dont il recommande la lecture à un instituteur qui lui demande, en août 1892, « dans quels livres, clairs et décisifs, on peut trouver un résumé de la doctrine socialiste »¹. Liste éclectique, où Marx (celui du Livre III du *Capital*, car il semble qu'à cette date Jaurès ignore encore le *Manifeste*) figure comme un élément parmi d'autres. Il est vrai que son initiation quotidienne au socialisme se fait en grande partie par la *Revue socialiste* de Benoît Malon ; une anecdote célèbre nous le représente, jeune député ferryste, grimant timidement, en 1887, les degrés du local parisien où s'imprimait la Revue. Fort peu marxiste (Malon a rompu avec les guesdistes en 1882), très au fait de l'actualité idéologique et sociale, la Revue est un remarquable moyen d'information, mais n'est certainement pas un organe de rigoureuse formation théorique. Elle tient ses lecteurs au courant, non seulement du mouvement socialiste non chrétien, mais aussi, plus sommairement il est vrai, des activités du petit noyau groupé autour de De Mun et de La Tour du Pin, dont la revue *l'Association Catholique* est l'organe principal.

Jaurès est toutefois trop vivant, trop proche de l'action, pour n'alimenter sa pensée que de doctrines, si substantielles soient-elles. Les contacts humains ont joué un grand rôle dans sa formation : il y a ses collègues de l'Université et du Lycée, comme Pierre Dumesnil, catholique fervent, dont il restera l'ami toute sa vie : Zévaès a évoqué longtemps plus tard, en juin 1904, d'après le souvenir de Dumesnil lui-même, leur rencontre à Vizille ; peut-être aussi des théologiens qui nous semblent contribuer à faire de Toulouse, à la fin du XIX^e siècle, un centre de pensée catholique relativement libre. Il faut lire sur ce point l'intéressant article de Paul Desjardins dans les *Cahiers de la Quinzaine* d'octobre 1904 : « Réflexions d'un profane sur l'affaire Loisy »². Pense-t-il à eux lorsque, parlant de « Dieu » dans une lettre ouverte à Camille Pelletan (*La Dépêche*, 25 juin 1891), il écrit : « Vous dites qu'il n'y a plus de théologiens. Qui sait ? Ici, nous causons démesurément de la nature de

1. *La Dépêche*, 1^{er} août 1892.

2. *Cahiers de la Quinzaine*, VI, 17.

Le *Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse* est, selon Desjardins, le seul organe d'Eglise qui ait refusé d'attaquer Loisy. Dangereuse caution ! En juin 1905, la rédaction du *Bulletin*, critiquant l'article de Desjardins, dissimule mal ses sentiments à ce sujet !

Dieu, de la liberté, du devoir, de la grâce, de l'évolution, des mystiques ». Fort curieux de ces débats, il va, le 16 janvier 1892, assister à Bordeaux à une conférence contradictoire sur le socialisme chrétien et le socialisme scientifique, où Guesde et Lafargue affrontent l'abbé Naudet, lié aux Cercles catholiques ouvriers, et l'abbé Gayraud, professeur à l'Institut Catholique de Toulouse. Mais c'est seulement fin mars 1892, le 27 exactement, que Jaurès entre personnellement en contact avec Guesde et subit l'attrait violent de sa personne ascétique et de son marxisme sans doute partiel, mais vigoureux et sans compromission. Il connaît bien par contre, dès 1890, les militants guesdistes toulousains qu'il rencontre au Conseil municipal. Il s'y trouve aux prises avec quatre membres du Parti ouvrier français : le typographe Charles De Fitte, le plus combatif, l'ouvrier tailleur Daydé, l'ouvrier chapelier Coulon, et Dejean le tailleur de pierre. Leur ardeur l'attire, leur ouvriérisme parfois puénil (pas toujours) l'agace souvent. Il apprécie en eux, comme il le dira le 26 avril 1893 après la mort de De Fitte, « leur merveilleuse spontanéité » et leur « vie de pensée toujours plus absorbante et plus ardente »¹. On souhaiterait enfin mieux connaître les rapports qu'il entretient avec ses étudiants, car ce militant toulousain, ce journaliste, demeure, jusqu'à Carmaux, d'abord un universitaire. Un si jeune maître et si vivant... ses élèves lui sont des amis autant que des disciples. La crise religieuse que traversent plusieurs d'entre eux l'amène à prendre conscience de l'ampleur d'un phénomène qui se dessine en même temps chez certains de ses camarades d'Ecole, tels Desjardins et Bergson qui publie en 1889 *Les Données immédiates de la conscience*. Ses articles de *La Dépêche* se font l'écho des préoccupations de ces jeunes gens : « Que feront dans la vie tous ces jeunes hommes qui se pressent maintenant dans nos écoles de Médecine et de Droit, dans nos Facultés des Lettres et des Sciences ? Iront-ils, comme plusieurs que je connais, dégoûtés par les misères de l'intrigue politique, par le matérialisme grossier de certaines sciences et le naturalisme de certaines œuvres, renouveler en eux-mêmes, aux sources évangéliques, le sentiment chrétien et les joies chrétiennes ? »².

Il est vrai, Taine et Marcelin Berthelot ne sont plus les leaders incontestés de ceux qui ont vingt ans en 1890, pas plus que Jules Ferry ne l'est à cette date des républicains français. La génération de la grande bourgeoisie laïque, positiviste, confiante dans *L'Avenir de la science* (le livre de Renan, écrit en 1848, paraît en 1890) pour résoudre les problèmes qui se posent à l'humanité, politiquement républicaine et socialement conservatrice, a fait son temps. L'Opportunisme se meurt dans la jeunesse, au moment où, au Parlement, il va s'épanouir avec le Ralliement. Décalage

1. Le texte de cette lettre a été publié pour la première fois dans le numéro spécial de la revue *Europe* consacré en octobre 1958 à Jean Jaurès.

2. *La Dépêche*, 3 novembre 1889.

des générations. S'il est vrai, comme le dit Marx, que les idées dominantes d'un temps ne sont jamais que les idées de la classe dominante, on peut considérer qu'à travers la crise du positivisme ou de l'idéalisme traditionnel, c'est la crise même de la société bourgeoise française qui s'annonce. Réveil assez général d'une religiosité vague, tentative dans certains milieux catholiques d'un « socialisme chrétien » parfois non dénué de vigueur, vitalité neuve du mouvement ouvrier et du socialisme militant et matérialiste, autant de tendances par lesquelles s'exprime le déséquilibre de la République laïque et bourgeoise.

Comme il est normal, les intellectuels et le prolétariat seront les principaux témoins ou acteurs de ces aspirations nouvelles.

Réveil religieux.

Le réveil religieux est typiquement une attitude d'intellectuels dans une France où la déchristianisation populaire se poursuit. Sa naissance coïncide entre 1886 et 1890 avec la vague boulangiste. Elle est tout aussi inexplicable que l'essor du boulangisme, si l'un et l'autre sont détachés du contexte économique de ces années. La dépression ralentit, sinon le mouvement des grandes affaires, du moins celui des petites. A Paris, la vie est dure, surtout l'hiver, pour les nombreux sans-travail, dont Vaillant, alors conseiller municipal, tente péniblement d'organiser la lutte. La chute du prix du blé, le phylloxera pèsent sur les petits paysans, sans parler de l'atroce misère des ouvriers agricoles de certaines régions. La République opportuniste n'a pas tenu ce qu'en attendaient les petites gens. Si beaucoup d'entre eux, dans l'état de dispersion, et presque encore d'enfance, où est le socialisme, voient dans le « brav'général » l'homme qui donnera au pauvre la gamelle du soldat, ces difficultés se reflètent plus clairement dans les réactions des jeunes intellectuels, tout au moins d'une partie d'entre eux. Il est frappant d'ailleurs que la cloche de la religiosité soit tirée au départ, non par les très jeunes gens aux opinions politiques encore mal formées (Romain Rolland, Claudel, Barrès), mais par les « maîtres » de la génération immédiatement précédente. Ce sont Paul Desjardins, dans ses chroniques du *Journal des Débats*, Bergson, dont la thèse paraît la même année que *Le Disciple*, le Vicomte de Vogüé, dans l'avant-propos qui ouvre, en 1886, son étude sur le roman russe, véritable manifeste de ces « idées nouvelles ». Des prises de position politiques « résolument conservatrices », pour employer une formule de l'époque, accompagnent leurs appels à la spiritualité. Écoutons Bourget, qui, dans la préface du *Disciple*, s'adresse, au nom de ceux qui « marchent aujourd'hui vers leur quarantième année », à ceux qui ont « plus de dix-huit ans et moins de vingt-cinq » : la jeunesse bourgeoise française doit

continuer à travailler malgré « ce suffrage universel, la plus monstrueuse et la plus inique des tyrannies », malgré « l'erreur démocratique ». Elle doit se défier aussi de « l'orgueil de la connaissance », qui dessèche le cœur et trouble la société. Ne la trouble pas, disciple, songe à la seule « réalité dont tu ne peux douter : ton âme ». Bourget vient de se convertir du dilettantisme à la « spiritualité religieuse » (les prières montent aux lèvres d'Adrien Sixte, le grand négateur, devant le mal qu'a produit un excès de science sans conscience), de l'indifférence politique au combat anti-démocratique. Chez Vogüé, l'accent est mis surtout sur l'incapacité des structures sociales et politiques à changer l'homme et la vie ; « les lois naturelles sont plus fortes que les lois politiques ; sujet d'un despote ou citoyen d'une république, après comme avant la déclaration de ses droits, l'homme se retrouva l'esclave misérable qu'il est, asservi par ses passions, limité dans tous ses désirs par les fatalités matérielles ; il put se convaincre que la plus belle charte n'efface pas un pli de souffrance au front des malheureux, ne donne pas un morceau de pain à l'affamé ». Voici lavés de tout péché le tsarisme et l'opportunisme français, justifiés le renoncement à l'action, la méditation impuissante sur l'impuissance de l'homme, donc le recours au divin.

La *Revue Bleue* avec Charles Recolin sous le pseudonyme de Jean Honcey, la *Revue des Deux Mondes* avec Brunetière, la *Revue de Paris* et la *Revue de Philosophie* font écho. Les voix de Bourget, de Bergson et du Vicomte de Vogüé se répercutent dans la bourgeoisie cultivée et lui annoncent la bonne nouvelle : nous avons devant nous pour la première fois depuis de longues années, « une jeunesse qui n'éprouve pas le besoin de changer de gouvernement », qui accepte son pays tel qu'elle l'a trouvé, une jeunesse qui, à défaut d'opinion politique, « rôde anxieuse autour de l'autel du dieu inconnu ¹ ». Au banquet de l'Association Générale des Etudiants, le 10 mai 1890, c'est de Vogüé encore qui prononce le discours principal et il évoque « ce cercle d'inconnu », domaine de la grâce, qui s'étend au delà de la zone claire de la science. A quoi Lavisce avait répondu par avance, dans une étude sur la génération de 1890, parue au *Journal des Débats* le 19 avril, que la partie « la plus considérable de la jeunesse cherche un au-delà dans la science, dans la politique et dans la démocratie sans savoir ce qu'il est ». Au-delà... « De toute façon, concluait notre historien laïque et spiritualiste, il s'agit d'une « nostalgie du divin » :

Lorsque les plus sérieux de ces maîtres à penser essaient de scruter les causes de ce retour à la religiosité, ils les découvrent dans une réaction « naturelle » contre le naturalisme de Zola ; ou alors, c'est le pessimisme du jeune Bourget, contre le scientisme un peu naïvement assuré

1. DE VOGÜÉ : « A ceux qui ont vingt ans pour le premier janvier 1890 », *Journal des Débats*.

de Berthelot. Ainsi Frédéric Paulhan, dans l'article important qu'il donne en octobre 1890 à la *Revue Philosophique*, sous le titre « Le nouveau mysticisme ». Un certain « goût pour les problèmes sociaux » peut aussi se déceler assez aisément, chez plusieurs d'entre eux : quinze à vingt ans après la Commune, la question sociale redevient à la mode. Mais nul leader de ce spiritualisme confus ne va plus loin dans sa quête. Leur jugement effleure la réalité historique au lieu de l'analyser. Parfois un bref aveu : on a besoin de l'Eglise pour « expérimenter son arbitrage dans les conflits sociaux »¹. Le plus souvent la situation sociale vraie de cette jeunesse est ignorée : génération sur qui pèse parfois le souvenir, toujours le poids, de la défaite, génération de gagne-petit, brimée par la dépression, dépassée dans la course à l'impérialisme moderne par l'Allemagne où s'ouvre le règne de Guillaume II et des Konzern. Le néo-christianisme sert ainsi de remède (ou faut-il dire de dérivatif ?) à ce « besoin religieux ou moral qui est un désir pressant, aigu... de trouver un principe de conduite, une base de croyance qui donne à la fois l'unité à nos connaissances et à nos actes, une doctrine coordonnée qui nous permette de comprendre le monde et l'homme »². A ceux qui souffrent de ce nouveau Mal du Siècle, aux jeunes intellectuels inaptes ou inadaptés aux grandes affaires, ces aspirations vagues vers l'infini pourront-elles être de quelque utilité ? Parmi ceux qui écoutent ce chant plus vieillot que neuf, en tout cas confus, beaucoup iront jusqu'au nationalisme. Dès 1891, Jaurès, qui l'entendait, en éprouvait de la défiance. Esprit beaucoup plus exigeant envers lui-même, sa recherche passionnée de l'unité de la pensée ne peut se satisfaire d'une vague désespérance propre à se muer en un christianisme débile. Lui aussi a connu des heures altérées, mais sa soif est recherche, non complaisance. Et il n'y a pas loin de l'article du 1^{er} janvier 1891, où il choisit finalement d'ironiser « sur le vide et l'incohérence de la pensée, de la politique et de l'art contemporains », à l'étude du mois d'août où s'affirment certes son espoir religieux, mais, dans l'immédiat, sa volonté de combattre aux côtés des socialistes. Sensible aux inquiétudes des intellectuels de sa génération, il en refuse le pharisaïsme et ses conséquences politiques.

« *Socialisme chrétien.* »

A côté du néo-christianisme, le *socialisme chrétien* : terme évidemment discutable, utilisé d'abord, au reste, par les adversaires catholiques d'Albert de Mun et de ses amis ; c'est en effet le titre que le professeur Henri Joly donne en 1892 au petit livre dans lequel il dénonce cette

1. DE VOGÜÉ : « Remarques sur l'exposition du centenaire », Plon, 1889.

2. PAULHAN, « Le nouveau mysticisme », *Revue philosophique*, octobre 1890.

entreprise de confusion ; mais l'expression est déjà courante depuis plusieurs années et Xavier de Ricard l'emploie dans *Le Radical* en alternance avec la formule *catholicisme social*. Des travaux récents, la thèse de M. Rollet sur *l'Action sociale des catholiques en France*, la thèse de théologie de M. Talmy sur *l'Ecole de la Tour du Pin et l'Encyclique Rerum Novarum*, permettent aujourd'hui de mieux connaître les petits groupes qui, plus sérieusement que les néo-chrétiens, tentent d'aborder ce qu'ils nomment le problème social, et d'en entrevoir les perspectives et les limites. En 1891, l'Œuvre des Cercles catholiques ouvriers, fondée vingt ans plus tôt par la Tour du Pin et de Mun, est le foyer le plus vivant du « socialisme chrétien ». Sa section des Etudes, qui a beaucoup travaillé, inspire certains « abbés démocrates », tels Naudet le gascon ou Gayraud le toulousain, que Jaurès a eu l'occasion d'entendre. Il ne saurait être question de résumer ici les entreprises de l'Œuvre, tout au plus d'en dégager les méthodes de réflexion.

C'est vers un passé médiéval fortement idéalisé que se tournent les premiers « socialistes chrétiens » lorsqu'ils dénoncent les tares de la société moderne : que l'ouvrier était heureux au temps des corporations... Le libéralisme économique et politique des XVIII^e et XIX^e siècles est dénoncé comme le grand responsable de la détresse des travailleurs ¹ : le libéralisme, non le capitalisme. De cette détresse tout au moins, les fondateurs de l'Œuvre brossent un tableau souvent vrai et, au contraire du vicomte de Vogüé, refusent de s'y résigner au nom des lois naturelles. Mais comment la combattre ? Les plus audacieux ont dépassé la charité chrétienne et rejeté le paternalisme patronal dans la voie duquel s'engagent timidement quelques industriels du Nord. C'est de la « justice » qu'ils se réclament, et la notion de juste salaire soulève d'ardents débats où s'opposent les membres de la section des Etudes et les catholiques socialement les plus conservateurs ². Pour la faire triompher les « socialistes chrétiens » n'en appellent évidemment pas à la lutte des classes, mais pas seulement non plus à la fraternité chrétienne. Dans plusieurs interventions remarquées au Parlement, entre 1885 et 1889, De Mun demande à l'Etat d'intervenir. Encore faut-il que la classe ouvrière organisée prenne en main sa propre défense : entre 1887 et 1891, La Tour du Pin en vient à la notion de syndicats purement ouvriers à base professionnelle, et non confessionnelle. C'est l'idée qui s'exprime dans le vœu nuancé, mais ferme (plus précis que l'Encyclique *Rerum Novarum* du 15 mai), voté à la deuxième assemblée de Romans, son œuvre, le 13 décembre 1891 : « Dans l'état actuel des esprits, cette formation (des syndicats mixtes) doit être suppléée le plus souvent par celle des syndicats distincts de patrons et d'ou-

1. R. TALMY, *L'Ecole de la Tour du Pin...*, Lille, 1953, conclusion.

2. Cf. les débats du Congrès des juristes catholiques d'Arras en 1889 et du Congrès de Liège (7-11 septembre 1890) résumés dans le livre de R. TALMY, p. 37 à 39.

vriers »¹. De Mun, sans aller aussi loin, n'avait pas hésité, trois ans auparavant, à la première Assemblée de Romans, à réclamer le droit d'être d'accord avec les socialistes : « Eh bien oui, cette rencontre avec les socialistes, je ne recule pas devant elle ; elle se produira sur d'autres points encore, et, bien loin de m'en effrayer, je m'en félicite. Je me félicite de ce que, au milieu de nos divisions, de nos luttes, de nos désordres, il se découvre un terrain où les mains peuvent se tendre et les cœurs battre à l'unisson dans un sentiment commun d'humanité, d'amour pour le peuple, et si sur ce terrain, une alliance d'un moment peut se faire, qui donne aux ouvriers un peu de joie, de paix et de bonheur, qui oserait s'en plaindre ? »². Il y eut même des exemples de solidarité concrète : lorsque Lafargue et Culine furent poursuivis après Fourmies pour provocation au meurtre, le journal catholique-social local, *Le Courrier de Fourmies*, écrivit à Lafargue pour protester contre les poursuites, et son directeur lui envoya le numéro dans lequel il avait rendu compte de la conférence faite par Lafargue le 12 avril à Fourmies³. Quelques mois plus tard, le 8 décembre, Lafargue, élu député malgré sa condamnation, affirmait à la Chambre que « les meilleurs discours prononcés ici au point de vue socialiste sont peut-être ceux de M. de Mun... peu nous importe la religion des gens... celui-là est l'ami des socialistes, qui, quelles que soient ses opinions politiques, poursuit avant tout l'allégement des misères humaines ».

Il n'est pas certain que Jaurès en fût tombé d'accord. Non qu'il n'ait été touché non seulement par l'éloquence, mais par la sincérité de Mun (« J'ose dire respectueusement à M. de Mun que par la doctrine sociale, il est beaucoup plus près de nous, qui l'écoutions en silence, que de la jeunesse catholique qui l'acclamait », écrira-t-il le 30 mars 1892). Mais, touché, il n'est jamais convaincu. Il n'attend rien de bon d'une résurrection du christianisme traditionnel, d'ailleurs impossible.

Il importe de comprendre ses raisons. Elles sont beaucoup moins idéologiques (en 1891 il n'est philosophiquement guère moins idéaliste que les penseurs chrétiens) que politiques. Tout d'abord il ne croit pas que le « socialisme chrétien » représente un courant puissant dans l'Église ; et les faits lui donnent raison. « M. de Mun est tout seul... »⁴ ; formule excessive certes, mais les cercles catholiques ouvriers groupent essentiellement des ecclésiastiques et des « hommes d'œuvre » ; les positions de de Mun et plus encore de la Tour du Pin ne rencontrent quelque écho dans l'Église que chez le cardinal Langénieux, Mgr de Cabrières, et un

1. R. TALMY, *op. cit.*, p. 311.

2. Intervention de De Mun à la deuxième commission de la première assemblée de Romans en novembre 1888 : cf. R. TALMY, *op. cit.*, p. 273.

3. Lettre de Lafargue à Engels, 25 juin 1891, dans *Correspondance d'Engels et de Lafargue*, tome III, p. 67.

4. *La Dépêche*, 12 mars 1891.

ou deux pères jésuites. Elles soulèvent par contre l'hostilité passionnée de nombreux évêques (le plus combatif est Mgr Freppel, évêque d'Angers), de la majorité des Jésuites (ceux qui dirigent les *Etudes* en particulier) et de presque tous les universitaires catholiques ¹. Ne parlons pas des patrons du textile nordique, qui rompirent avec l'Œuvre sur la question du juste salaire et que Henri Joly justifiait en cette formule dénuée d'artifice : « Une œuvre comme celle des Cercles avait dû faire appel à la générosité de beaucoup de capitalistes chrétiens ; or, si généreux que soient ses adhérents, quand vient le moment où on les invite à renoncer au libre usage de leurs capitaux, on ne peut s'étonner qu'ils reculent et qu'ils avouent n'avoir pas encore reçu le surcroît de grâce qui a fait les premiers apôtres ² ». On comprend dans ces conditions l'évolution rapide de Jaurès devant *Rerum Novarum* : sans doute l'Encyclique lui a apporté une grande espérance : « Dans ses parties décisives, c'est un manifeste socialiste », écrit-il dans *La Dépêche*, le 3 juin 1891, quinze jours après la publication du texte de Léon XIII ; et la critique du socialisme que fait le pape, lui apparaît comme un simple malentendu. Deux mois plus tard il a modifié son jugement et il conclut : « L'Eglise ne peut être durablement favorable à l'affranchissement social des travailleurs, car ce serait mener à leur affranchissement religieux et ruiner le catholicisme. L'Eglise se rejettera donc forcément, un jour ou l'autre, vers la réaction politique et sociale » ³.

De toute façon, les positions politiques des animateurs du catholicisme social lui étaient profondément étrangères. Il faut sans doute voir dans cette répugnance le motif principal qui interdit à Jaurès tout rapprochement véritable avec les amis d'Albert de Mun. L'attachement aux traditions de la Révolution française domine toute son œuvre. A cette date il ne voit encore dans le socialisme que l'épanouissement de la République, et dans le collectivisme que le prolongement social des principes politiques de 89. Or de Mun et ses amis se proclament royalistes et passionnément contre-révolutionnaires. La belle déclaration du comte de Mun que nous citons plus haut, il la fit dans une des Assemblées provinciales organisées par l'Œuvre des Cercles pour le « Contre-centenaire de la Révolution française ». En face des Droits de l'Homme, ces catholiques veulent proclamer « les Droits de Dieu », et, même si ce n'était que vocabulaire, il serait pour Jaurès intolérable. N'oublions pas que, le 22 octobre 1890, il confondait encore le Parti socialiste avec le « Parti républicain » tout entier et déclarait : « Je me sens plus près, par la raison et par le cœur, d'un républicain, si modéré soit-il, qui verra dans la République non seulement le fait mais le droit, que des prétendus socia-

1. Cf. en particulier le chapitre I^{er} et la conclusion, p. 331.

2. H. JOLY, *Le socialisme chrétien*, Paris, 1892, p. 292-293.

3. *La Dépêche*, 21 août 1891.

listes qui ne se réclameraient pas de la République, ou qui se tiendraient à l'écart du grand parti républicain ».

Insurmontable méfiance donc, et que le ralliement n'éteindra pas. Par delà la soumission à la constitution républicaine, il s'agit en effet des principes mêmes de 89, c'est-à-dire du primat de la raison, du droit de chacun à juger librement. Les principaux leaders du socialisme en sont d'ailleurs d'accord, comme on le voit dans l'enquête que mène Xavier de Ricard : de Paul Brousse à Vaillant en passant par Jules Guesde, ce n'est qu'un cri, à peine diversement modulé : « Une jolie blague », dit Paul Brousse en parlant du « socialisme chrétien », « Une simple manœuvre de l'Eglise, qui se retournera contre elle », commente Guesde, et Vaillant, argumentant d'un point de vue matérialiste : « Ces prétendus socialistes sont... des servants des vieux spiritualismes » ; le progrès et la Révolution ont précisément pour objet de délivrer le monde moderne de toutes ces erreurs du passé, et de celles de toutes qui a été le plus funeste, je veux dire du spiritualisme ». Seul Malon propose une transaction : « prenons ce qu'il y a de bon dans leurs œuvres et laissons leur foi » : ce n'est tout de même pas un brevet de socialisme.

Mouvement ouvrier.

Républicain d'abord, Jaurès n'en est pas moins passionnément attentif, dans les années 1890-92, à l'essor nouveau du mouvement ouvrier et socialiste. Assurément, il s'illusionnait lorsqu'il expliquait plus tard, par exemple dans *La Dépêche* en 1893, ou, en 1904, dans son étude sur *Socialisme et radicalisme en 1885*, qu'il était dès cette date « profondément et systématiquement un socialiste collectiviste »¹. Mais il est vrai que, dès sa première législature, il portait, tout ferryste qu'il était, un intérêt exceptionnel aux signes de vitalité politique et intellectuelle du socialisme français : « Je m'informais..., je cherchais à nouer mon socialisme, tout intellectuel encore, à la réalité de la vie et du combat ».

Jusqu'en 1889, le courant socialiste n'est pas encore assez fort pour emporter Jaurès avec lui. A peine né, le socialisme se divise en groupes, Jaurès dit en sectes : le parti ouvrier français, marxiste ; les possibilistes qui s'en sont séparés en 1882 ; le Comité révolutionnaire central d'inspiration blanquiste ; ce ne sont que les principaux ; encore Jaurès les confond-il souvent, appelant Parti ouvrier, par exemple, le groupe possibiliste. C'est bien le P.O.F. qu'il connaît le plus mal ; des motifs régionaux expliquent cette ignorance. En dehors de Bordeaux où Lavigne est

1. *Socialisme et radicalisme en 1885*, préface aux Discours parlementaires. éd. Cornély, p. 3.

un des fondateurs du Parti, les marxistes sont peu nombreux dans le Sud-Ouest ; De Fitte et ses amis ne trouvent guère d'écho au delà du quartier populaire de Saint-Cyprien ; et Guesde, ce commis-voyageur du parti, ne viendra à Toulouse qu'en 1892 ; l'artisanat local n'est pas propice à l'implantation du guesdisme. Il pourrait en être tout autrement à Carmaux, où la mine et la verrerie sont de grandes entreprises dont Jaurès suit attentivement l'évolution. Mais l'organisation politique semble y être restée faible jusqu'à la grève de 1892, quoique, sur les fiches de police, mineurs et verriers soient rattachés au Comité Révolutionnaire Central. Et à Paris, aussi, où Jaurès a fait, jeune député, une partie de son apprentissage politique, le guesdisme est faible ; les quartiers ouvriers votent pour Paul Brousse et ses amis, et Vaillant est le seul conseiller municipal socialiste de Paris qui ne soit pas possibiliste.

Il est vrai que les années 1882-89 sont difficiles pour le Parti Ouvrier Français ; il semble somnoler : aucun congrès national entre 1884 et 1890 ; et Engels fait assez souvent remarquer à Lafargue, dans ses lettres, que les prétentions à représenter seul le socialisme français ne sont pas de mise pour un parti dépourvu de toute presse régulière quotidienne et même hebdomadaire (*le Socialiste* paraît quelques mois en 1885, quelques mois encore en 1887, puis disparaît jusqu'à sa troisième série qui commence le 21 septembre 1890). Vaillant, Joffrin, rien d'étonnant si ces noms sont plus familiers à Jaurès que ceux de Guesde ou Lafargue. Il relie d'ailleurs fort mal guesdisme et marxisme. Il voit dans Marx, qu'il a lu partiellement pour sa thèse secondaire, un économiste et un philosophe, non un politique ; aussi les groupes socialistes les plus combatsifs lui paraissent-ils composés d'agitateurs violents, à l'idéologie plus que confuse. Son ignorance des conflits sociaux et des grandes luttes de classe explique son attitude après la grève de Decazeville, en 1886, dont il condamne âprement les violences, les « excès ». Aucun rapport pour lui, entre de telles batailles et le collectivisme auquel il commence à s'intéresser intellectuellement. D'autant que le groupe parlementaire qui se réclame, à la Chambre, du socialisme (Basly, Camélinat, Duc-Quercy, Thivrier, etc.) lui paraît, non sans raison, d'une étonnante indigence doctrinale : il évoquera plus tard la pauvreté des considérants qui accompagnaient pendant ces années les premières propositions de loi déposées par les socialistes. Toutefois, si Jaurès n'a pas encore rencontré Guesde, il lui est arrivé de discuter avec Lafargue ; il en a évoqué lui-même les circonstances : une réunion électorale en banlieue, pendant l'élection législative partielle de janvier 1889, où le candidat républicain Jacques, soutenu par tous les *cadetistes* (républicains modérés, radicaux, possibilistes), fut écrasé par Boulanger. Jaurès parla ou plutôt tenta de parler pour Jacques, Lafargue fut mieux écouté, car il soutenait contre Boulanger une candidature socialiste révolutionnaire, celle de Boulé, le tailleur de pierres, mieux accueillie dans ce quartier populaire. Aux yeux

de Jaurès, ce Boulé n'était qu'un candidat de division ; la discussion dut être âpre avec Lafargue. En tout cas, lorsqu'à la Chambre, Jaurès intervient quinze jours plus tard contre le projet de rétablissement du scrutin d'arrondissement, il justifie son attachement à la représentation proportionnelle par la nécessité de permettre aux groupes socialistes révolutionnaires, de 1 500 à 2 000 travailleurs, qui se sont constitués dans chaque arrondissement depuis 1885, d'obtenir une représentation.



C'est en 1889-1890 que le mouvement ouvrier reprend vraiment le départ, encore que les conditions dans lesquelles se produit ce nouvel essor en masquent assez longtemps (jusqu'au début de 1891) l'importance aux yeux de Jaurès.

Politiquement parlant, la défaite du boulangisme, assurée par les élections législatives de l'été 89, lève l'équivoque populaire entretenue par le Général Boulanger et Rochefort, et tolérée tactiquement par certains guesdistes (la correspondance de Lafargue avec Engels montre que le gendre de Marx avait pour eux quelque complaisance) dans l'espoir de délivrer la classe ouvrière du règne de la grande bourgeoisie ferryste. La reprise du mouvement socialiste s'opère essentiellement au détriment des possibilistes, gravement affaiblis par la mort de deux de leurs leaders, Chabert et Joffrin, par leur refus de participer au Congrès international de Paris en 1889, puis à la journée du 1^{er} mai 1890. Nul doute que leur déclin ne démoralise quelque peu Jaurès à qui la tactique « cadétiste » et réformiste des broussistes avait jusque-là souri. Ses regrets s'expriment dans l'article bien connu du 22 octobre 1890 où Jaurès, après Chatterault, désespère des sectes qui « peuvent périr par l'exclusivisme » et se reconforte en évoquant cet « immense parti socialiste, qui, en France, s'appelle tout simplement le parti républicain ». On voit qu'il est encore loin de la conception d'un parti révolutionnaire indépendant.

Les mois passent, la combativité ouvrière et socialiste s'affirme, les guesdistes prennent la direction du mouvement : depuis novembre 1889, le Parti Ouvrier Français a une imprimerie dans le Nord ; depuis septembre 1890, *Le Socialiste* reparaît ; le Congrès de Lille (11-12 octobre 1890) élabore le règlement intérieur du Parti et renforce la centralisation ; le rôle des guesdistes est grand dans la préparation du 1^{er} mai 1890, dans celle du 1^{er} mai 1891 : non seulement ils en ont pris l'initiative, tant par leurs groupes de province que par la petite Fédération nationale des Syndicats qu'ils animent depuis 1886, mais ils ont su créer l'agitation nécessaire pour donner à ces premières manifestations internationales un éclat retentissant. Un seul exemple : Lafargue, en avril 1891, assure devant des salles combles 8 réunions en 11 jours, dont celle de Fourmies qui lui vaudra d'être condamné pour provocation au meurtre ; après le

1^{er} mai, Guesde reprend la campagne : du 10 mai au 26 juillet, il parle huit fois dans le Nord et à Paris devant des salles de 2 000 à 4 000 personnes. Lafargue a bien raison quand il écrit à Engels, le 23 octobre 1890, que « le courant qui entraîne la classe ouvrière française est excellent ». Les résultats le montrent : en 1890, selon les statistiques officielles, 313 grèves avec 118 941 participants ; en 1891, 267 avec 108 944 participants. Le 1^{er} mai 1890 a connu un grand succès dans les plus grandes villes où les « précautions gouvernementales » avaient terrifié la bourgeoisie : à Paris, on avait sablé les grands boulevards pour que les charges puissent s'y développer, les instructions prévoyaient que les hommes auraient deux paquets de cartouches libres, et que, si un plus grand nombre de cartouches devenait nécessaire, des pourvoyeurs désignés à l'avance seraient chargés de renouveler les provisions ! A Toulouse, la journée fut calme. En 1891, l'attention se concentra sur le massacre de Fourmies, mais si les manifestations furent moins puissantes à Paris où la tactique des guesdistes ne fut peut-être pas des plus habiles, elles gagnèrent des villes de province beaucoup plus nombreuses.

Jaurès est d'abord fort inquiet : toute manifestation peut dégénérer en violence, et il déplore ces « processions théâtrales et vaines » qui peuvent mettre aux prises « le peuple des casernes et les soldats du travail »¹. Dans ces puissants mouvements où se consolide la volonté des travailleurs de changer le monde, il ne voit encore que le risque de désordres et de répression par « un gouvernement de régression ». Même après Fourmies, lorsqu'au Conseil municipal de Toulouse, De Fitte propose, le 28 mai, de voter une adresse de félicitations aux députés qui ont demandé une enquête sur la tuerie, Jaurès vote contre, et il expliquera plus tard, le 15 juillet, dans *La Dépêche*, qu'il avait des préventions très fortes contre le dirigeant ouvrier de Fourmies, Culine, à cause de ce qu'en disaient tous les journaux « à l'exception de quelques feuilles révolutionnaires dont je n'aime guère la violence à froid ». En fait, ce qui lui fait encore totalement défaut, c'est le sens de l'action de classe, la compréhension humaine et politique de la lutte engagée sous toutes ses formes par le prolétariat. Il est bon, écrit-il le 1^{er} juillet 1891, que « le mouvement ouvrier, qui n'est pas un mouvement de classe, qui est une revendication de justice, bonne en définitive pour la nation tout entière, ait, par le concours de toutes les forces du pays, un caractère manifestement national ». Le concours de toutes les forces ; il ne songe pas seulement à la paysannerie, mais à la bourgeoisie industrielle, qu'il croit encore possible de rapprocher de la classe ouvrière.

Cette conception extrêmement ambiguë de l'unité nationale se modifie sous l'influence d'événements qui amènent Jaurès à apprécier plus exactement l'évolution du mouvement ouvrier. Tout d'abord les puis-

1. *La Dépêche*, 26 mai 1890.

santes manifestations de mai, loin d'être des coups de boutoir passagers, aboutissent à un renforcement sérieux de l'organisation ouvrière : progrès des Bourses du Travail (celle de Toulouse est inaugurée en 1891), essor des syndicats (les Chambres syndicales des Mineurs d'Alès, des tisseurs de Roubaix se constituent après le 1^{er} mai 90). Jaurès qui écrivait, le 14 janvier 1891, que « les démocrates ne devraient pas avoir de repos jusqu'à ce que tous les travailleurs, tous sans exception, soient groupés et fédérés » voit dans cette organisation un gage de succès pacifiques, un moyen de pression politique sur le Parlement. Au reste, quelques résultats législatifs sont obtenus après le 1^{er} mai 1890 : la Chambre vote la proposition de loi Bovier-Lapierre qui prévoit la répression des atteintes à la loi de 1884 sur les syndicats, et elle entre, bien timidement, dans la voie de la législation sociale : suppression du livret, loi sur les délégués mineurs, réglementation du travail des enfants étendue aux femmes. Enfin le procès de Lafargue et Culine après Fourmies, devant la cour d'Assises de Douai, modifie profondément le jugement et l'échelle de valeurs de Jaurès. La lecture attentive des comptes rendus d'audience l'a convaincu de son erreur, et il nous livre son auto-critique dans *La Dépêche* du 15 juillet : « Les prétendus agitateurs ou faux-ouvriers sont en réalité de vaillants travailleurs, qui, arrivés par leur intelligence et leur énergie à une situation plus indépendante, se servent de cette indépendance pour organiser leurs camarades d'hier » ; et il conclut : « Je sais qu'en disant ce que je dis aujourd'hui, je ne me fais pas des amis partout, et j'aimerais infiniment mieux parler d'autre chose ! Mais je me considérerais comme un lâche, si, au moment où semblent commencer pour les militants du socialisme français les épreuves qu'on pouvait prévoir, la prison, la calomnie légale, la proscription, je n'affirmais pas une fois de plus que je suis uni à eux de doctrine, d'esprit et d'âme ». Cette fois, son choix politique est fait ; pour la première fois, et devant le danger, il refuse de distinguer l'idéologie et l'action.

Originalité de Jaurès.

Nous pouvons maintenant apprécier plus clairement l'originalité et la portée des conceptions de Jaurès sur le socialisme et la religion pendant cet été de Fourmies, son dernier été de réflexion paisible, avant que la grève de Carmaux le jette, jusqu'à sa mort, dans la vie militante. Le texte que nous commentons n'est pas isolé ; non seulement ses deux thèses témoignent de préoccupations analogues, mais de janvier 1891 à juillet 1892, nombreux sont les articles de *La Dépêche* où Jaurès tente une définition de la religion (1-1-91), une étude des rapports présents et futurs entre l'Eglise et la démocratie sociale (4 et 12 mars 91, 23 avril, 3 juin-

21 août, 1^{er}, 7 et 28 octobre, 17 décembre 31, 20 et 28 janvier 1892), une analyse du réveil religieux (7 janvier 1892, 4 juillet 92), sans parler de l'étonnante *Lettre ouverte à Camille Pelletan* en forme de méditation sur Dieu, qui surprend, le 15 juin 1891, dans la très anticléricale *Dépêche*. C'est que Jaurès est au point de convergence des trois idéologies que nous avons étudiées plus haut.

Mais en 1891, il a trente-deux ans déjà, sa pensée encore fraîche, capable encore (elle le restera jusqu'à sa mort) de s'infléchir au contact d'apports nouveaux, n'est pourtant plus celle d'un tout jeune adolescent. A-t-il déjà pris distance par rapport aux normaliens qui passaient l'agrégation de philosophie en 1881 ? Il semble bien que oui. Dès 1878, « de vieille race catholique et cévenole », il avait perdu la foi chrétienne. A l'Ecole, « ni tala, ni antitala », il se montre curieux et respectueux de toutes les croyances, mais ferme partisan de l'article 7, et assuré (il le racontera plus tard au *Figaro*) en face de ses camarades juifs, curieusement assidus à la messe, que le christianisme, étant erroné, ne pouvait avoir été ou être nécessaire. Sa connaissance des philosophes du XVIII^e siècle, l'urgence du combat laïque au début de la décennie 1880-90, l'intérêt qu'il portait à la critique historique des origines du christianisme (en 1891 encore, il nous dit avoir lu la *Vie de Jésus* du Père Didon, *best-seller* du moment, et avoir été frappé de l'obligation où se trouvait l'Eglise d'avouer à tout le moins son impuissance devant les contradictions des textes et finalement les résultats de la critique des Evangiles), tout cela se reflète dans le cours de philosophie qu'il a professé au Lycée d'Albi en 1882-1883.

Totalement ignorant encore du marxisme, construisant un cours fort traditionnel par l'ordre des chapitres et la façon d'aborder les problèmes philosophiques, il s'y livre pourtant, en particulier dans les 42^e et 43^e leçons, à une critique serrée des preuves de l'existence de Dieu, de l'immortalité de l'âme et de l'idée même d'infini, « relative d'un individu à l'autre », au reste parfaitement incapable de prouver, en tant qu'idée, « l'existence d'un être infini ». Plus que de la doctrine de son condisciple Bergson ou de son maître le très catholique Ollé-Laprune (pour lequel il vaut la peine de relire les pages que lui consacre Romain Rolland dans *Le Cloître de la rue d'Ulm*), la pensée philosophique de Jaurès, si conventionnelle à tant d'égards, n'a cependant jamais été aussi proche du matérialisme du XVIII^e siècle. Et lorsqu'en 1887, il résumait, dans *La Dépêche* du 30 juillet, ses critiques aux radicaux, ce n'est pas leur philosophie athée qu'il leur reprochait, mais leur violence verbale et le caractère exclusivement urbain de leur propagande.

Jaurès n'a pas maintenu longtemps cette position de jeunesse qui oscillait du spiritualisme au matérialisme. La lecture des philosophes allemands et de Marx, l'évolution du monde autour de lui, en l'éloignant des opportunistes et en le distinguant des radicaux, vont l'obliger à rendre

plus cohérente sa pensée. Il est possible d'en dégager les grandes lignes, vers 1891, en confrontant le texte que nous commentons, ses deux thèses et les articles de *La Dépêche* que nous avons énumérés.

Première certitude : la rénovation du christianisme est impossible. Non sans des hésitations que reflète, en particulier, l'article du 4 juillet, Jaurès refuse définitivement ce retour au bercail chrétien dont l'entretenaient tour à tour Albert de Mun et les jeunes abbés chrétiens sociaux, sa mère et la famille de sa femme « restées attachées par une partie au moins de leur pensée et de leur cœur à la foi chrétienne, à la tradition catholique ». Sur ce point, il rompt pour toujours avec une fraction importante des intellectuels et surtout des écrivains de la fin du siècle. Il refuse l'évolution de Bergson et de Huysmans, de Claudel et de Barrès, plus tard de Péguy. Et il en donne trois séries de raisons théoriques sur lesquelles il ne reviendra pas : raisons philosophiques, scientifiques, politiques.

L'argument philosophique concerne la divinité de Jésus. A la suite de Spinoza et de Hegel, comme l'a montré M. Trestavant, Jaurès rejette comme irrationnelle l'idée chrétienne d'incarnation. Dire que Jésus, être humain, est en même temps divin, c'est confondre « un fragment de l'espace, de la durée et de la conscience universelle avec l'absolu qui est supérieur à l'espace, à la durée et à la conscience particulière ». L'entendement humain se refuse à admettre qu'un seul être puisse « accaparer l'infini et monopoliser l'absolu »¹. Si Dieu est absolu, il ne peut s'incarner. Scientifiquement, Jaurès appuie son raisonnement sur la critique historique et les principes fondamentaux du déterminisme. L'étude critique des Evangiles, écrit-il, a ruiné définitivement la base historique du christianisme². Il se dit d'ailleurs convaincu que le jour viendra où l'Eglise devra « s'incliner devant l'histoire et la critique, comme elle s'est inclinée devant l'astronomie et la géologie »³ et reconnaître explicitement ce qui est parfois sous-entendu dans la *Vie de Jésus* du Père Didon. Assuré de cette évolution, il attache plus d'importance aux difficultés irréductibles que dressent devant le christianisme, le déterminisme et l'idée de loi. « Tous les progrès de l'esprit scientifique sont nécessairement une diminution de la croyance chrétienne ». Il revient à plusieurs reprises sur l'impossibilité du miracle qui, en prétendant abolir la nature, nie la science elle-même. « Pour nous tout est nature, c'est-à-dire qu'aucun effet n'est produit dans les choses et dans les âmes qui ne s'explique par une force déterminée ayant sa place dans la série des forces et soumise à des lois. Par là s'évanouit le miracle enfantin, par là aussi s'évanouit le Dieu de la superstition, le dieu idole, extérieur au monde qu'il détraque

1. *La question religieuse et le socialisme*, op. cit., p. 24.

2. *La Dépêche*, 7 janvier 1892.

3. *La Dépêche*, 4 juillet 1892.

de ses caprices et qu'il pervertit par la peur ». ¹. Mais c'est dans l'ordre politique que Jaurès récuse avec le plus de force, en tout cas avec le plus de conviction, le christianisme « combattu et comme nié par l'esprit de liberté » ². Tout Dieu personnel suppose en effet un système despotique, gardien de sa parole. Le dogme de l'incarnation contraint l'Eglise au théocratisme. Pour fixer la lettre des paroles divines, plus encore pour les interpréter, les catholiques ont besoin de l'absolue autorité de l'Eglise, toujours prête à nous glisser « les puérités du jésuitisme espagnol » dont Jaurès a fait l'expérience ³, si bien que, malgré la sincérité de De Mun, « les coquetteries de l'Eglise » ne peuvent aller très loin ⁴. Le dogme ne peut être dit et maintenu que despotiquement.

Ce sont ces raisons qui amènent Jaurès, un moment séduit par le ton généreux de *Rerum Novarum* ⁵, à dénoncer très vite et vigoureusement ses propres illusions. Critique à base rationaliste : la pensée libre est la gloire de l'homme qui ne peut accepter de la limiter. Mais aussi critique sociale, fondée sur une perspective évolutive des sociétés : dans le monde actuel, en marche vers la démocratie, le christianisme, organisation théocratique au service des puissants, n'a pas sa place. Dès lors il s'agit avant tout de le renverser.

Ainsi s'affirme un point de vue de combat. C'est encore à lui que Jaurès se réfère pour condamner, moins longuement mais tout aussi fermement, la religiosité vague des hommes de droite de son temps, spécialisés dans « le flirt avec les Evangiles » ⁶. Les de Vogüé, les Desjardins, les Rod, sont âmes molles et incapables de lutter et de choisir. Voici donc dépassée, avec la tentation chrétienne, celle, plus subtile, mieux adaptée au spiritualisme flottant et vaguement laïque d'une bonne partie de la bourgeoisie française, du néo-christianisme.

Mort des religions, mais germes de renouvellement religieux. C'est dans l'univers qu'il aspire à « retrouver le sens du divin » ⁷ : dans la matière il présuppose autre chose que la matière. C'est la permanence de la démarche spiritualiste qui survit à la critique des religions. Mais qu'est-ce que ce divin qui exclut un dieu personnel, ce divin révélé dans la nature « comprise à fond » ? Dans l'article du 25 juin, Jaurès déclarait ne pouvoir résumer toute sa pensée. Le texte que nous commentons, écrit deux mois plus tard, en développe les implications : l'homme est à sa place, dans l'histoire de la nature, seulement si l'on admet que

1. Lettre ouverte à Pelletan. *La Dépêche*, 25 juin 1891.

2. *La question religieuse et le socialisme*, p. 25.

3. *La Dépêche*, 1^{er} janvier 1891.

4. *La Dépêche*, 12 mars 1891.

5. *La Dépêche*, 3 juin 1891 : « L'Encyclique, dans ses parties décisives, est un manifeste socialiste. »

6. *La Dépêche*, 7 janvier 1892.

7. *La Dépêche*, 25 juin 1891.

« l'univers contient déjà dans ses profondeurs, la conscience et la vie » ¹. Ce dieu impersonnel, omniprésent, se confond finalement avec la conscience. La vieille démarche spiritualiste reprend le dessus à travers l'affirmation de la réalité du monde sensible. Ce n'est donc pas l'homme qui est objet de foi, la « religion » de Jaurès n'est pas à proprement parler un humanisme, mais un idéalisme évolutif, une sorte de panthéisme de la conscience dans l'histoire, dont les religions particulières deviennent non pas exactement autant d'images, mais autant de moments.

Reste l'affirmation selon laquelle seule la société socialiste permettra à ces possibilités religieuses de s'épanouir. C'est que l'organisation de la propriété, en régime capitaliste, brise l'unité du corps social et empêche l'unité des consciences, donc l'épanouissement de la conscience. Seule la propriété collective assurera « la fusion de toutes les âmes réconciliées ». Jaurès refuse de séparer la terre et le ciel, et affirme le primat de la propriété. On mesure ici l'influence de Marx : c'est en 1889, sur les conseils de Lucien Herr, bibliothécaire à l'École Normale Supérieure, que Jaurès, s'il faut en croire Charles Andler, a commencé à lire Marx ; le premier article de *La Dépêche* où il est nommé date du 25 février 1890. Son influence dans la question qui nous préoccupe a été profonde : si la « religion » n'est réalisable qu'en société socialiste, le fil conducteur est bien constitué par l'organisation de la propriété, c'est-à-dire finalement par les rapports de classes. Mais admettre le rôle décisif des structures sociales, ce n'est point encore être marxiste ; Marx est un philosophe, et non pas seulement un historien ou un économiste ; et Jaurès en a pleinement conscience. L'admiration qu'il éprouve pour la vigueur de la pensée marxiste, ou plutôt de ce qu'il en connaît, l'oblige justement à rechercher dans Marx cette philosophie de la totalité dont il éprouve personnellement l'exigence. Mais l'ignorance où il est de plusieurs textes fondamentaux, et sa perspective idéaliste, rendent impossible une interprétation équitable de Marx. C'est « dans les replis profonds » du matérialisme dialectique, pour employer son langage, qu'il va tenter de retrouver « le souffle allemand de l'idéalisme ». Tâche difficile, sinon par le tour de passe-passe qui consiste à faire de Marx un idéaliste qui s'ignore. Il suffit alors d'affirmer, comme le fait Jaurès à l'avant-dernière page de sa thèse principale, que Marx pas plus que Hegel « ne confond l'histoire avec la dialectique », car la dialectique rendra à la nature humaine sa « perfection intégrale », c'est-à-dire originelle. Il suffit de nier l'histoire au nom de la dialectique.

Telle est la « synthèse » réalisée par Jaurès en 1891, entre le « socialisme » et la « religion ». L'humanité socialiste sera religieuse car, délivrée de l'écran des dogmes que le régime de la propriété interpose entre la conscience et les consciences, elle pourra développer enfin les possibi-

1. *La question religieuse et le socialisme*, p. 37.

lités de perfection qui dès l'origine étaient en elle. Elle pourra reconnaître le sacré dans l'homme comme dans la nature. Détaché de toute foi positive, idéaliste par sa formation universitaire, passionnément républicain, Jaurès atteint l'âge d'homme au moment où une vague de religiosité entraîne nombre de jeunes intellectuels français. Son rationalisme l'en écarte, son sens large de la vie l'empêche de se satisfaire de doctrines vagues qui n'ont d'issue que dans le repliement sur soi ou dans une pratique politique ultra-conservatrice. L'absence chez lui de tout arrivisme, sa volonté de justice, ses lectures, ses contacts humains l'engagent au contraire à fond « aux côtés » des socialistes matérialistes. Mais en août 1891, il n'est pas encore pleinement intégré à leur combat. Les loisirs dont il dispose, il les utilise à tenter de relier la religion de l'avenir, par delà le combat dont il commence à entrevoir la nécessité, aux idéologies de son milieu intellectuel et social. Sa rupture avec la société bourgeoise sera politique, non philosophique. Synthèse, dit-il ; on peut répondre plus sévèrement, simple compromis ; disons plutôt tentative de conciliation doctrinale, impossible conciliation, entre l'idéalisme bourgeois de sa jeunesse et ce qu'il croit être le matérialisme. En eût-il été de même s'il avait vraiment lu Marx ou si, en France, ceux qui se croyaient marxistes lui en avaient donné les clefs ? Hypothèse... C'est avec les yeux de Benoit Malon, au mieux ceux de Lucien Herr, qu'il a étudié le Livre III du *Capital*. C'est avec « la quintessence du socialisme » de Schoefflé et des brochures de propagande, les « catéchismes socialistes », rédigés en 1883 par Guesde et Lafargue, qu'il a abordé le matérialisme dialectique. Rien d'étonnant si, pour le distinguer du matérialisme mécaniste, il n'a vu d'autre solution que de redécouvrir, aux origines de la matière, la « conscience » ! Tout en dénonçant les dangers et les équivoques qui président, aux environs de 1890, au renouveau du catholicisme et du spiritualisme, il n'a pas soupçonné que la théorie de Marx lui offrait des possibilités nouvelles de recherche et de méditation, à condition de renoncer à la conciliation pour la dialectique.



Était-il satisfait de sa tentative ? On l'entendra à la Chambre, le 24 janvier 1910, déclarer qu'il ne désavouait pas une ligne de ce qu'il avait écrit vingt ans plus tôt « sur la nature et Dieu, sur leurs rapports et sur le sens religieux du monde et de la vie ». J'avoue que l'argument ne me paraît pas tout à fait suffisant. Jaurès était trop exigeant envers lui-même pour ne pas éprouver le besoin d'une doctrine qui lui fût en même temps un guide pour l'action. Il n'est pas certain que sa synthèse de 1891 lui parût sur ce point suffisante. Nous en avons la preuve dans un très beau texte du 30 janvier 1893. Maurice Barrès l'avait pressé, lui qui avait « du sentiment religieux », de donner « une formule à des sensi-

bilités en éveil ». Et Jaurès, engagé dès lors dans la grande bataille socialiste, élu de Carmaux sur le programme du Parti Ouvrier Français, tient à présent pour secondaires, voire quelque peu alambiquées, ses récentes préoccupations sur l'avenir de la religion. Les choses sont plus simples, répond-il, l'heure est à l'action : « Marchons ! Pas de subtilité ! pas de vaines ténèbres ! Allons au but qui est la justice. Eclairons les esprits, affranchissons le travail ; une fois émancipé, tout homme cherchera lui même son chemin ». Peut-on penser qu'il se satisfaisait d'une synthèse que l'on pouvait, et même devait, laisser de côté dès que s'engageait la vraie bataille ? La permanence, à diverses heures de sa vie, de sa réflexion sur ces problèmes, nous invite au contraire à penser qu'il se faisait des rapports entre la théorie et la pratique une plus haute idée.

Il semble en tout cas qu'il faille apporter quelques nuances à l'affirmation qu'il portait à la tribune en 1910. Le problème religieux n'a assurément pas cessé de le tourmenter, son idéalisme n'a pas reculé ; avec l'âge toutefois, une vue plus ample, plus historique de l'humanité sa pensée s'est modifiée.

Il attache tout d'abord une importance beaucoup plus grande à l'histoire des religions car elles ont été, non seulement « une phase nécessaire du progrès humain », mais « un document incomparable de la nature humaine » et peut-être « le fait essentiel de l'histoire humaine »¹. Mais la réflexion sur le problème religieux n'est plus à ses yeux la voie royale, la voie principale. Plus que l'objet de la pensée compte sa pleine liberté : « c'est la pensée « laïque, libre de toute entrave, libre de tout dogme » qui suscitera « dans les jeunes esprits non pas un dogme nouveau, non pas une doctrine immuable, mais l'habitude même de la raison et de la vérité »².

Ainsi l'esprit religieux devient un autre nom pour désigner l'intensité de la vie intérieure, nourrie de libre réflexion sur le monde qui se fait, que l'on fait. La « religion » de Jaurès se rapproche toujours davantage d'un humanisme non seulement contemplatif, mais actif. Il s'agit de combattre pour une histoire enfin humaine, c'est-à-dire pour l'avènement de l'époque où « la pensée réfléchie et la conscience claire de l'homme dirigeront les événements ». Il s'agit de combattre contre les forces mauvaises qui empêchent l'homme de faire son histoire, et en premier lieu contre la menace de guerre. En ce sens, pas de victoire plus religieuse que celle que « l'homme remporterait sur lui-même, sur la part de bestialité qui subsiste en lui, s'il parvenait à régler, sans effusion de sang et sans violence, les conflits des intérêts et des passions. La protestation du socialisme contre la guerre a quelque chose de religieux ».

1. *Revue de l'Enseignement primaire*, 11 octobre 1908.

2. *Chambres des Députés*, 3 mars 1904.

A N N A L E S

Tel est peut-être le véritable testament de Jaurès sur ces problèmes.

Ainsi était-il parvenu, au soir de sa vie, à faire se joindre le grand combat qu'il menait contre la guerre et ses conceptions sur l'avenir religieux de l'humanité. Ce n'est pas à une connaissance plus approfondie du marxisme que son évolution idéologique nous paraît liée dès lors, mais à une conscience accrue de ses responsabilités devant le mouvement ouvrier et devant les hommes.

MADELEINE REBÉRIOUX.