

## Malègue, Psichari et ceux qui cherchent en gémissant, par Augustin Talbourdel

« Les crises religieuses ? C'est une noblesse. N'en a pas qui veut.  
Il est vraiment affreux qu'elles aboutissent. On devrait tout faire pour les entretenir. »  
Joseph Malègue, *Augustin ou le Maître est là*.<sup>1</sup>

« Cet homme ne croit pas. C'est dur de ne pas croire, quand on a tout appris.  
C'est dur, Seigneur, quand Vous avez parlé, de ne pas croire. »  
Ernest Psichari, *Le Voyage du Centurion*.<sup>2</sup>

Il y a, dans l'*itinerarium mentis ad Deum* d'Ernest Psichari et de Joseph Malègue, deux approches à première vue fort différentes voire contradictoires de la foi catholique, adossées à deux définitions distinctes de l'être chrétien. On aurait presque quelque scrupule à réunir ces deux grands romans que sont *Le Voyage du Centurion* (1916) et *Augustin ou le Maître est là* (1933) sous la dénomination vague de « roman de conversion ». À première et lointaine vue, la disproportion entre *Augustin* et *Le Voyage* pourrait presque prêter à sourire : pavé contre opuscule, une existence entière, de l'enfance à la mort d'Augustin Méridier, contre les quelques jours de Maxence à l'issue d'une vie à peine longue de trente ans, un style touffu et exigeant contre une phrase courte. Bref, il y a aussi loin d'*Augustin* au *Voyage* que de la *Recherche du temps perdu* au *Désert des Tartares*. Pourtant, ces deux romans partagent ceci d'unique que leur personnage, à l'issue d'un cheminement intérieur plus ou moins long, embrasse la croix à la fin du récit. « Ouvrier de la onzième heure »<sup>3</sup>, certes, mais qui aura mené la lutte jusqu'au bout : « le vieux lutteur abandonne, tombe à genou »<sup>4</sup>, chez Psichari. En une formule pascalienne : ils sont de « ceux qui cherchent en gémissant » (Laf. 405, Sel. 24).

À leur façon, Psichari et Malègue s'inscrivent donc dans cette tradition littéraire et théologique du *quaerere deum*, quête d'ordre spirituel essentiellement, et qui envisage l'acte de foi non seulement comme l'objet d'une grâce divine, mais aussi et surtout comme la récompense d'une lutte douloureuse menée avec Dieu, tel Jacob et l'ange, ou l'entrée en terre promise après de longues années de marche. Tel était déjà le cas de deux romans si semblables et si opposés que *Le Désespéré* (1887) de Bloy et *l'En route* (1895) de Huysmans, semblables par leur ambition et opposés par leur réussite, puisque le roman du dernier, pas plus que le reste de sa trilogie religieuse, n'offrent l'espoir d'une conversion orthodoxe. Il semble, en revanche, que le pèlerinage presque exclusivement esthétique de Durtal d'église en monastère ait ouvert la voie à un genre romanesque à part entière, voie souvent fréquentée depuis – on songe, parmi quelques grands romans, à *Il Santo* (1905) d'Antonio Fogazzaro, *Jean Barois* (1913) de Roger Martin du Gard, le *Baptême de Pauline Ardel* (1913) d'Emile Baumann, le *Démon de Midi* (1914) ou le *Sens de la Mort* (1915) de Paul Bourget, *l'Anathème* (1921) d'Albert Autin, *l'Homme qui ressuscite d'entre les Vivants* (1928) de Joseph Wilbois, *l'Empreinte* (1930) d'Edouard Estaunié –, et qui trouvera ses deux chefs-d'œuvre dans *Le Voyage du Centurion* et *Augustin ou le Maître est là*.

<sup>1</sup> Joseph Malègue, *Augustin ou le Maître est là*, Le Cerf, 2014, p. 302. On le désignera dorénavant par « Malègue ».

<sup>2</sup> Ernest Psichari, *Le Voyage du Centurion*, Livre de Poche, 1962, p. 180. On le désignera dorénavant par « Psichari ».

<sup>3</sup> Malègue, p. 807.

<sup>4</sup> Psichari, p. 184.

De quoi s'agit-il ? Dans un cas, un saint-cyrien de trente ans, Maxence, mène une existence athée au sens paulinien du terme : l'athéisme n'est pas tant, d'un point de vue subjectif, le fait de ne pas croire en Dieu que, objectivement, le fait de vivre dans un monde privé de Dieu, « sans Dieu dans le monde (ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ) » (Ep 2.12). Dans l'autre, un brillant collégien, puis normalien, Augustin Méridier, à mesure qu'il soumet les dogmes chrétiens aux exigences scientifiques et à la méthode positiviste alors en vogue, perd progressivement sa foi enfantine et plonge dans l'agnosticisme. Deux cas assez différents, donc : tandis qu'Augustin reçoit une éducation catholique, dont on pourrait relever toutes les insuffisances, et demeure fermement fidèle à sa foi jusqu'à, disons, la lecture de la *Vie de Jésus* d'Ernest Renan que son maître d'étude, M. Moreau, lui met dans les mains, Maxence, « élevé loin de l'Église »<sup>5</sup>, grandit aussi loin de Dieu et ignore donc la cause de son mal, et plus encore le remède. Telle est bien, en effet, l'origine de ces deux récits de conversion : Maxence et Augustin sont des hommes qui souffrent ; qui, parce qu'ils souffrent, cherchent le nom de leur mal, et dont le gémissement se poursuit durant toute cette recherche. « Dégoûté de tout, [Maxence] ignorait la cause même de son dégoût, bien plus encore le moyen de redonner à sa vie un peu de ton »<sup>6</sup>, tandis que le jeune Augustin, devant une religion qui lui apparaît souvent comme un « composé de roses artificielles et de musiques », ressent « au fond de son cœur d'enfant, comme autant de tentacules despotiques et fouillants, les premières gênes de la vie morale »<sup>7</sup>.

Ne nous y trompons pas : leur douleur ne relève pas du seul ordre moral. Le héros de Psichari peut donner l'impression, du moins dans les premières pages, de chercher simplement une règle de vie, règle qu'il trouvera bel et bien en Afrique, qui a pour mot d'ordre le silence : « Comme le moine, dans le cloître, se tait – ainsi le Désert, en coule blanche, se tait. Tout de suite, le jeune Français se plie à la stricte observance, il écoute pieusement les heures tomber dans l'éternité qui les encadre, il meurt au monde qui l'a déçu »<sup>8</sup>. D'emblée religieuse, cette expérience apparaît surtout comme une quête éthique, la recherche d'un principe moral<sup>9</sup>, ce qui constitue indéniablement un premier pas vers Dieu par le prisme d'un transcendantal en particulier : le Bien. Cette première opinion sur le personnage de Psichari demande à être immédiatement corrigée par la suivante : la soif de Maxence est aussi et d'abord soif de Vérité. Voici, d'ailleurs, le point commun fondamental entre ces deux conversions, commun à toutes les conversions véritables : elles naissent d'un désir du vrai. Plus exactement, elles naissent du mal-être dans lequel est plongé l'homme qui ne connaît pas la vérité : soit qu'il ne l'ait pas reçue, comme Psichari ; soit qu'il ne se dispose pas à la recevoir, comme Malègue.

À ce titre, l'éducation fort similaire de Maxence et Augustin est significative. Éducation très riche intellectuellement : les deux hommes sont fils de lettrés, de culture classique, brillants érudits qui ont commis l'erreur de nourrir exclusivement l'esprit de leur fils, non leur âme<sup>10</sup>. En une ligne, Psichari résume donc l'« effondrement des cathédrales intérieures »<sup>11</sup> que Malègue détaille sur des centaines de pages : « les premiers troubles de la jeunesse trouvèrent [leur âme] démunie, sans défense contre le mal, sans protection contre les sophismes et les piperies du monde »<sup>12</sup>. Une différence cependant : cet ébranlement n'a pas de cause précise chez Psichari, encore moins de cause intellectuelle, tandis que Malègue commente avec soin le débat intérieur d'Augustin avec des auteurs qui mettent à mal sa foi déjà fragile. Maxence erre « sans conviction »<sup>13</sup>, tandis qu'Augustin souffre d'en avoir trop, et qui contredisent celle qu'il a reçue de ses parents. Dès sa découverte de la

---

<sup>5</sup> Psichari, p. 18.

<sup>6</sup> Psichari, pp. 18-9.

<sup>7</sup> Malègue, pp. 20-1.

<sup>8</sup> Psichari, p. 32.

<sup>9</sup> On pourrait attribuer à Maxence ce que Mgr Hertzog déclare à Augustin chez Malègue : « La question des mœurs se pose en général à des convictions déracinées ou ébranlées. Il est rare qu'on commence par elle », Malègue, p. 592.

<sup>10</sup> Psichari, p. 17.

<sup>11</sup> Malègue, p. 130.

<sup>12</sup> Psichari, pp. 17-8.

<sup>13</sup> Psichari, p. 18.

philosophie, le jeune Méridier ressent déjà l'orgueil de celui qui peut penser par lui-même : « Pour la première fois, Augustin allait cesser de s'alimenter exclusivement de la pensée paternelle »<sup>14</sup>. Il fallait attendre cette autonomie intellectuelle<sup>15</sup> pour que « la grande question se [pose] vraiment pour la première fois »<sup>16</sup> ; il fallait attendre que la grande question se pose pour que toutes les certitudes établies par de longues années de catéchisme s'effondrent.

S'agissait-il de certitudes ? De quelle nature était la foi perdue par Augustin et, ce qui revient au même, la foi dont Maxence fut privé ? Psichari n'écrit-il pas, en effet, que, malgré sa jeunesse athée, comme chaque homme, Maxence « était né pour croire, et pour aimer et pour espérer. Il avait une âme, faite à l'image de Dieu, capable de discerner le vrai du faux, le bien du mal »<sup>17</sup> ? À cet égard, Maxence est plus chrétien à trente ans, sans pour autant l'être, qu'Augustin au même âge et donne raison à la célèbre phrase du *Mystère de Jésus* qui hante les deux ouvrages : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé » (Laf. 919, Sel. 749-751). Augustin avait-il la foi avant de la perdre à la suite de sa lecture de Renan et, plus tard, lors de la nuit décisive dans sa turne de l'École Normale ? On ne perd pas la foi, écrit avec raison Bernanos dans le *Journal d'un curé de campagne*, raillant ceux qui déclarent avoir perdu la foi « comme on perd sa bourse ou un trousseau de clefs » : « On ne perd pas la foi, elle cesse d'informer la vie, voilà tout ». Tout au plus, ce que perd Augustin, à mesure que la maturation critique de sa raison progresse, c'est une foi encore immature parce que dépendante des dispositions du foyer familial. Immature l'« appel » qu'il entend après la lecture de Pascal ? Immature le regard critique qu'il porte, encore écolier, sur « les prédications religieuses traditionnelles » à la fin du Carême, où il discerne déjà une « apologétique populaire à gros grains »<sup>18</sup> dont, plus tard, le normalien Méridier montrera toute l'incohérence dans plusieurs études savantes ? Immature le désir du jeune élève de M. Rubensohn de voir la philosophie « d'aventure et sans les chercher, rencontrer les solutions chrétiennes en de vastes convergences » et sa « haute et austère joie » devant cette cohérence, devant ce « sentiment de présence de Dieu qui eût choisi pour se révéler le mode intellectuel »<sup>19</sup> ?

Tout cela, répondra-t-on, n'est qu'intelligence : ce qui fait défaut à Augustin, ce n'est pas la raison qui pense mais le cœur qui croit. Ce reproche, s'il ne reposait pas sur une lecture, même caricaturale, de Pascal – qui écrit : « Qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer » (Laf. 377, Sel. 409) – n'aurait aucune pertinence. Pourtant, la fréquente occurrence de la notion mystique de « sentiment de Dieu » dans la première partie du roman prouve le contraire. Augustin croit avec le sérieux d'un enfant qui s'amuse et, lorsque son père dit de lui : « Oh ! il ne sait pas [...]. Mais il sait qu'il ne sait pas », Malègue peut écrire : « Ainsi l'enfant pressentait-il que le non-savoir, accepté et circonscrit, fait partie, comme le savoir, des démarches de l'intelligence »<sup>20</sup>. Autrement dit, le jeune Augustin ne fait encore aucune distinction entre croire et savoir, *pistis* et *gnosis*. Lorsque son père lui déclare que l'erreur du rationalisme athée consiste à séparer les « deux formes de la pensée », l'esprit scientifique et les certitudes morales, supprimer la seconde et étendre la première à tout l'Être, Augustin comprend le danger d'une foi qui « dépose en partant tous ses voiles »<sup>21</sup> et les abandonne à la crédulité ou au simple sentiment religieux. Tandis que son intelligence, en proie à un « émerveillement sacré » devant la philosophie, s'éveille et se nourrit, Augustin prend donc soin de justifier les affirmations posées par une religion qui lui est chère, comme pourrait l'être, et tel est bien le drame d'Augustin, un vieux parent qu'on fréquente une fois l'an ; jusqu'à songer déjà à la

---

<sup>14</sup> Malègue p. 85.

<sup>15</sup> « La main inoccupée ne reposait plus dans celle de son père, qui marchait près de lui. Elle pendait libre, solitaire, n'ayant plus besoin de secours. À de tels signes se mesure une autonomie légitimement croissante », Malègue, p. 57.

<sup>16</sup> Malègue, p. 87. « Ni Augustin ni son père ne recherchaient l'occasion de conversations intimes sur des sujets de vie chrétienne », Malègue, p. 95.

<sup>17</sup> Psichari, p. 18.

<sup>18</sup> Malègue, p. 95.

<sup>19</sup> Malègue, p. 114.

<sup>20</sup> Malègue, p. 78.

<sup>21</sup> Malègue, p. 96.

formulation d'une apologétique, c'est-à-dire d'une défense de la foi<sup>22</sup>. « [Le] devoir, plus tard, prendrait pour lui la forme de ce qu'il appelait les luttes d'idées. Il aurait charge d'apologétique »<sup>23</sup>. Devant « l'imprévisible élasticité des recherches positives, soit historiques, soit expérimentales », le jeune Augustin ne montre pas les mêmes troubles que le futur normalien. Il conclut, avec le calme du croyant qui fait confiance à sa foi : « Dieu n'en sera qu'agrandi »<sup>24</sup>.

Les préoccupations d'Augustin ne sont pas si éloignées de celles de Maxence qu'il y paraît. Ce que ce dernier espère de son voyage en Afrique, à savoir de connaître « le vrai, le beau, le bien, et toute l'éternité véritable »<sup>25</sup> n'est rien de moins que de rencontrer Dieu, décliné dans ses transcendants. Reprenons une expression que Malègue place en tête d'un chapitre d'*Augustin* : Maxence a « soif d'un monde ignoré », soif de « terres incultes qui semblent sortir à peine, fumantes encore, des mains du Créateur », soif des « linéaments de l'immuable et tranquille Vérité ! »<sup>26</sup>. La quête se situe donc, indifféremment, dans le domaine de l'existence et dans celui de l'essence : remonter à la source de l'être, comme le métaphysicien, mais de façon propre et figurée. Quand Maxence déclare quitter « la France des sophistes et des faux savants, [...] des raisonneurs dénués de raison »<sup>27</sup> pour « la Règle austère de l'Afrique »<sup>28</sup>, non seulement l'on comprend que sa quête initiatique a autant lieu dans son propre être que dans l'espace, mais surtout l'on pourrait croire qu'il s'éloigne des rivages de l'intelligence, toujours suspectée d'orgueil ou de vanité, auxquels il préfère la terre ferme où la volonté est reine et l'action préférée à la pensée, la terre du centurion. Une telle lecture de l'itinéraire de Psichari, de même que la délicate interprétation de la conversion d'Augustin, méritent d'être étayées et complétées des deux conceptions de l'être chrétien, que nous avons évoquées plus haut, et auxquelles ces lectures semblent adossées.

### L'encre du savant et le sang du martyr

Le rapide portrait esquissé jusque-là des deux personnages, à l'aube de leur itinéraire en Dieu, laisse entrevoir le grand dilemme qui sépare, à première vue, les deux romans et, au sein de chaque roman, tiraille Augustin comme Maxence. On trouve ce dilemme exprimé dans des termes presque similaires chez Psichari et Malègue, termes qui, et cela n'est pas anodin, ne sont de la plume ni de l'un ni de l'autre. Dans le *Voyage*, d'une part, Maxence s'entend dire par un jeune Maure une phrase présentée comme un hadith du prophète : « L'encre des savants est précieuse, et plus précieuse encore que le sang des martyrs »<sup>29</sup>, phrase reformulée plus loin par Psichari ainsi : « L'encre des savants est plus agréable à Dieu que le sang des martyrs »<sup>30</sup>. Dans la révolte que suscite cette maxime musulmane chez Maxence réside, *in nuce*, toute la conversion future du soldat. Chez Malègue, on pourrait reconstituer un aphorisme un peu similaire à partir de deux expressions – comme Malègue aimait le faire lui-même –, la première lue dans le *Mystère de Jésus* de Pascal : « J'ai versé telle goutte de sang pour toi »<sup>31</sup> ; la seconde, phrase d'Augustin lui-même au moment de sa conversion, à partir d'un épisode vétéro-testamentaire célèbre : « pour toi, telle étincelle du

---

<sup>22</sup> « Augustin n'avait cure de cette sorte de respect. On ne devait pas trouver dans une même demeure spirituelle deux chambres sans communication entre elles, l'une habitée par l'intelligence et l'autre par la Foi. Des correspondances, des attraites de pensée, mille préfigurations rationnelles au sein même du sensible criaient vers Dieu. Les motifs lourds, puissants et ramifiés où s'enveloppait toute son âme liaient bien aussi de quelque manière son intelligence. Comment trouver cette manière ? Il savait qu'il ne savait pas, comme disait son père, mais qu'il lui faudrait bien savoir un jour », Malègue, p. 93.

<sup>23</sup> Malègue, p. 94.

<sup>24</sup> Malègue, p. 127.

<sup>25</sup> Psichari, p. 23.

<sup>26</sup> Psichari, p. 22.

<sup>27</sup> Psichari, p. 20.

<sup>28</sup> Psichari, p. 27.

<sup>29</sup> Psichari, p. 52.

<sup>30</sup> Psichari, p. 54.

<sup>31</sup> Malègue, p. 122.

buisson ardent »<sup>32</sup>. On comprend aisément en quoi l'essence même du mystère chrétien est ici en jeu, et de quelle façon tragique le passage d'un Dieu lointain qui se révèle à l'intelligence de l'homme à un Dieu incarné qui, dépassant tout ce que cette même intelligence peut concevoir, meurt pour ce même homme sur la croix, laisse entendre que le chrétien ne peut se limiter à verser son encre ou scruter le buisson ardent, mais doit pouvoir offrir son sang, comme le Sauveur.

Nous touchons là à une question vieille comme le christianisme, voire, dans ses termes et non dans son contenu, comme la philosophie grecque, et sur lequel il convient de revenir brièvement. Quiconque médite la phrase célèbre de la première épître de saint Pierre, maître-mot de la théologie des premiers Pères et des médiévaux, selon laquelle le chrétien doit être prêt à se défendre (*ἀπολογία*), avec douceur et respect, devant quiconque demande raison (*λόγον*) de l'espérance (*ἐλπίδος*) qui est en lui (1P 3.15), prendra aisément conscience de la profonde exigence intellectuelle du mystère chrétien. Pourtant, il la trouvera bien isolée au milieu de la littérature néo-testamentaire qui, selon une première et superficielle lecture, semble préférer, dans les enseignements qu'elle pourvoie, la *praxis* à la *gnosis*, l'*ethos* au *logos*. Il conclura donc, dans le meilleur des cas, que l'être chrétien se nourrit à la fois d'agir et de savoir, et que les deux sont aussi indissociables que les trois personnes de la Trinité.

Une telle conclusion, cependant, ne va plus de soi dans le monde d'un Psichari ou d'un Malègue. Là, l'unité de l'être chrétien se trouve menacée. À l'époque moderne, le primat du *logos* sur l'*ethos*, de la vie contemplative sur la vie active, qui avait longtemps dominé, est remis en cause : le centre de gravité de la vie intellectuelle, du connaître, glisse dans le vouloir. La séparation entre l'homme qui sait et celui qui croit, l'homme qui pense et celui qui agit, est consommée. D'abord formulée par la pensée profane, la rupture ici brièvement présentée a, dans la philosophie chrétienne, une double conséquence immédiate : la réduction de l'être chrétien à un agir et l'exclusion de la connaissance rationnelle hors de la foi. Si *Augustin ou le Maître est là* rapporte bien les effets désastreux de la seconde sur l'*intellectus fidei*, les deux romans offrent en vérité une méditation plus large sur ce nécessaire tiraillement du croyant entre une *praxis* sans *gnosis* et une *gnosis* sans *praxis*, et cela en ayant recours à la question de la conversion ; argument privilégié puisqu'en décrivant la venue d'un être à la foi en Dieu, il nous renseigne sur l'être chrétien en tant que tel.

Cet être nous apparaît profondément étranger à la *gnosis* dénuée de foi, à la raison raisonnante, chez Psichari. L'opposition géographique entre le continent qu'il quitte, « là-bas », et celui qu'il découvre, « ici », se superpose rapidement à une autre opposition, d'ordre philosophique : « Là-bas : ceux qui font profession de l'intelligence et qui en meurent – ici, ceux qui sont doux et pauvres d'esprit »<sup>33</sup>. On comprend mieux pourquoi la préférence que l'Islam, et toute religion exagérément ésotérique pour les uns, exotérique pour les autres, donne aux savants sur les martyrs, du moins dans le hadith cité plus haut, ne convient guère à Maxence. « Si misérable qu'il se connût, il se connaissait pourtant supérieur à ceux-là qui avaient préféré la plume d'oie de l'écrivain à la palme du martyr [...]. Que seraient devenues nos civilisations d'Occident, disait encore Maxence, si elles s'étaient édifiées sur une semblable morale – si la souveraineté du cœur n'y avait pas été proclamée ? – si le théologien, du fond de sa cellule, avec ses in-folio autour de lui, n'eût envoyé le Croisé, avec sa croix sur la poitrine, sur les routes en feu de l'Orient ? »<sup>34</sup>. Tout semble réuni pour qu'ait lieu un procès bien connu et maintes fois intenté à la raison humaine : l'on se satisfait plus facilement d'un fidéiste qui garde la foi que d'un rationaliste qui la perd. Ou, selon la formule lumineuse de Malègue : « Les vieilles incroyances ont leur inertie, que, selon les incrédules, les croyances seraient seules à connaître. Une croyance inentretenue s'écroule. Une incroyance somnolente demeure »<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> Malègue, p. 785.

<sup>33</sup> Psichari, p. 44.

<sup>34</sup> Psichari, p. 52-53.

<sup>35</sup> Malègue, p. 799.

Outre ce mépris qui, nous le verrons, ne s'adresse qu'à une certaine intelligence – il manque à Augustin Méridier, visé à certains égards par cette critique, l'intelligence au sens que lui donnent les évangélistes (Lc 24.25, Mt 16.9) –, il se trouve que Maxence, du moins le Maxence non chrétien, est un homme d'action, « un soldat, c'est-à-dire un homme de réalité, un homme de froide logique »<sup>36</sup>, un être qui s'accomplit essentiellement dans une *praxis*, ce que n'est pas le moins du monde Augustin. Un tel caractère lui rend incompréhensible la foi des autres : « Comment la noble procession d'un Pierre-Marie vers la certitude invisible serait-elle possible à Maxence, tendu vers les contours de l'action, et affronté avec la vie comme sont deux béliers, corne à corne, sur un pont ? »<sup>37</sup>. Ce qui explique aussi la nature de sa quête, la raison pour laquelle il désire « [prendre] du recul », se rendre « au bout de la terre et au bout de la vie », « à l'extrême limite de la vie, là où l'on marche tout auprès de l'éternité, où l'on peut y trébucher, là où les soucis sont hauts, là où les sophismes des hommes ne jouent plus, parce qu'il faut vivre – ou mourir –, là enfin où l'on devient sérieux, où l'on devient homme »<sup>38</sup>. Dans son désespoir maladif et sa soif de transcendance, Maxence associe donc l'Occident à un germe de mort, royaume de l'hypocrisie, des faux savants, des sophistes de pensée comme d'action ; humanisme sans transcendance et morale sans valeurs. Maxence, comme le centurion de l'évangile, se sait naturellement proche du Christ, mais pour des raisons simplement humaines : « image très lointaine de la Fidélité », il comprend que, si la « loyauté devant la France mène vite à la loyauté devant le Christ », « la déloyauté ne mène qu'à la déloyauté »<sup>39</sup>. Si bien qu'on pourra légitimement poser, lorsqu'il sera temps, la question que tous les lecteurs de Malègue n'ont pas manqué de lui poser : sa conversion est-elle orthodoxe ? Le Dieu devant lequel il s'agenouille à la fin du roman ne serait-il pas une vertu humaine et militaire à laquelle il aurait donné un nom divin ?

Si, dans le personnage de Psichari, l'on discerne déjà un futur martyr qui s'ignore, l'Augustin de Malègue est, à n'en pas douter, le savant dont parle le prophète. La densité philosophique de l'ouvrage en témoigne, sans pourtant satisfaire tous les lecteurs : Claudel confiait à Malègue ne pas comprendre les préoccupations exégétiques du personnage ; Blondel regrettait que la lumière naturelle ne soit pas la principale source de la conversion d'Augustin. La pensée, au sens noble, a le monopole complet dans la vie de ce dernier : telle est l'originalité et la richesse d'*Augustin*. À tel point que, lorsqu'Augustin trouve une occupation autre que l'étude ou la lecture, Malègue le signale brièvement, et presque avec négligence : « Vers cette époque se produit un événement mondain »<sup>40</sup>. Augustin mène une vie de l'esprit, entièrement consacrée à l'étude, à la recherche, et, pendant l'essentiel de sa carrière d'enseignant, offre un assez fidèle portrait des faux savants auxquels Psichari attribue les causes sa propre anémie morale.

Cette primauté de l'intelligence sur le sensible a plusieurs conséquences, certaines immédiates, d'autres plus lointaines. Dès son plus jeune âge, l'enfant n'envisage la foi que sous un œil intellectuel : contre la piété spontanée et simple de sa mère, le jeune Augustin admire l'attitude de son père durant la prière du soir, « debout, immobile, tenant de l'intellectuel et du publicain » et qui exprime par son attitude « des sentiments religieux baignés de métaphysique et de mélancolie, mais qui faisaient, pour se mêler à la pratique quotidienne, autant de manières et de cérémonies qu'une hypostase de Plotin »<sup>41</sup>. Assurément, le personnage de Malègue aura à cœur, inconsciemment, de demeurer fidèle à la foi sincère de son père, que l'érudition et l'orgueil éloignaient néanmoins d'une pratique profonde et véritablement chrétienne, lorsqu'il s'abstient de communier à Pâques, par exemple, ou refuse de se rendre à la messe des patronages. N'y a-t-il pas, dans ce « demi-sourire »<sup>42</sup> que devine Augustin sur le visage de son père à la lecture de l'Évangile, de l'Imitation ou des

---

<sup>36</sup> Psichari, p. 95.

<sup>37</sup> Psichari, p. 38.

<sup>38</sup> Psichari, p. 39.

<sup>39</sup> Psichari, p. 78.

<sup>40</sup> Malègue, p. 79.

<sup>41</sup> Malègue, p. 65.

<sup>42</sup> Malègue, p. 96.

Psaumes, textes qu'il lit comme s'il s'agissait de Virgile, l'origine de sa future dé-conversion, et conversion ?

À mesure qu'Augustin gagne en science et perd en religion, une certaine conscience morale, vieille comme ses premières leçons de catéchisme, demeure, inébranlable, à l'abri de l'esprit critique du philosophe. Du moins protège-t-il encore ce résidu de christianisme. Comme jeune écolier, d'abord, l'intelligence naissante d'Augustin ne montre aucune difficulté à la réception de la révélation : au contraire, la virginité de sa pensée y est disposée. « [À] cette date-là, et dans la jeunesse de sa pensée, tout était déblayé, net, expectant, réduit à l'essentiel autour de lui et en lui, simplifié comme une chambre de moine : rien qu'un plancher lavé, une paille de maïs, un prie-Dieu sous un Crucifix. C'est un paysage moral d'une sévérité solitaire, où la vue n'accroche rien »<sup>43</sup>. Après la lecture de la *Vie de Jésus* de Renan, ensuite, à l'origine de la « crise de ses seize ans », l'une des premières secousses de sa vie, et dont il vint à bout grâce à « l'énorme puissance d'habitudes morales qui ne voulurent pas mourir »<sup>44</sup>. Remarquons d'ailleurs que, même lors de la seconde crise dès ses premiers jours à l'École Normale, à la lecture de nombreux exégètes modernes, Malègue parle d'un « ébranlement moral, durable et d'une conséquence infinie »<sup>45</sup>. « Aucune de mes difficultés n'est d'origine métaphysique. Mais c'est maintenant que celles-ci vont venir »<sup>46</sup>. Le reproche d'amoralisme à l'égard d'Augustin, tout comme le procès d'une spéculation intellectuelle dépourvue de toute considération éthique, perd donc toute pertinence : les transcendants, chez Malègue comme chez Psichari, communiquent immédiatement. Si Maxence a la « bouche pleine d'injures », c'est d'abord parce qu'il « [ignore] tout de l'onction chrétienne »<sup>47</sup>. Comment expliquer, dès lors, que l'« ancienne foi » d'Augustin surgisse encore ici et là, comme « quelque chose de ferme, d'ancestral, d'inentamé » qui « raidissait ses jugements moraux d'une intacte imprégnation chrétienne »<sup>48</sup> ? Donnons raison à Bernanos : Augustin n'a pas perdu la foi, elle a simplement cessé d'informer sa vie.

On ne peut majorer ni minorer la responsabilité de l'intelligence d'Augustin dans son éloignement de Dieu. Malègue résume le problème ainsi : lorsqu'il assiste à la messe, l'Augustin normalien se comporte de deux façons, tout aussi intolérables, qu'il ait avec lui son livre ou qu'il ne l'ait pas. « Dans le premier cas, les interprétations rationalistes montaient toutes seules des Évangiles dominicaux ; et, dans l'autre, il mâchait une pâte de prières ou séchées ou pleurantes, sans juste milieu »<sup>49</sup>. Augustin, nous le comprenons ainsi, se fait une idée trop haute de la raison et trop basse de la foi : sa méditation des grands textes de Pascal le tirera de son erreur. Le personnage de Malègue aurait-il trop lu ? Converti à la philosophie dès sa première leçon, tel saint Augustin lisant l'*Hortensius*, Méridier se comporte bien comme un Faust<sup>50</sup> au premier acte : sa soif de savoir le pousse à juger avec hauteur ce qui n'obéit pas aux canons rationalistes ou positivistes. Plus encore, la science, au sens large, est devenue l'objet de sa nouvelle religion, religion que lui enseigne son professeur de philosophie par des gestes davantage que par des paroles : « installé de nouveau dans sa chaire, M. Rubensohn penchait son front osseux sur les longs doigts joints de ses deux mains pâles, en une attitude de prière rationnelle et de méditation purement humaine »<sup>51</sup>. Quant à Dieu, l'homme de savoir ne sait comment « remplir ce mot démesuré ». « Nous y mettons de pauvres objets grêles, des vérités morales de sens commun, du mysticisme de couvent, rien de l'immensité

---

<sup>43</sup> Malègue, p. 121.

<sup>44</sup> Malègue, p. 131.

<sup>45</sup> Malègue, p. 229.

<sup>46</sup> Malègue, p. 327.

<sup>47</sup> Psichari, p. 19.

<sup>48</sup> Malègue, p. 273. Ailleurs : « Ce qui tranchera le cas définitivement, au fond, ce sont mes habitudes », Malègue, p. 327.

<sup>49</sup> Malègue, p. 273.

<sup>50</sup> Notons la référence explicite à Goethe dans le chapitre intitulé « Du gleichst dem Geist den du begreifst ». « Boutroux paraphrasait d'habitude en un sens anti-idéaliste ce vers de Goethe : « tu crois que ce qui est, c'est ce que tu conçois ». Mais cette contradiction pendait, il le sentait bien, dans le vide », Malègue, p. 356.

<sup>51</sup> Malègue, p. 115.

des choses. Glaciale cause première, chassée des libres déterminismes humains, l'infinitude des sciences expérimentales et la riche complexité de l'action la dépassaient également »<sup>52</sup>. Augustin avance sur le chemin de l'agnosticisme, sans pour autant nier l'existence d'un principe suprême, comme la dernière phrase de son étude sur Aristote le suggère.

Maxence risquait de confondre Dieu avec un simple idéal moral ou de se perdre dans une lutte, donnant son sang pour quelque chose ou quelqu'un qui ne serait pas Dieu. Augustin, quant à lui, n'aperçoit plus rien de crédible dans le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, ni dans le Jésus-Christ, fils du Dieu vivant, une fois tous ces textes passés au crible de la méthode historico-critique. Un tel tableau pourrait donner à penser que Maxence est le remède d'Augustin – l'inverse serait plus délicat à prouver. Le soldat pourrait dire au savant que l'âme est « pensante autant qu'agissante. L'intelligence survient, qui veut savoir, et misérable apparaît l'itinéraire du soldat »<sup>53</sup>. Il pourrait lui rappeler l'impuissance de l'intelligence humaine, car « c'est un mystère défendu que celui-là, et la pensée, prise de vertige, défaille si elle veut pénétrer dans la scène véritable du drame, dans ce lieu de rafraîchissement éternel où réside l'unique et substantielle Réalité »<sup>54</sup>. En un mot, le personnage de Psichari détournerait celui de Malègue de ses inutiles préoccupations intellectuelles, le protégerait des « voix aigres des docteurs dans le temple », des « hommes de mensonge, penchés sur la glose et la leçon » qui se réjouissent « à cause de la subtilité de Satan qui est en eux »<sup>55</sup>.

Malègue, évidemment, connaît les périls d'une spéculation sans âme, d'une intelligence qui raisonne à l'excès. Augustin évalue cette critique comme il évaluait les premières, concluant que la critique de la critique ne redonne pas la foi perdue. Dans la remarque de son aumônier selon qui « toutes ces recherches d'érudition ne nous mettent qu'au vestibule de la vie religieuse, qui est amour de Dieu », Augustin n'entend qu'une « clause de style, la nécessaire et formaliste clochette destinée à rappeler que l'auteur était un « Curé » »<sup>56</sup>, ce que Malègue nomme ailleurs « l'argument de la soutane aux petits boutons »<sup>57</sup>. Certes, Augustin est le premier à reconnaître l'insuffisance de la spéculation philosophique, notamment celle de son temps, qui, capable d'aider ceux qui possèdent déjà le sentiment de Dieu – en leur fournissant le moyen d'« unifier autour de ce concept-roi la totalité de leur pensée »<sup>58</sup>, à condition bien-sûr que le cœur soit nourri –, l'imposait difficilement, en revanche, à qui ne l'avait pas<sup>59</sup>. Pour autant, le drame d'Augustin provient aussi d'une révolte contre le primat de la *praxis* sur la *gnosis*. Rien n'agace davantage Augustin que le *primum vivere deinde philosophari* qui régit le christianisme tel qu'il l'envisage. C'est pourquoi la philosophie, et notamment les panthéismes spinozistes et hégéliens où « la pensée [s'organise] toute seule, comme un beau végétal se hausse de sous la terre, par une noble force spontanée », lui apparaît dans toute sa beauté et sa liberté, dans son autonomie qui nie Dieu ou ne le considère que comme un objet de réflexion parmi d'autres. « Ce n'était pas « volontaire », ou « postulant la complicité du cœur », ou soumis au « primat de la pratique ». Et pourquoi « soumis » ? Que signifiait « soumis » ? Qu'était-ce que « soumettre son intelligence » ? Et pourquoi pas la « soumettre » par exemple à la douleur d'un deuil, ou à la beauté du soir ? »<sup>60</sup>.

---

<sup>52</sup> Malègue, p. 346.

<sup>53</sup> Psichari, p. 78.

<sup>54</sup> Psichari, p. 69.

<sup>55</sup> Psichari, p. 130.

<sup>56</sup> Malègue, p. 164.

<sup>57</sup> Malègue, p. 595.

<sup>58</sup> Malègue, p. 114.

<sup>59</sup> Beaucoup plus tard, Augustin le comprendra ainsi : « L'agnosticisme est la seule solution du problème où manquent les données. Largilier touche Dieu du doigt et sa métaphysique se fait en conséquence. Mais moi, je perdrai peu à peu tout sentiment de Dieu, et mon édifice philosophique s'en passera. [...] L'immortalité de l'âme ? Le « beau risque » ? Sur cela aussi, les sciences expérimentales, dans quelques siècles, auront peut-être leur mot à dire. Inutile de s'attendrir aux avancements de Bergson », Malègue, p. 327.

<sup>60</sup> Malègue, p. 239.

Cette révolte du connaître contre la suprématie du vouloir mène Augustin à critiquer l'interprétation pascalienne de l'évangile. Étudiant les fragments tels que : « On se fait une idole de la vérité même... », ou les textes sur les « Juifs charnels », Augustin reproche à Pascal sa « facile homologation entre ce voile fait de leurs sentiments charnels et cette idolâtrie de la vérité »<sup>61</sup>. À propos de sa critique fidéiste de la connaissance, laquelle vise à faire la part du cœur, Méridier écrit : « rien ne me lasse davantage. À la portée de quiconque peut disséquer des concepts. Disparaît devant le plus petit résultat positif de critique historique. Du moins disparaît pour moi »<sup>62</sup>. Pascal est relégué au rang des fidéistes ou piétistes de son enfance, pour le moment du moins. Frappées de discrédit, aussi, les exhortations faciles d'un aumônier : « Non ; la Foi ne manque pas. Mais lorsque Dieu vous en enlèvera le sentiment, restez plus étroitement fidèle à vos pratiques et laissez passer l'épreuve »<sup>63</sup>. L'homme de Dieu, tel le kantien résolvant les apories de la première critique par un recours à la raison pure pratique et au devoir moral, semble fuir la question d'Augustin quant à la priorité de Marc, les interpolations de Luc, la primauté de Pierre dans Matthieu, l'auteur et le sens de Jean, ou les dates de Daniel<sup>64</sup>.

Qu'a-t-on besoin de savoir tout cela pour croire ? demandera-t-on. Orgueil intellectuel ? « La stupidité de cette accusation d'orgueil, courante chez les exégètes catholiques contre leurs adversaires. À peu près aussi hors de question que celle de mauvaises mœurs. Que je sois orgueilleux ou humble, correct ou immoral, en quoi cela éclaire-t-il le problème du texte de Matthieu au Sinaïticus ? »<sup>65</sup> Augustin sait pertinemment, néanmoins, qu'il a tout le Nouveau Testament contre lui sur ce sujet précis. S'il se donnait la peine de le lire sans *a priori*, Méridier trouverait, dans le texte dont il réfute l'authenticité, une critique de sa propre lecture qui donne raison à ce même texte sur un point, au moins. Hélas, la seule fois où Augustin se confronte véritablement à ces maximes, il le fait avec Mgr Hertzog qui lui raconte la nuit où il se rendit compte qu'il ne croyait plus. « Je détruirai la sagesse des sages et j'annulerai l'intelligence des intelligents (*Perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobabo*) » (1Co 1.19) : la phrase de saint Paul, ainsi que la phrase de l'« aveugle qui conduit l'aveugle » de saint Matthieu (Mt 15.14) citée à cette occasion, se trouvent aussitôt caricaturées par l'abbé, qui n'y voit qu'un de « ces textes moraux, susciteurs d'émotions » qui « sont comme elles, obscurs, multiples, contradictoires; aucun n'est lumière pour l'intelligence ! »<sup>66</sup>.

En un mot, « la critique de la critique a beau effondrer la critique, elle ne rend pas à l'état initial »<sup>67</sup>. Que valait-il mieux faire ? « Retrouver contre Renan les gros griefs classiques »<sup>68</sup>, comme s'efforce de faire le jeune Augustin, quitte à préférer le dogmatisme inintelligent aux certitudes rationnelles ? Ou détruire la sagesse et l'intelligence de Renan, tout en sachant que le surnaturel deviendra aussitôt incompréhensible, comme le conclut Mgr Hertzog, et Renan lui-même<sup>69</sup> ? S'enfermer dans un « subjectivisme bien strict, à l'abri des critiques, mais impuissant aux conversions »<sup>70</sup> ? Ou, lorsqu'il y a des points obscurs, « s'ils n'éteignent pas nos autres lumières, [...] accepter d'ignorer »<sup>71</sup> ? Augustin n'envisage que deux routes, telle est d'ailleurs son erreur : l'une où il n'est plus, l'autre où il n'est pas, mais où « d'obscurs désirs et des besoins moraux » le poussent. S'il pourrait comprendre une « conversion brusque », il refuse de céder à cet « affaissement sentimental

---

<sup>61</sup> Malègue, p. 259.

<sup>62</sup> Malègue, p. 259.

<sup>63</sup> Malègue, p. 287.

<sup>64</sup> « Il s'agirait désormais de petits faits d'histoire, d'arête coupante, durs et froids comme des cristaux. Ils ne céderaient rien de leurs volumes. Ils ne les étireraient pas au gré des pragmatismes », Malègue, p. 232.

<sup>65</sup> Malègue, p. 317.

<sup>66</sup> Malègue, p. 600.

<sup>67</sup> Malègue, p. 784.

<sup>68</sup> Malègue, p. 132.

<sup>69</sup> « Au fond, dit l'abbé rêveur, c'est Renan qui a vu juste. Le surnaturel, c'est devenu impensable, qu'est-ce que vous voulez ?... Ce qu'il faut dire, c'est que c'est impossible, parce que c'est impossible », Malègue, p. 605.

<sup>70</sup> Malègue, p. 401.

<sup>71</sup> Malègue, p. 491.

des anciennes disciplines de son intelligence »<sup>72</sup>. Ce qu'il y a de pascalien en lui désire encore cette humiliation de la raison<sup>73</sup>, cette abdication de l'intelligence qu'on aura beaucoup reproché, à tort, à Malègue. Parfois, il se surprend à désirer « balayer toutes les broussailles et tous les relatifs, ne connaître ni exégèse ni méthode historique, rien qu'un sentiment de Dieu dépouillé de tout le reste et pareil à ce chant »<sup>74</sup>. Mais sa raison s'insurge aussitôt : « Aucune générosité de cœur n'ayant pu l'y conduire, ni la constante nostalgie de l'ancienne foi, il était scandaleux qu'un fléchissement passionnel l'y sollicitât maintenant »<sup>75</sup>. Combien l'athéisme de bonne volonté et calme de Maxence paraît louable devant l'agnosticisme maladif et définitif, semble-t-il, d'Augustin ! Et pourtant, loin d'opposer le savant et le martyr, le *Voyage* et *Augustin* ont pour héros deux martyrs de la pensée. Une lecture soignée de la conversion du premier comme de celle du second prouve combien l'athéisme du premier n'est pas sans trouble ni l'agnosticisme du second sans espoir.

### **Pascal, maître de vérité**

Psichari et Malègue ont ceci en commun qu'ils souffrent, disions-nous. Précisons l'origine de leur souffrance : ils luttent. Voilà le fond même de leur existence romanesque : ils ont une bataille à mener et à mener seuls. Approfondissons ces deux points.

La lutte, d'abord. Maxence comme Augustin voit arriver le moment de cette lutte, le jour où il faudra affronter la seule question qui compte. Maxence prend les devants, choisit le terrain de bataille : l'Afrique, sa rusticité et son silence. Et il attend, simplement, comme le lieutenant Drogo : « il attendait, non le soir, mais il ne savait quoi de mystérieux et de grand »<sup>76</sup>. Pourquoi l'Afrique ? On poserait volontiers la question équivalente à la jeune âme d'Augustin : pourquoi Renan ? Pourquoi Loisy ? Augustin Méridier cherche de quoi se séparer d'un Dieu qu'il connaît mal, semble-t-il, avec un certain plaisir<sup>77</sup>, là où Maxence désire, avec douleur, rencontrer Celui qu'il ne connaît pas. Pourquoi l'Afrique ? Désireux de s'alléger de « tout un passé de querelles », Maxence se pose cette même question, une fois placé devant cette « forme vide », ce « visage glacé », ce « masque de la mort que lui présente l'Afrique ». « Et c'est pourtant de ce néant qu'il devra tirer quelque chose qui soit »<sup>78</sup>. En un mot, Maxence fait une expérience pascalienne : dans le silence et la solitude, il prend conscience de son néant sans Dieu, de sa misère, de son indignité. Il « [secoue] ce manteau où il fait le magnifique »<sup>79</sup>. Le Sahara a donc une « valeur négative »<sup>80</sup>.

Pourtant ce n'est pas tout, et ce n'est pas grand-chose encore. Comme Augustin après avoir réalisé la critique de la critique, Maxence demeure insatisfait : « Il reste toute la vérité à saisir. Il reste la saisie pleine d'une seule chose qui est réelle, au lieu de la dispersion dans les apparences »<sup>81</sup>. En bref, il reste le cœur de la lutte à mener, « cette grande bataille terrestre où je suis engagé »<sup>82</sup>. Ce pressentiment de la lutte à mener se retrouve, peut-être davantage encore, chez Malègue. Toute l'enfance d'Augustin n'est qu'une sorte de propédeutique, un enchantement de quelques années auquel se mêle déjà les prémisses du combat à venir, dans une semi-indolence qui, telle quelle, « [excite] comme un roman incomplet »<sup>83</sup>. Devant la messe où il se rend en famille, « singulière cérémonie et mal explicable » pour l'une d'entre elles, le jeune Augustin juge « préférable de n'y

---

<sup>72</sup> Malègue, p. 491.

<sup>73</sup> « Que j'aime à voir cette superbe raison humiliée et suppliante ! » (Laf. 52, Sel. 85)

<sup>74</sup> Malègue, p. 258.

<sup>75</sup> Malègue, p. 491.

<sup>76</sup> Psichari, p. 33.

<sup>77</sup> « Comment donc ne l'avait-il pas vu dès hier, cet a priori, dans le glissement facile et la suspecte aisance avec laquelle il précédait les conclusions de Renan sur leurs propres trajectoires, leur montrait le chemin et arrivait premier ? », Malègue, p. 132.

<sup>78</sup> Psichari, p. 34.

<sup>79</sup> Psichari, p. 38.

<sup>80</sup> Psichari, p. 39.

<sup>81</sup> Psichari, p. 38.

<sup>82</sup> Psichari, p. 94.

<sup>83</sup> Malègue, p. 77.

pas penser »<sup>84</sup>. S'il exècre le cynisme adolescent « figé dans une épaisse négation candide »<sup>85</sup>, Méridier juge déjà trop simple l'apologétique qui distingue la foi de l'intelligence comme « deux chambres sans communication entre elles ». « Des correspondances, des attraits de pensée, mille préfigurations rationnelles au sein même du sensible criaient vers Dieu. Les motifs lourds, puissants et ramifiés où s'enveloppait toute son âme liaient bien aussi de quelque manière son intelligence. Comment trouver cette manière ? Il savait qu'il ne savait pas, comme disait son père, mais qu'il lui faudrait bien savoir un jour »<sup>86</sup>. Un jour très proche, mais quand ? Augustin se laisse le temps de « mordre largement sur la philosophie ». Même lors de la lecture de la *Vie de Jésus*, la lutte n'a pas commencé : « Entre deux rêveries, Augustin pensa à Renan, le méprisa, fut hautain avec lui, décida que lorsque ses besognes scolaires seraient finies, eh bien ! on verrait ! »<sup>87</sup>.

Ce jour arrive, lors de la première année d'École. Une année « libre, et toute prête enfin pour une grave matière, dépassant en importance les sujets d'études coutumiers, transcendant, en un sens, toute culture »<sup>88</sup>. La lutte commence véritablement avec les exégètes Loisy et Harnarck. Dans la prose de Malègue, elle s'apparente à un siège, le siège des « cathédrales intérieures » dont il était question avec Renan. Deux différences cependant : les « remparts actuels » d'Augustin sont autrement solides, mais les « pièces de siège » autrement fortes. « La secousse sentimentale, d'un ébranlement immédiat moindre, se prolongeait en profondeur »<sup>89</sup>. Augustin maîtrise d'abord son attaque : « Il n'abordait ces études, plein d'une totale bonne volonté, que pour plus de précision dans l'apologétique, pour enlever leurs griffes à ces bêtes. Aucune faute »<sup>90</sup>. La lutte d'Augustin a commencé : celle de Maxence aussi, doté de la conviction que, « s'il y a une vérité, elle saura bien jaillir de cette lutte avec la vie. Ainsi Jacob luttant avec l'Ange, qui est le vrai »<sup>91</sup>. On connaît le sens que revêt pour Malègue cette lutte de Jacob et de l'Ange dont l'ultime affrontement aura lieu à la fin du roman, avec son ami Largilier.

« L'homme, assoiffé de lumière, s'enfonce dans les ténèbres »<sup>92</sup>. Le combat, la « nuit de la foi » des mystiques, s'engage. Il n'est ici plus question de transcendants contradictoires, de *praxis* et de *gnosis*, d'*ethos* et de *logos*. La nuit, tous les horizons sont métaphysiques. « Toute la question est donc d'adorer ou de ne pas adorer, mais adorer n'est pas autre chose que connaître »<sup>93</sup>. Psychari, à cet instant, résout nos précédents scrupules. Maxence, comme Augustin, « veut la vérité avec violence »<sup>94</sup>. Comme Augustin aussi, « il est saisi par la noble ivresse de l'intelligence, et cette fièvre d'esprit le travaille, d'aller à la véritable raison, à cette assurance très sereine de la raison bien assise »<sup>95</sup>. Il emprunte cependant une voie bien différente et, nous l'avons dit, très pascalienne. Il prend conscience des deux vérités qu'enseigne toute « véritable religion » : « qu'il y a un Dieu dont les hommes sont capables, et qu'il y a une corruption dans la nature qui les en rend indignes » (Laf 444-446, Sel 690). Le *Voyage*, comme *Augustin*, présuppose à chaque instant la première. La grande conviction d'Augustin, « Dieu a choisi de passer par nos intelligences »<sup>96</sup>, ne dit rien de moins. Pourtant, et tout le drame du personnage réside bien là, il y a les élus et les autres : tout

---

<sup>84</sup> Malègue, p. 20.

<sup>85</sup> Malègue, p. 90.

<sup>86</sup> Malègue, p. 94.

<sup>87</sup> Malègue, p. 155.

<sup>88</sup> Malègue, p. 229.

<sup>89</sup> Malègue, p. 230.

<sup>90</sup> Malègue, p. 232.

<sup>91</sup> Psychari, p. 40.

<sup>92</sup> Psychari, p. 90.

<sup>93</sup> Psychari, p. 89.

<sup>94</sup> Psychari, p. 87.

<sup>95</sup> Psychari, p. 87.

<sup>96</sup> Malègue, p. 595.

tourne en bien pour les premiers, en mal pour les seconds<sup>97</sup> (Laf. 566, Sel. 472). Augustin ne se rend jamais digne de Dieu, sinon au début et à la fin de sa vie.

En pascalien, Maxence se réjouit que « le contour de toute chose [ait] disparu » et que « les misérables paroles humaines [soient] tombées »<sup>98</sup> ; en pascalien aussi, il sait que « rien ne peut plus le tourmenter, ce pèlerin attardé, que le désir de la connaissance essentielle. Le plus beau des poèmes n'étanchera pas la soif immense de cette âme. [...] Il lui faut le pain de la substantielle réalité [...] – et non pas les douces rêveries du cœur, mais le vol sévère de l'esprit tendu vers la possession éternelle »<sup>99</sup>. Du reste, cette connaissance est rendue difficile par la corruption de sa nature, par son indignité et sa médiocrité : « je me découvre semblable à ces médiocres »<sup>100</sup>. Maxence connaît sa misère, ce qui est, chez Pascal, un premier pas vers Dieu : « s'il est seul, c'est encore en compagnie de lui-même, en compagnie de sa misère qu'il connaît bien »<sup>101</sup>.

La conversion de Maxence est un modèle de conversion pascalienne, à n'en pas douter. Détaillons-en brièvement les étapes. Le voyageur est lancé à travers le monde, « à travers le péché ». Avidé de choses nouvelles, il cherche et, dans sa « course affreuse », il fuit son âme, « l'âme immortelle et divine qui est en lui » ; il court sans souci dans le précipice après avoir mis quelque chose devant lui pour s'empêcher de le voir (Laf. 166, Sel. 198). Pourtant, il s'arrête et « considère la route de sa condamnation ». Une voix obscure au fond de lui se fait entendre : il n'est pas possible que cette route qui ne mène nulle part soit la vraie. La voix propose une autre voie : la lutte avec Dieu commence. La première fois, le voyageur résiste à Dieu et refuse, considérant cette voie comme une simple consolation : « je n'ai de désir que de ce qui respire à mon image »<sup>102</sup>. Argument capital, le seul vraiment sérieux de l'humanisme athée : la religion n'est que l'autre nom du désespoir, mais d'un désespoir domestiqué ; il n'y a de réel que la vie terrestre, humaine - le mot de Romain Rolland que se remémore Augustin : « la vie dépasse Dieu »<sup>103</sup> -, et son immanence peut réserver quelques bonheurs. La voix lui montre qu'il se trompe : l'homme n'a de désir que de Dieu, la connaissance de Dieu est sa part, contempler, « avec des yeux d'amour », l'impérissable, sa fonction. Le voyageur sait combien un chrétien, qui « soupire aux pieds de la croix », vaut mieux qu'un stoïcien, « à tout jamais enfermé dans cette prison qui est lui-même »<sup>104</sup>. Aussi pose-t-il la question, source de toute révélation : « Mais que ferai-je pour sortir de cette mortelle langueur où je suis et, pour m'élever au-dessus des campagnes de la terre ? » Réponse d'un augustinisme pascalien : « Rien par toi-même [...]. Ce n'est pas toi qui te donneras des ailes, et tu es enfermé de toutes parts par la terre finie, dans la chiffre de la connaissance élémentaire ». Alors, la rencontre avec le Christ devient une nécessité. La voie ascendante rejoint la voie descendante à mi-chemin : « voici venir Celui qui t'a promis la vie, il arrive pour dénouer les liens de ta captivité »<sup>105</sup>.

Le génie de Psichari, emprunté à Pascal<sup>106</sup>, se trouve bien là : dans une voie ascendante, c'est-à-dire une apologétique, qui ne fait pas l'économie du Fils<sup>107</sup> et qui ne fait pas non plus l'économie de la

---

<sup>97</sup> On trouve la célèbre pensée de Pascal à deux moments importants d'*Augustin*. Lors de la première discussion avec Mgr Hertzog, lourde de conséquences : « – « Tout tourne en bien pour les élus, dit-il en partant, jusqu'aux obscurités de l'Écriture, car ils les honorent à cause des clartés divines... » Augustin termina la pensée célèbre :

– « Tout tourne en mal, pour les autres, jusqu'aux clartés car ils les blasphèment, à cause des obscurités qu'ils n'entendent pas » », Malègue, p. 492. Lors de la conversion d'Augustin, ensuite, à la fin du roman, lorsque Méridier rédige sur son lit de mort une sorte d'apologétique inspirée de Pascal (p. 816-818).

<sup>98</sup> Psichari, p. 89.

<sup>99</sup> Psichari, p. 90.

<sup>100</sup> Psichari, p. 94.

<sup>101</sup> Psichari, p. 105.

<sup>102</sup> Psichari, p. 151.

<sup>103</sup> « Le vent tiède de la Semaine Sainte lui soufflait quelques gifles de pluie. Des automobiles projetèrent obliquement, de chaque côté des allées cavalières, l'eau tombée sur la chaussée. Le mot de Romain Rolland, « la vie dépasse Dieu », qu'il avait méprisé jadis et jugé inepte, lui revint en mémoire et se vengea », Malègue, p. 346.

<sup>104</sup> Psichari, p. 152.

<sup>105</sup> Psichari, p. 153.

<sup>106</sup> Les citations de Pascal sont la seule référence présente dans le roman de Psichari. Voir les fragments cités *in extenso*, comme chez Malègue, notamment p. 140.

douleur, qui est le propre de l'homme. Maxence naît doté d'une « fièvre ardente du vrai », mais son « indigne faiblesse » ne résiste pas au plaisir qui s'offre, « reste impuissant devant le mal ». Malgré son expérience du péché, malgré sa nature corrompue, il éprouve encore, enseveli sous sa misère, « le goût violent de l'absolu ». Et, « apercevant de tous côtés l'abîme et le manque total de Dieu »<sup>108</sup>, il comprend que rien de ce qu'il trouve en lui n'est la grandeur, et que rien n'est la beauté. Lorsque l'homme, finitude qui aspire à l'infini, après avoir fait l'expérience de son néant, pressent qu'il y a une beauté, une bonté ou une vérité, il comprend qu'elle n'est pas en lui. Alors, comme Maxence, il se découvre « seul dans la douce pensée de la nuit », comme un « homme primitif sur une planète primitive ». « Car tu es délivré de tout ce que les hommes ont élevé de leurs mains contre Dieu et tu ne vois plus rien, jusqu'au plus lointain horizon, que l'œuvre même de la Création ! »<sup>109</sup>

Dès lors, « tout est simple et visible »<sup>110</sup>, pour Maxence. Pourquoi tout se complique-t-il donc pour Augustin ? Maxence lutte contre le vieil Adam, l'ancien homme qui sommeille encore en lui. Maxence peut croire – il y est tout disposé, nous l'avons vu –, mais ne le veut pas ; Augustin voudrait croire mais ne le peut pas, pour des raisons d'ordre intellectuel. Dans un premier temps, Jacob remporte la lutte, moins en persuadant Augustin qu'en l'épuisant : « Désir d'en finir. J'ai autre chose à faire dans ma vie. Besoin d'arriver à une décision définitive, finale, sans retour. Moins par volonté de savoir, de prendre une position intellectuelle acceptable, que d'en finir, et que ça me foute la paix. Dès demain »<sup>111</sup>. Pour user de la belle définition bernanosienne de la foi, quelques pages après l'extrait du *Journal* évoqué plus haut, Augustin a perdu cette « connaissance surnaturelle de soi-même, de soi-même en Dieu ». S'agit-il pourtant d'une « pure crise de pensée »<sup>112</sup>, comme Augustin le croit ? Seule la résolution de la crise nous révélera sa nature.

Or, pour beaucoup de lecteurs de Malègue, la conversion d'Augustin ressemble davantage à une capitulation devant des questions exégétiques insolubles. Parmi eux, Roger Aubert regrette, dans le chapitre « Foi et incrédulité d'après J. Malègue » de son grand ouvrage, *Le problème de l'Acte de foi* (1950), que la conversion ait lieu « à un moment où le héros est déjà fort affaibli physiquement »<sup>113</sup>. Aubert, pourtant, remarque avec justesse que, chez Malègue, le rôle de l'intelligence n'est pas absolument sacrifié aux possibilités de la grâce toute-puissante. Mieux encore, dirions-nous, Augustin a ceci d'admirable qu'il résiste à cette humiliation de l'intelligence que beaucoup de chrétiens font passer pour l'œuvre de la grâce, de la mystique, du surnaturel : « Toujours la même chose ! Toujours cette poésie du mystère et de l'*ama nesciri*. Et d'ailleurs le timbre sentimental qui vibrait là l'an dernier, s'est tu ! »<sup>114</sup>. Bernanos encore : ce que Dieu éprouve en Augustin n'est pas sa force, mais sa faiblesse. Lorsqu'Augustin, normalien, relit ses intuitions chrétiennes de collégien ou de lycéen, il les juge aussi sévèrement qu'un rationaliste jugerait la foi d'un fidéiste<sup>115</sup>. De sorte qu'on aurait quelques difficultés à croire à une abdication finale de la

---

<sup>107</sup> « Tandis que Maxence reportait sa pensée, vacillante encore, vers le Fils qu'il avait renié, que se passait-il donc dans la demeure du Père ? », Psychari, p. 69.

<sup>108</sup> Psychari, p. 93.

<sup>109</sup> Psychari, pp. 104-5.

<sup>110</sup> Psychari, p. 105.

<sup>111</sup> Malègue, p. 324.

<sup>112</sup> Malègue, p. 324.

<sup>113</sup> R. Aubert, *Le problème de l'Acte de foi. Données traditionnelles et résultats de controverses récentes* (Louvain, 1950, Publications universitaires), p. 637.

<sup>114</sup> Malègue, p. 323.

<sup>115</sup> « L'un de ces passages datait de quatre ans. Toujours la même date, le moment des grandes effervescences religieuses. La première année du Lycée parisien et même les premières semaines. Il lut, tout haut : « On ne comprend pas Dieu. On le vit. On ne l'enclot pas dans la logique humaine. » Et papati et patata ! Le titre général : « Temps du pragmatisme », figurait sur la chemise blanche intérieure. Il y avait là des extraits bien classés, de Blondel, de James, de Le Roy, et même du vieux Ritschl. Une appréciation commune, très ultérieure, énorme, barrait la page au verso du titre. Augustin avait écrit : « Impensable », Malègue, p. 319.

raison, à laquelle se refuse Augustin, en quelques pages, là où tout son itinéraire prépare une résolution d'ordre intellectuel.

Le sera-t-elle à proprement parler ? Le roman de Malègue est hanté par la présence de l'ange, depuis la première occurrence de la phrase de saint Thomas citée par Largilier : « Dieu ne laisse pas errer jusqu'à la fin ceux qui, le cherchant dans la bonne foi de leur cœur, ne l'ont pas trouvé. Il enverrait plutôt un ange... »<sup>116</sup>, jusqu'à la dernière rencontre entre les deux hommes, origine de la conversion d'Augustin : « Tu m'as dit : « Dieu ne laisse périr aucune âme de bonne volonté. Il enverrait plutôt un ange. » Tu te rappelles ? [...] Eh bien ! j'ai senti la présence de l'ange »<sup>117</sup>. Le dernier acte du « drame de la pensée pure », l'« acte trois », sera bien celui de la rencontre avec l'ange : « l'apparition de l'Ange. L'ange reconquiert le jeune héros »<sup>118</sup>. Qui donc sera l'ange ? Anne de Préfailles ou Largilier ? Est-ce par l'amour humain ou par le cheminement de la raison qu'Augustin retrouvera le Christ perdu ? Dans les deux cas, il s'agirait d'une voie ascendante : la conversion chrétienne comme aboutissement de l'exercice de l'intelligence humaine, la foi comme prolongement de la raison métaphysique. Une telle méthode ne serait guère pascalienne, l'*Entretien avec M. de Sacy* - qu'Augustin connaît sans doute - ayant discrédité toute apologétique qui inviterait la foi à faire un bout de chemin avec la raison ou à se taire provisoirement pour laisser la raison cheminer, seule, jusqu'au moment de l'inévitable relève. Aussi la nuit de feu d'Augustin n'est-elle ni le dénouement d'un drame intellectuel, ni le dénouement intellectuel d'un drame : Augustin n'a jamais demandé au Dieu des philosophes et des savants ce que le Dieu des Patriarches pouvait, seul, lui donner. Pas plus que Pascal la nuit du 23 novembre 1654, Augustin n'attend une connaissance : il attend une façon de connaître, une reconnaissance. Un pouvoir, et non un savoir. Une force, et non une vérité. Le problème, en un mot, n'est pas de démontrer l'existence de Dieu – cela ne suffit pas pour croire – mais de reconnaître sa présence, ce qui suppose qu'il se montre.

Or Dieu se montre à Augustin, et ceci dès son jeune âge : lors de sa lecture de Pascal, au milieu de sa maladie, répétition générale du dernier acte de sa vie, en présence de Pascal, encore une fois. « D'un geste amolli de malade, Augustin repose le livre des « Pensées » sur la table ronde auprès de lui, tout ouvert, les feuilles contre le bois. Cette marée de misère et de Toute-Puissance qui déferle des Oliviers a fini par l'envelopper, lui, Augustin, après Pascal (après bien d'autres), dans ces mêmes flots où baigne le Christ. »<sup>119</sup> Augustin donne raison à la phrase que prononcera plus tard Largilier : Dieu considéré « comme une donnée, aussi « donnée », aussi point de départ que n'importe quelle donnée d'expérience », que l'on trouve en regardant dans « l'âme des Saints »<sup>120</sup>. Voie descendante, donc : avant de connaître, Augustin se sait connu de Dieu – « Pour nous, nous l'aimons, parce qu'il nous a aimés le premier » (1Jn 4.19). « Augustin se sent, d'être distingué par Dieu, une confusion à s'évanouir »<sup>121</sup>. Connus, c'est-à-dire aimés : « En vain, la même voix sourde et impérieuse, qui a jeté dans l'existence le Temps et l'Univers, descend-elle à cet inconcevable aveu : – Je t'aime... plus ardemment que tu n'as aimé tes souillures... »<sup>122</sup>. On comprend comment, éclairée de cet amour divin, l'intelligence du jeune Augustin cherche à défendre Dieu à chaque instant, un Dieu qui s'est laissé trouver alors même qu'on ne le cherchait pas, comme chez Psichari : « J'ai été trouvé, dit Dieu, par ceux qui ne me cherchaient pas. Je me suis montré à ceux qui ne pensaient pas à moi »<sup>123</sup>.

---

<sup>116</sup> Malègue, p. 335. Augustin cite cette même phrase à Mgr Hertzog : « Monseigneur, je vous rappellerai un mot de Largilier, au moment de mes plus tristes doutes : « Dieu ne laisse pas sans secours nos bonnes volontés. Il enverrait plutôt un ange » », Malègue, p. 545.

<sup>117</sup> Malègue, p. 784.

<sup>118</sup> Malègue, p. 757.

<sup>119</sup> Malègue, p. 121.

<sup>120</sup> Malègue, p. 318.

<sup>121</sup> Malègue, p. 121.

<sup>122</sup> Malègue, p. 123.

<sup>123</sup> Psichari, p. 70. On reconnaît Isaïe 65.1 : « J'ai exaucé ceux qui ne demandaient rien, Je me suis laissé trouver par ceux qui ne me cherchaient pas ».

Faut-il conclure que chercher Dieu est le plus sûr moyen de le perdre ? Les trois sortes d'hommes de Pascal prouvent le contraire : ceux qui servent Dieu en l'ayant trouvé, ceux qui s'emploient à le chercher ne l'ayant pas trouvé et ceux qui vivent sans le chercher ni l'avoir trouvé (Laf. 160, Sel. 192). L'expérience du *Deus absconditus* d'Isaïe prouve que Dieu aime se cacher et se dévoiler : dans la nature, dans l'Écriture, dans l'incarnation, dans l'eucharistie. L'erreur d'Augustin est de ne le chercher que dans les trois premiers : son salut se trouvera donc dans la quatrième, du moins dans le sacramentel, proprement catholique. Ajoutons que Dieu se cache aussi en aveuglant et que, chez Pascal, la corruption de la nature laisse les hommes dans un aveuglement dont ils ne peuvent sortir que par Jésus-Christ (Laf. 780-781, Sel. 644). Dieu aveugle les uns et éclaire les autres (Laf. 594-595, Sel. 491). Éclairé lors de son « appel », encore écolier, Augustin sera aveuglé durant une longue période de sa vie.

Non seulement aveuglé par Dieu, mais rejetant toute lumière surnaturelle et, ce qui est pire, toute intercession humaine. Augustin et Maxence mènent une lutte, disions-nous, qui a pour caractéristique d'être solitaire. Seul et, dans le cas de Maxence, dans le silence, ce qui dispose déjà le soldat à rencontrer Dieu : « Le silence est un peu de ciel qui descend vers l'homme »<sup>124</sup>. Augustin aussi mène un « drame idéaliste et solitaire, joué dans l'âme »<sup>125</sup>, là où personne ne pourra l'aider. Seul contre Renan : « Tout seul, il dut annuler l'immense érudition dont le vieux Renan l'accablait, par l'évocation d'éruditions égales, postérieures et inverses »<sup>126</sup>. Seul contre les exégètes, une fois normalien : « La vraie besogne, il fallait la faire seul »<sup>127</sup>. Personne ne décidera pour lui. « Je suis seul, tout seul. Je ne pourrai jamais assez dire combien je suis seul. La décision est entre moi et tous ces bouquins »<sup>128</sup>. En bref, Augustin vit sa propre passion : « Seul comme Jésus aux Oliviers ! » Alors qu'il ne pouvait précisément pas dire si Jésus avait été aux Oliviers [...] »<sup>129</sup>. Lorsqu'il s'efforce d'expliquer la « faute intellectuelle d'Augustin » à Blondel, Malègue écrit : « Peut-être se résume-t-elle en ceci qu'Augustin a travaillé seul »<sup>130</sup>.

Augustin a travaillé seul, c'est-à-dire qu'il a lutté sans armes ou presque : Pascal est la seule contradiction portée aux exégètes modernes. Or Pascal ne s'occupe pas de l'établissement des textes sacrés et de leur histoire : il prend le sens littéral et le déchiffre. Son herméneutique suppose résolues les difficultés de l'exégèse : l'authenticité du texte se trouve subordonnée à la véracité du témoignage. Ce n'est donc pas dans l'herméneutique pascalienne qu'Augustin trouvera sa réponse. Cette réponse, nous l'avons dit, ne sera pas strictement d'ordre intellectuel. Lorsqu'Augustin déclare que « la chiquenaude suprême [lui] manque »<sup>131</sup>, il montre encore qu'il ne cherche pas Dieu là où il se trouve : la « chiquenaude » du Dieu cartésien ne lui apporterait rien. Augustin est dans la situation des Juifs qui ont cessé de boire à la fontaine d'eau vive. Comme Pascal, il pourrait songer au « *deliquerunt me fontem aquae vivae* » de Jérémie 2.13 ; comme lui, il pourrait écrire, au seuil de sa vie : « Je m'en suis séparé. Que je n'en sois pas jamais séparé ». Augustin n'abdique rien, il ne vend pas son intelligence aux pauvres comme l'interprétation erronée d'un texte de Marc par Mgr Hertzog pouvait le lui suggérer<sup>132</sup>. Au contraire, ses apories prennent une consistance toute sensible, préfiguration de la rencontre à venir entre physique et métaphysique dans les sacrements : « Là, devant ces pluvieuses brumes qu'il voyait de sa fenêtre, il imagina les *aporiai* au sens étymologique du mot, escarpements parmi les rochers, absence de passages et de cols, routes difficiles percées

---

<sup>124</sup> Psichari, p. 119.

<sup>125</sup> Malègue, p. 259.

<sup>126</sup> Malègue, p. 143.

<sup>127</sup> Malègue, p. 234.

<sup>128</sup> Malègue, p. 318.

<sup>129</sup> Malègue, p. 237.

<sup>130</sup> Jean Lebrech, *Joseph Malègue : romancier et penseur (avec des documents inédits)* (Paris, H. Dessain et Tolra, 1969), p. 269.

<sup>131</sup> Malègue, p. 799.

<sup>132</sup> Malègue, p. 600.

dans des bois. Puis sa pensée se trouva envahie par son grand bonheur impossible, par son désespoir propre, personnel à lui-même, refoulé en ses plus désolés jardins clos »<sup>133</sup>.

### *Vita mutatur, non tollitur*

Pourtant, « la voix principale n'avait pas encore parlé »<sup>134</sup>. Psichari souligne là l'essence de toute conversion véritable qui, rappelle Maritain dans sa préface au *Voyage*, « est l'œuvre de Dieu, mais ici, plus peut-être qu'en aucune autre, on voit à l'œuvre Dieu seul »<sup>135</sup>. Jusque-là, Augustin et Maxence ont lutté et cherché Dieu, certes, mais cette rencontre avec le Christ qu'on nomme la foi demeure un don, une grâce divine. L'auraient-ils obtenu sans tant de douloureuses recherches ? On songe à la phrase du prophète : « Vous me chercherez, et vous me trouverez, si vous me cherchez de tout votre cœur. Je me laisserai trouver par vous, dit l'Éternel » (Jr 29.13-14), ce que Maxence comprend d'ailleurs assez tôt, donnant la parole à Dieu : « en vérité, cet imperceptible mouvement d'un cœur honnête me suffit »<sup>136</sup>. Augustin a-t-il jamais fait ce simple mouvement ? Nous le trouvons à la fin du roman lorsque, accablé de douleurs, après la mort de sa mère et celle de sa nièce, il songe à Isaïe : « Comme un homme que sa mère console, ainsi je vous consolerais. Je vous porterai sur mon sein, et je vous balancerai sur mes genoux »<sup>137</sup> (Is 66.13). L'affaiblissement physique n'est pas ici cause mais condition, disposition. « L'Éternel est près de ceux qui ont le cœur brisé / Et il sauve ceux qui ont l'esprit dans l'abattement » (Ps 34.18). Disons-nous que, de même qu'Augustin avait perdu sa lutte par lassitude, l'ange la gagne par épuisement ? Œuvre de l'Éternel, la conversion d'Augustin l'est dans ses défaites comme dans ses victoires. Il ne suffit pas à Augustin d'avoir « l'incertitude de [son] incertitude »<sup>138</sup> pour croire. Sa conversion ne naît aucunement de l'abandon d'une incertitude pour une autre : loin d'abandonner sa lutte, le héros comprend dans un premier temps qu'elle n'aura jamais de fin – sinon une fin tragique – parce qu'il prive son intelligence de cœur et son cœur d'intelligence. Loin de condamner la lumière naturelle, Largilier déclare à Augustin que « le jeu de l'intelligence n'enferme en soi ni faute ni mérite. Il est pure technicité. La faute ne fut pas de conclure aux lumières de tes prémisses, mais de n'avoir pas éclairé ailleurs. Compare »<sup>139</sup>. On trouve là une réflexion de saint Jean, citant Isaïe : « Il a aveuglé leurs yeux / et il a endurci leur cœur / de peur qu'ils ne voient des yeux / qu'ils ne comprennent du cœur / qu'ils ne se convertissent / et que je ne les guérisse » (Jean 12.40).

Ne pas avoir éclairé ailleurs : Largilier pourrait aussi lui reprocher d'avoir travaillé seul. « Certes ! solitaire ! bien sûr, il l'était. Si le face à face avec Dieu est le rapport essentiel, sans Dieu, tout est solitude. Dès qu'on a compris cela, tout ce qui n'est pas Lui vous laisse radicalement, incurablement solitaire »<sup>140</sup>. Se tenir seul devant Dieu, tourner son regard vers lui : voilà, sans doute, une définition de la conversion – *convertere*. Augustin, pour cela, a besoin d'un intercesseur auprès de Dieu : il a besoin des saints, sainteté qu'il trouve dans la douleur : « Augustin se remémora sa vieille formule : « Douleur, matière première de la Sainteté. » [...] Il s'agit de chercher, sur les données les plus claires, les traces de Dieu dans l'âme humaine. [...] Tous les novices ont l'œil sur l'effigie des Saints ; tous les Saints, sur l'effigie du Christ. Augustin dit qu'il n'ignorait pas ce curieux attrait de la vie des Saints, la plus haute poésie de la terre »<sup>141</sup>. Curieux attrait qu'Augustin entrevoyait déjà, beaucoup plutôt, dans la phrase de Mgr Hertzog : « Toutes ces

---

<sup>133</sup> Malègue, p. 629.

<sup>134</sup> Psichari, p. 133.

<sup>135</sup> Psichari, préface, p. 7.

<sup>136</sup> Psichari, p. 71.

<sup>137</sup> Malègue, p. 758.

<sup>138</sup> Malègue, p. 799.

<sup>139</sup> Malègue, p. 804.

<sup>140</sup> Malègue, p. 694.

<sup>141</sup> Malègue, p. 793.

recherches d'érudition ne nous mettent qu'au vestibule de la vie religieuse, qui est amour de Dieu. Seule nous y ferait pénétrer une étude psychologique des saints »<sup>142</sup>.

Pourquoi la vie des saints – et, *a fortiori*, ce qui sanctifie : les sacrements – résoudrait-elle les apories d'Augustin ? Parce qu'« on y touche l'absolu dans l'expérimental »<sup>143</sup>. Le projet d'hagiologie qu'Augustin nourrira quelques temps, en guise d'apologétique, ne se réalisera expérimentalement que dans le drame de la visite de Largilier. Lors de cette visite, acmé du drame d'Augustin, Largilier évoque la vie du Curé d'Ars pour construire une analogie : « Tu aurais pu, pèlerin d'Ars, venir dans sa petite église ». « Le Curé d'Ars t'aurait dit : « Mon ami, commencez par vous agenouiller ici et confessez-vous. » Après avoir souligné que leurs deux situations divergeaient, façon discrète d'en souligner les points communs, Largilier a ces mots d'une fulgurance décisive : « Mais comme c'est Jésus-Christ lui-même qui t'absoudra, l'âme du Curé d'Ars et la mienne sont, en ce qui regarde la sainteté, à égale distance de cet Infini. Je te dis donc, ainsi que l'eût fait le saint : « Reste étendu comme tu es. Mais recueille-toi ; nulle oreille ne peut nous surprendre. Je vais t'entendre en confession » »<sup>144</sup>. Ni ordre ni demande, la formule ultime figure le fait inéluctable, massif et tranquille, auquel ouvre l'ordre sacramentel, l'irruption du métaphysique dans l'expérimental. Les préoccupations rationnelles d'Augustin sont loin, balayées par Largilier, pensera-t-on. En vérité, elles sont sur l'autel, en train d'être sanctifiées, sacrifiées.

C'est pourquoi Largilier accompagne son expérience d'une méditation sur la « sainte humanité du Christ ». Dieu s'est fait homme, « a bronché », « est tombé comme un autre », « a sué du sang d'homme à Gethsémani », « a souffert avec son âme d'homme, l'amertume des œuvres humainement brisées, l'accablement des grandes défaites, les rires des gens, les branlements de tête, ce ridicule sur ses dernières heures, tout ce qu'il goûtait déjà dans la lie du calice, à un jet de pierre des dormeurs », « a subi le délaissement de son Père, l'abandon de Dieu, la sécheresse et le désert des dérélictions absolues : cette croix sur la Croix, cette mort dans la mort », en bref : a accepté la terre, « s'est fait passible, mortel, très lentement connu »<sup>145</sup>. Augustin comprend que la croix est le lieu de rencontre entre l'homme et Dieu. Il comprend, dès lors, l'essence du mystère chrétien : le métaphysique ou le théologal se donne, paradoxalement, dans l'expérimental, ce qui ouvre, pour lui, le chemin que la critique biblique avait fermé. Le vieux Méridier cheminait avec le Christ depuis le début, mais sans le reconnaître, comme les pèlerins d'Emmaüs. Dans le sacrement, ici la confession, Dieu se rend présent. « Dès la fin de l'aveu, la Présence qui l'opprimait augmenta sa douceur violente. Les mots latins de l'*Absolvo* le heurtèrent comme des balles. Agenouillé, il se prosterna en pensée, tomba à terre, fit un cercle par terre, sa tête touchant ses genoux, écrasé, d'un anéantissement sans nom. Il était le grain de sable des textes bibliques, un grain de sable conscient qui eût devant lui vu tout le rivage, toute la mer, et par delà, la planète ; et par delà encore, l'énormité démente de l'espace, et dans le suprême au-delà, le Roi de tous les Absolus, ou selon la formule qu'il aimait : « Celui qui s'est fait Dieu. » Il put encore murmurer : « preuves expérimentales... expérimentales... » Et aussi : « Moi qui demandais un centre pour ma pauvre vie... Perdu dans cette puissante douceur, il cessa bientôt de se demander quoi que ce fût » »<sup>146</sup>.

Maxence ne rencontre pas Dieu dans les sacrements. En revanche, comme Augustin, il se juge bien seul. « Et pourtant, il sentait confusément que ce serait là, dans le silence des sables éternels, que se dresserait le Bon Pasteur, tendant à la brebis nouvelle ses mains sanglantes »<sup>147</sup>. Maxence cherche un « maître incontestable », la « parole de la vie ». Et, comme Augustin au seuil de sa mort, il peut dire : « *Quia parata sunt omnia* »<sup>148</sup> (Lc 14.16). L'hôte peut venir. Pascalienne, la rencontre avec

---

<sup>142</sup> Malègue, p. 164.

<sup>143</sup> Malègue, p. 171.

<sup>144</sup> Malègue, p. 802.

<sup>145</sup> Malègue, p. 795.

<sup>146</sup> Malègue, p. 806.

<sup>147</sup> Psichari, p. 115.

<sup>148</sup> Psichari, p. 155.

Dieu se fait en deux temps : dans l'ordre de l'intelligence, d'abord, ce qui achève de prouver que la foi est bien cette *gnosis* agissante, cette adhésion de l'esprit au bien. « Tout ici le proclame : une certaine simplicité du corps est en raison inverse de la simplicité de l'esprit, et plus rudes deviennent les mœurs, plus fine et plus ailée se fait l'intelligence »<sup>149</sup>. Alors que le monde qu'il quitte – l'ancien monde, celui des pensées frivoles ou de l'obscurité dans laquelle était plongée Augustin – le « monde civilisé », n'avait pour obsession que de « vivre », le nouveau monde a pour seule occupation la pensée de Dieu. « Maxence [...] ne pouvait détacher sa pensée de cet unique point où il sentait que sa destinée était en jeu »<sup>150</sup>. En définitive, Psichari ne joue pas la *praxis* contre la *gnosis*, mais la parole de mort conte la parole de vie éternelle, le royaume de la terre contre celui du ciel. « Oui, le royaume de la terre est à toi. Toute la science humaine est à toi. Toute la pensée humaine est là, dans le creux de ta main, et il n'est point de système que tu n'aies pesé, point de cité dont tu n'aies fait le tour. [...] Tu es limité dans la proposition humaine, et de l'homme à l'homme, tu sais tout. Mais de l'homme à Dieu, de l'ordre visible à l'invisible, du naturel au surnaturel, de l'accident visible à la substance invisible, c'est à peine si tu as posé la mystérieuse équation, et le terme connu à côté de l'inconnu »<sup>151</sup>.

Au terme de cette « lutte ardente », de ce « corps à corps de l'homme avec lui-même, dans l'azur de l'espace intérieur »<sup>152</sup>, Maxence « se connaît et il connaît Dieu »<sup>153</sup>. Que demander de plus ? Les contradictions, ceux qui ont vu Dieu et ne l'ont pas cru, ne l'effraient pas : il fallait que le monde fût divisé à son sujet « et que l'esprit ne soit point asservi, mais libre et profond et tout entier donné »<sup>154</sup>. Il sait qu'« il vient une heure où la raison se révolte »<sup>155</sup>, comme le père d'Augustin sait qu'« il est, en seconde, certains moments où l'on désire lire Musset »<sup>156</sup>. Pourtant, si le roman de Psichari s'achevait ici, il manquerait assurément le plus important : la rencontre non pas avec une idée ou une valeur, mais avec une personne, un événement. Jusque-là, Maxence n'a pas rencontré le Christ. Certes, il a trouvé l'*interior intimo meo* dans la solitude et le *superior summo meo* dans l'orient désert. Et cependant, Jésus demeure « non possédé, mais désiré »<sup>157</sup>. Il le rencontre dans l'évangile, dans les mots si durs et si doux du Christ : « si dur, parce qu'un Dieu parle, si doux, parce qu'un Homme parle »<sup>158</sup>. Maxence comprend que l'« histoire incomparable » qu'il lit achève toute l'histoire humaine, ferme le cycle, dit tout, « depuis la naissance de l'homme jusqu'à sa mort et jusqu'à l'avènement définitif de Jésus dans la gloire »<sup>159</sup>.

On comprend pourquoi, nécessairement, *Augustin* et *Le Voyage* devaient s'achever sur une méditation christologique, dictée par Pascal. Plus exactement, une méditation sur la « sainte humanité » de Dieu : « Jamais je ne contemplerai assez l'abîme de la Sainte Humanité de mon Dieu »<sup>160</sup>, déclare Largilier. Chez Augustin, cette méditation révèle que « la nature humaine de Jésus, subissant les déterminismes que Sa nature divine avait Elle-même institués, se soumettait au mécanisme social des expositions historiques lacunaires. Curieux pont suspendu entre la douleur et la question biblique, les entrelacs des lois positives le supportaient comme des filins »<sup>161</sup>. Le savant comprend que considérer le Christ comme une sorte de Janus bifrons partagé entre l'historique et le spirituel revient à séparer, dans l'intelligence, ce que Dieu a uni dans la chair. Que Dieu s'incarne et s'expose au jugement sévère de l'historien est une nouvelle preuve de son amour pour l'homme.

<sup>149</sup> Psichari, p. 105.

<sup>150</sup> Psichari, p. 106.

<sup>151</sup> Psichari, p. 113.

<sup>152</sup> Psichari, p. 106.

<sup>153</sup> Psichari, p. 141.

<sup>154</sup> Psichari, p. 160.

<sup>155</sup> Psichari, p. 160.

<sup>156</sup> Malègue, p. 81.

<sup>157</sup> Psichari, p. 168.

<sup>158</sup> Psichari, p. 168.

<sup>159</sup> Psichari, p. 169.

<sup>160</sup> Malègue, p. 795.

<sup>161</sup> Malègue, p. 796.

« Il n'est point une épreuve qui ne soit une preuve de Vous »<sup>162</sup>, écrit Psichari. La « sainte humanité » du Dieu qui se livre appelle à être reçue pour ce qu'elle est : jamais comme un objet extérieur que la raison pourrait juger au même titre qu'un autre, mais comme un événement, une personne qui interroge celui qui veut bien se laisser interroger.

Augustin doit « lire l'Évangile en chrétien »<sup>163</sup>, comme Maxence, à la fin du roman, sait le faire. Une telle lecture fait comprendre au personnage de Psichari que le Christ est la rencontre de l'homme avec Dieu, le médiateur. « Jésus, étant la possibilité de Dieu pour l'homme, a donné tout ce qui était nécessaire. Il a été la satisfaction totale, parce qu'Il a satisfait à Dieu et qu'il a satisfait à l'homme. Jésus est tout ce qui manquait »<sup>164</sup>. Lire et comprendre en chrétien, c'est-à-dire passer de l'ordre de l'esprit à celui de la charité. Car il existe bien, à côté de l'esclavage de la chair, un esclavage de l'esprit<sup>165</sup>, dans lequel se trouvaient Augustin et Maxence jusque-là. Celui qui prie le *Pater noster* ne prie pas seulement « un principe, ou une idée, ou un dogme », « un mot ou une chimère ». Ainsi Maxence dépasse-t-il finalement sa première recherche toute gnostique du Bien, de la Raison, de l'Idéal pour trouver « une Personne, c'est-à-dire Jésus-Christ, le médiateur, Jésus-Christ, la Deuxième Personne, mais Dieu tout entier, Jésus-Christ, vrai homme et vrai Dieu, Jésus-Christ, Dieu de miséricorde et d'amour !... »<sup>166</sup>.

Ce que cherchaient Maxence et Augustin ; ce qui a longtemps fait défaut à l'un et à l'autre, dans leur solitude profonde ; ce qu'ils ont finalement trouvé, c'est un maître. « C'est un Maître qu'il cherche, un Maître de Vérité »<sup>167</sup>. Non pas un maître auquel, aveuglément, on se soumet, ni l'abandon pur et simple de ses souffrances dans les bras d'une chimère. « Naturellement on m'accusera de fléchissement intellectuel, d'asthénie mentale *in extremis* »<sup>168</sup>. Cruelle injustice à laquelle n'assistera pas Augustin. Pourtant, ce drame « n'était ni d'idées pures ni de sentiment pur, mais des formes dégradées de l'un et de l'autre ». Aussi devait-il, dans son salut, grâce à sa « singulière Croix », surmonter sa lutte pour pouvoir contempler le chemin parcouru comme depuis le Golgotha. C'est par la puissance de l'intelligence que cette même intelligence connaît son impuissance, et comprend, surtout, la nécessité d'un maître. D'où le beau titre du roman de Malègue qui annonce une présence, là où celui de Psichari, inspiré d'un autre épisode évangélique, en annonce une autre, dont nul homme ne sera jamais digne – *non sum dignus ut intres sub tectum meum* –, sinon celui qui cherche.

---

<sup>162</sup> Psichari, p. 120.

<sup>163</sup> Psichari, p. 170.

<sup>164</sup> Psichari, p. 170.

<sup>165</sup> Psichari, p. 175.

<sup>166</sup> Psichari, p. 176.

<sup>167</sup> Psichari, p. 178.

<sup>168</sup> Malègue, p. 819.