

François Fédier

Permettez-moi de commencer par un aveu: je ne suis pas un “spécialiste de Péguy”. Ayant été éduqué dans la tradition française de l’école laïque et républicaine, j’ai beaucoup trop longtemps été excessivement marqué par une sorte d’anticléricalisme rémanent qui chez elle est comme une tradition. Péguy passant pour être un “auteur catholique”, j’ai accepté sottement l’idée que ce n’était pas un écrivain qu’il valait la peine de lire. J’aurais dû cependant être alerté (c’était vers le milieu des années 50) par une remarque faite un jour en classe par Jean Beaufret – lequel, pour nous faire comprendre la distinction, chez Heidegger, entre *Geschichte* et *Historie*, nous avait indiqué que ces deux termes avaient à peu près le même rapport que la “mystique” et la “politique” chez Péguy. À cette époque, comme je ne connaissais pas Péguy, ce n’est pas en empruntant ce biais que j’ai pu entendre ce que détectait ainsi Heidegger.

Ma lecture de Péguy a débuté environ trente ans plus tard, et je dois le dire, par le plus grand des hasard. Je suis tombé chez un bouquiniste sur un tome dépareillé – le tome XIII – de la belle édition des *Œuvres complètes* que les éditions Gallimard avaient publiée en 1931. Après quelques mois encore, un jour de loisir, je me mis à feuilleter le livre, puis à le lire... et ce fut une des plus grandes surprises de ma vie. Aussitôt après avoir fini ce tome, je me suis jeté sur les volumes de l’édition de la Pléiade, et pendant des mois, j’ai lu Péguy, avec le sentiment sans cesse grandissant que j’avais été stupide de négliger pendant si longtemps l’un des plus considérables auteurs philosophiques qui se puissent trouver en France.

Qu’est-ce qui m’a retenu chez Péguy dès le premier contact? C’est évidemment le type d’homme qui transparait à travers chaque page: un homme qui a quelque chose d’important à dire, et qui le dit. S’agissant d’un tel homme, il n’est pas étonnant que l’on puisse lire, dans le beau livre intitulé *Vie et mort de Péguy* (Flammarion, Paris, 1950, p. 216): «Péguy n’était jamais “d’accord”.» Comme ce propos pourrait prêter à de graves contresens *psychologiques*, l’auteur du livre, René Johannet, prend soin d’ajouter aussitôt un mot de Daniel Halévy: «Péguy était rarement content.»

«Péguy était rarement content.» Il ne s’agit pas là de cette insatisfaction découragée survenant chez les individus qui ne savent, hélas! pas bien à quoi consacrer leur vie. Péguy, bien au contraire, dès son jeune âge, s’est montré tel qu’il n’a plus cessé d’être, à savoir comme prenant toute sa part à la vie de la communauté où il était né, cette communauté populaire, dont le sentiment atavique s’exprime à merveille dans l’adage qui énonce sobrement: «on n’est pas au monde pour s’amuser»¹.

Né travailleur, Péguy, avec tout ceux qui, comme lui, aspirent à faire leur métier du mieux qu’ils peuvent, c’est-à-dire en y déployant si possible quelque maîtrise –

¹ Ne voyons nul dolorisme dans ce propos. C’est tout simplement le sentiment de gens qui savent ce que c’est que travailler – mais qui connaissent aussi la joie qui peut accompagner le travail. Péguy, quant à lui, énonce cette vérité à sa façon, qui n’est pas moins suggestive: il faut se garder comme de la peste, dit-il, de vouloir “faire le malin”.

Péguy partage ce trait qu’Aristote repère chez tous les êtres tant soit peu exceptionnels²: alors même qu’ils donnent la mesure de ce qui les distingue, ils sont tous sujets à la *mélancolie*. Ces hommes et ces femmes connaissent la saveur amère de l’échec. Mais cela ne les empêche nullement, jour après jour, de se remettre au travail.

Péguy, sa vie durant, n’a cessé de travailler pour vivre et faire vivre sa famille. Je ne vous ferai pas l’insulte de rappeler les difficultés matérielles au sein desquelles il n’a cessé de mener l’entreprise des “Cahiers de la quinzaine”. Péguy a toujours su ce que signifie, ce qu’implique, ce que vous impose d’être *pauvre*.

Il y a chez lui, dès le début, des pages saisissantes sur la pauvreté et la misère – sur l’abîme qui les sépare, un abîme qui suscite un véritable vertige, lequel est sans cesse sur le point de vous saisir lorsque vous êtes pauvre, et qui ne vous lâche plus dès que vous êtes devenu miséreux. À mon sens, c’est dans cette expérience de la pauvreté, expérience qu’il a non seulement faite, mais qu’il a très tôt réfléchi, que Péguy aura puisé la force de thématiser l’opposition de la *mystique* et de la *politique*.

Mais c’est une autre expérience que celle de la pauvreté qui a conduit Péguy à *approfondir* le sens de cette opposition – une expérience très surprenante, et sans aucun doute tout aussi douloureuse – l’expérience de l’affaire Dreyfus. J’emploie à dessein l’expression d’*expérience* – car c’est bien de cela qu’il s’agit en l’occurrence. Pourquoi, en effet, Péguy a-t-il recours à ce terme de “mystique”? Une phrase – qui se trouve à la fin de *Un poète l’a dit* (Pléiade t. II, p. 923) – apporte ce dont nous avons besoin pour être éclairés. La voici:

L’affaire Dreyfus nous trouva dans ces dispositions, nous prit.

(il faut que je redise la phrase, en marquant ce qu’elle a de singulier – *L’affaire Dreyfus nous trouva dans ces dispositions, <virgule> nous prit.*) Je souligne la présence de la virgule, parce qu’elle nous permet de lire comme il faut le texte – c’est-à-dire d’y appréhender à quel niveau de profondeur il convient d’aller pour comprendre le sens du mot *mystique* chez Péguy.

La concision de cette phrase fait ressortir l’unique sujet: l’affaire Dreyfus – dont les deux verbes exposent comment elle intervint dans l’existence de Charles Péguy, à savoir en y provoquant une césure sans pareille, après laquelle plus rien ne pouvait être comme avant.

Pour en faire se manifester la puissance de métamorphose, il suffit de se remémorer quelles étaient les *dispositions* dans lesquelles l’affaire Dreyfus survint comme un coup de tonnerre. Péguy en résume l’esprit dans ce qui précède, et où il évoque sa vie, rue d’Ulm, au milieu de ses camarades de l’École Normale Supérieure. Ce groupe, qu’il désigne par le pronom personnel à la première personne du pluriel, on peut le caractériser comme celui de militants entièrement dévoués à la cause du socialisme³; ces militants étaient intimement persuadés que le

² Aristote Προβλήματα, 953 a 10 sq.

³ Dans une lettre écrite à son ami Camille Bidault le 10 octobre 1895, on peut lire: « Je t’ai annoncé il y a quelques mois mon adhésion entière et officielle au socialisme. Je t’assure que l’universelle conversion des jeunes (j’entends les meilleurs) au socialisme est un événement capital. Pour tout dire en deux mots, j’espère qu’il en sortira un mouvement au moins aussi important que la Révolution française ou la révolution chrétienne. »

temps de la révolution finale était imminent, et qu'ils allaient être les acteurs grâce auxquels le «grand rêve» du «socialisme universel» deviendrait réalité. *L'affaire Dreyfus nous trouva dans ces dispositions.*

Le second verbe, après la virgule, *nous prit* – impossible de ne pas y entendre un écho de la langue des mystiques. Il n'y a là, chez Péguy – très certainement –, nulle intention sacrilège, comme il n'y a pas non plus d'exagération. L'affaire Dreyfus a été pour lui, et pour ses amis, l'occasion d'entrer pleinement en contact avec une réalité qui, jusqu'alors et quoi qu'ils aient pu en penser, leur était demeurée quelque chose de lointain et d'abstrait. Désormais, et jusqu'au départ pour la guerre, Péguy ne cessera plus de se référer à ce moment crucial de sa vie, et d'y souligner que c'est là qu'il a compris ce qu'est vraiment le réel, entendons bien: le réel qui doit compter, et qui compte pour lui.

Inutile, par conséquent, que je m'étende sur la pertinence de son vocabulaire. Est en effet hautement caractéristique de la *mystique* cet aspect d'expérience directe et immédiate dans lequel celui qui fait l'expérience est atteint par ce qui le dépasse de toutes parts – non seulement atteint par lui, mais intégré et mis à sa place au sein de ce qui le dépasse, de sorte qu'à partir de ce moment, il sait que jusque là il n'avait fait que vivre dans la trompeuse inconsistance de l'illusion. Il faut donner au dernier verbe de cette phrase (*l'affaire Dreyfus nous prit*) toute la force et tout le poids qu'il a. Que Péguy fasse usage de ce verbe pour nommer comment s'est imposée à lui l'affaire Dreyfus, voilà qui nous donne à déceler qu'auparavant, quelle qu'ait pu être l'ardeur de ses convictions militantes, ces dernières ne relevaient encore que d'une volonté d'engagement, alors que l'affaire Dreyfus lui a révélé la seule autorité vraie, celle de l'absolu, qui fait paraître tout engagement simplement volontaire dans sa relativité de jeu en fin de compte frivole, car l'essentiel y échappe, au fallacieux prétexte que l'on a bonne conscience.

L'affaire Dreyfus a "pris" Péguy au sens de ce *ravissement* dans lequel l'Esprit Saint se saisit d'un Jean de la Croix ou d'une Catherine de Sienne. Ne voyez je vous prie dans ce rapprochement aucune malice, tout au contraire: c'est Péguy lui-même qui, revenu à la foi de son enfance, ne trouve rien de plus adéquat, pour rendre la gravité de ce qu'il a appris lors de ces instants cardinaux de son existence, que de recourir à la plus haute expression possible, au cœur de la vie chrétienne, de ce qui lui donne son véritable sens.

Mais il faut achever de donner son relief précis à l'expérience faite par Péguy lors de ces mois cruciaux du début de l'année 1898. Elle ne finira de se cristalliser qu'avec ce qu'il faut bien appeler la fin de l'affaire – autrement dit: avec ce qui se passe une fois que tout ce pourquoi avait lutté Péguy arrive apparemment à sa conclusion.

Qu'est-ce donc que l'affaire Dreyfus? Il ne s'agit pas maintenant de faire le bilan d'un événement politique, mais de nous remémorer ce qu'elle signifie pour Charles Péguy – et plus précisément encore: ce qu'elle a significé à Péguy.

Or, ce qu'elle lui a fait *connaître*, au sens le plus intense du mot, autrement dit: ce qu'elle lui a fait découvrir dans son effrayante nudité, c'est que la justice, pour qui fait profession de vouloir instituer son règne, demande d'abord qu'on la veuille absolument, c'est-à-dire qu'on la veuille de tout son être et qu'on la veuille immédiatement. Dès que Péguy aura été convaincu de l'innocence du capitaine

Dreyfus, il considérera que la lutte pour la révision de l'iniquité dont avait été victime ce dernier devient une obligation prioritaire, pour lui-même non moins que pour tout honnête homme. C'est pourquoi Péguy a ressenti avec une amertume dont il ne se remettra jamais la dérobade de plusieurs dirigeants socialistes qui, dans un "Manifeste au Prolétariat" (en date du 19 janvier 1898) demandaient à la classe ouvrière de ne s'enrôler «dans aucun des clans de la guerre civile bourgeoise.»

Les motivations de ce manifeste nous permettent de cerner ce que Péguy entend par "politique". Alors qu'il prend le mot de *mystique* dans une acception très spéciale (même si cette acception reste formellement fidèle à l'auguste tradition de la spiritualité), il est évident que le mot de *politique*, chez lui, n'a pas d'autres résonances que celles qu'il continue de faire entendre de nos jours. En d'autres termes: Péguy ne veut garder aucun souvenir de ce que ce mot a pu signifier pour les Anciens Grecs. *Politique*, chez lui, n'a donc plus qu'une acception dépréciative, celle que tout le monde associe spontanément à l'idée de manœuvres, voire de manigances plus ou moins "stratégiques".

Mais ce ne sera qu'avec la conclusion de l'affaire Dreyfus que le sens du mot "politique" va trouver chez Péguy son ultime accent, celui par lequel il devient l'*antipode* de "mystique". Voilà qui demande, du moins ici, en Italie, où le souvenir de l'affaire Dreyfus ne peut pas être aussi douloureusement présent qu'en France, quelques explications supplémentaires.

Comment en effet s'est soldée l'affaire Dreyfus? Pour le capitaine, par la réhabilitation – ce qui est juste et heureux. Mais le redressement de ce que l'on a bien dû finir par reconnaître comme une iniquité aura été l'occasion d'une manœuvre de tout autre portée.

Alors que la bataille du dreyfusisme avait été menée, par les dreyfusards de la première heure, dans l'unique but de faire triompher la justice, la victoire des politiciens se réclamant du dreyfusisme s'est transformée en opération de prise du pouvoir par l'ensemble des forces affichant leur anticléricalisme militant.

Péguy lui-même, évoquant cet aboutissement qui pour lui fut un véritable traumatisme, parle

*de ce singulier renversement, retournement, de cette singulière réversion, de cette corruption de tout le dreyfusisme qui en a fait en quelques années très exactement le contraire de ce qu'il était dans son institution.*⁴

Pour comprendre le lien paradoxal qui rattache en les opposant la politique à la mystique, il convient de porter attention au fait que Péguy a besoin de quatre termes pour désigner ce qui interfère entre les deux: *renversement*, *retournement*, *réversion* et finalement *corruption*. Nous prendrons bien note que la progressivité même de cette accumulation fait pour ainsi dire entrevoir la difficulté que cela représente d'appréhender comment une *politique* peut résulter d'une *mystique*.

Je n'examinerai aujourd'hui qu'un seul des quatre termes, celui de *réversion*. Littré explique que ce mot, dans son sens rhétorique, désigne la figure qui consiste "à faire revenir sur eux-mêmes, avec un sens différent et souvent contraire, certains

⁴ Charles Péguy, *Un poète l'a dit*, Œuvres en prose complètes, t. II, p. 791.

mots d'une même proposition". Si nous suivons cette indication, nous pouvons comprendre l'effroi qui a saisi Péguy au fur et à mesure que l'affaire Dreyfus s'approchait de son dénouement: c'est que la politique lui est apparue non seulement comme le contraire de la mystique, mais comme la falsification, ou peut-être mieux encore comme le maquillage de la mystique.

De quoi s'agissait-il, en effet, dans l'institution mystique du dreyfusisme? Il s'agissait, pour citer les mots de Péguy en juillet 1899, d'avoir clairement à l'esprit qu'entreprendre « *une action socialiste (...) pour le recouvrement d'une justice individuelle conduisait un grand nombre d'hommes libres jusqu'à l'idée, jusqu'au désir, jusqu'à la passion de toute la justice sociale.* » En d'autres termes, il s'agissait, par une sorte de réaction en chaîne, d'amener de plus en plus de gens à abandonner la perspective étroite de leur vie limitée pour – comme dit encore Péguy à cette époque – « *préparer la naissance et la vie de la cité socialiste.* » Dans la cité socialiste de Péguy, en effet, c'est *toute* la justice qui règne, pas seulement une justice limitée, c'est-à-dire une justice à laquelle il peut arriver de négliger, au prétexte qu'il serait trop particulier, quelque cas isolé.

Ce qu'a appris à Péguy l'affaire Dreyfus, ce n'est aucunement qu'il soit inadmissible de ne pas vouloir immédiatement toute la justice. Cela, il le savait et le pensait depuis toujours. Dans le texte qu'il a écrit fin 1896 (*Un économiste socialiste, M. Léon Walras* [Pléiade t. I, p. 17]), on peut lire par exemple ceci:

*Préparer de la justice définitive et lointaine avec de l'injustice intermédiaire et prochaine, cela est injuste.*⁵

Qu'une cause juste puisse servir de prétexte pour atteindre des buts qui n'ont plus grand-chose à voir avec elle, cela, il le savait aussi. Mais ce qu'il ne connaissait pas, ou ne connaissait qu'imparfaitement, c'est l'entraînement par lequel la politique est sans cesse sur le point de corrompre la mystique. En termes philosophiques, disons que le ressort de la corruption politique réside dans la confusion, que l'on est sans cesse tenté de faire (tant chacun croit obstinément y avoir intérêt), entre l'universel et le général. Il n'est cependant nullement besoin d'être philosophe pour identifier la séparation vicieuse qui fait ici son travail de sape. À preuve, ce texte de l'historien Marc Bloch, vers la fin d'un livre rédigé après la débâcle française de 1940, et encore trop peu lu, *L'étrange défaite*. Marc Bloch y écrit ceci:

«Il est deux catégories de Français qui ne comprendront jamais l'histoire de France, ceux qui refusent de vibrer au souvenir du sacre de Reims; ceux qui lisent sans émotion le récit de la fête de la Fédération.»⁶

⁵ Pensant de cette manière, Péguy prend *révolutionnairement* congé de toutes les doctrines commodes qui, par le biais de la distinction entre "moyen" et "fin", s'accommodent des obstacles qui viennent contrecarrer la réalisation d'un "idéal".

⁶ Marc Bloch, *L'étrange défaite*, in *L'Histoire, la Guerre, la Résistance*, Quarto, Gallimard, p. 649.

Les “deux catégories”, dont parle Marc Bloch, nous pouvons les identifier sans peine comme les “progressistes” et les “conservateurs”. L’opposition entre les deux est même devenue l’une des références obligées de bien des discours “politiques”. Or cette politique-là est celle que fustige Péguy.

Ce que nous apprend Marc Bloch, c’est que le contact avec ce qu’a été réellement l’histoire n’est possible que si l’on abandonne *a priori* l’attitude *partisane*, celle qui envisage l’histoire du passé à la “lumière” de ce qu’on se plaît à nommer les “luttres du présent”. Marc Bloch rappelle tout au rebours que la véritable connaissance du passé doit disposer d’une autre optique. À chaque esprit partisan, elle demande un effort qui va le hausser au-delà de son point de vue unilatéral. Au progressiste, cet effort demande de parvenir à deviner, œuvrant tout au long de ce qui a été une longue tradition, les germes déjà vivaces de l’action à laquelle il entend aujourd’hui participer. Quant au conservateur, elle lui demande l’honnêteté de reconnaître que le meilleur d’aujourd’hui est en fait la résurgence de ce qu’avaient, à leur façon, mis en marche les siècles passés. Cette connaissance, où les oppositions ne sont pas attisées, mais replacées là où leur charge *unitive* (leur charge d’union, ou de ré-union) trouve enfin sa possibilité de plein essor, cette connaissance supérieure n’est pas du tout étrangère à la pensée de Péguy. Chez ce dernier aussi, la République continue autant la Royauté que la Royauté préfigure la République. Est-ce que j’aurais dû ajouter: la *vraie* Royauté, et la *vraie* République?

Dans la *politique*, telle que l’entend Péguy, il faut donc voir la zone sinistre où l’esprit de parti triomphe. Le défi auquel nous sommes ici confrontés, c’est de ne pas accepter que *mystique* soit identifié à irréel. En réalité, la mystique dont parle Péguy, est bien plutôt la seule voie d’accès au réel— au sens entier du terme. La *politique*, telle qu’il la condamne, consiste donc ainsi à abandonner le souci du réel véritable, en prétendant qu’il serait un souci chimérique.

La distinction *mystique-politique* étant ainsi précisée, nous pouvons aborder l’*impetus* philosophique qui anime tout le travail de Péguy.

Philosophique est en effet d’abord le travail qui distingue ce qui doit être distingué, afin de mieux pouvoir identifier, dans sa singularité irréductible, ce qui, sans cette identification, ne peut que se dissoudre dans l’indétermination. Que distinguer ne soit pas *tout* le travail philosophique est une autre question, sur laquelle nous reviendrons plus tard.

Pour l’instant, nous observons qu’en distinguant ainsi les deux pôles que forment la *mystique* et la *politique*, Péguy met en évidence d’où et comment procède la *corruption politique*. Cette corruption s’installe du fait que celui qui pense en “politique” ne maintient pas séparés les deux pôles. L’obligation de les séparer n’étant pas respectée, l’écart entre “politique” et “mystique” disparaît au profit d’un pêle-mêle, où la “politique” a tôt fait de singer, sous le masque d’un insatiable appétit de pouvoir, ce qui constitue l’essence de la mystique, à savoir son *autorité*. Quant au rapport vrai à la mystique, entendons bien: à la mystique maintenue à l’écart de toute “politique”, il n’est jamais autre chose que l’*héroïque virtuosité* dont parle quelque part Hölderlin, et qui consiste pour un homme à pouvoir demeurer face à un idéal qu’il s’agit bien de réaliser — alors même qu’il est en toute clarté

reconnu comme inatteignable –, sans que jamais, sous cet écartèlement, son *corps athlétique* ne faiblisse et ne cède. De là vient sans doute la tension de cette voix que chacun reconnaît pour peu qu’il l’ait entendue une seule fois. C’est la voix de celui qui clame dans le désert. L’homme “politique” tourne en dérision cette voix. Il se raccroche à son hochet: toute mystique, ne cesse-t-il de répéter, est une fuite hors des réalités, c’est-à-dire loin des dures contraintes qu’impose l’exercice du pouvoir.

On ne saurait nier que l’apparente “sobriété”, avec laquelle le discours “politique” disqualifie l’attitude mystique, en aveugle plus d’un. Surtout qu’une touche de cynisme ne nuit guère à ceux qui font profession d’être “réalistes”.

Péguy, quant à lui, n’est jamais cynique. Il sait que le cynisme lui aussi est un masque: celui que revêt tout homme qui croyait avoir des convictions, mais s’est aperçu avec le temps que ces convictions n’étaient en fait que miroirs aux alouettes, au moyen desquels il cachait sa peur de la réalité.

Si j’ai cité Marc Bloch, c’est pour apporter le témoignage de la vraie sobriété, celle dont sait également faire preuve la vraie science. Non seulement elle ne s’inscrit pas en faux par rapport à ce que soutient Péguy, mais elle le corrobore. C’est que la vraie science demande elle aussi du travail. Tous les grands savants connaissent eux aussi parfois la mélancolie.

Cette expérience cruciale qu’a faite Péguy avec l’affaire Dreyfus lui aura donc permis d’approfondir cette pensée tout à fait singulière de l’opposition entre mystique et politique. Elle est singulière, cette opposition, en ceci que Péguy ne cessera plus de s’y référer pour s’ouvrir la compréhension entière de la réalité – ce qui fera de lui, en France, l’un des rares – et à mon sens le plus lucide philosophe – qui, chez nous, sera parvenu dès avant le déclenchement de la Grande guerre à jeter le regard sur l’état dans lequel se trouve le monde contemporain en général, entendons bien: y compris le monde où nous vivons en ce début de XXI^{ème} siècle.

Pendant ces mois où il achève de prendre la mesure de la distinction entre mystique et politique, Péguy se livre à un travail d’approfondissement et d’analyse de plus en plus ample. C’est ainsi que va s’opérer chez lui la jonction des ressources à proprement parler heuristiques de cette distinction avec l’une de ses intuitions les plus fécondes, celle qui concerne ce qu’il appelle “le monde moderne”.

“Moderne”, chez Péguy, a une signification tout à fait précise, qui mérite que nous nous y arrêtions un instant. C’est d’ailleurs significativement au moment où il commence à prendre la mesure de ce qu’il nomme «la décomposition du dreyfusisme» que la signification du *moderne* prend son contour – lequel ne connaîtra plus, lui aussi, qu’un approfondissement. *Moderne* est, chez Péguy, synonyme de “nouveau” – à condition que l’on ait assimilé l’idée (probablement très difficile à admettre vers 1900; mais avons-nous véritablement changé depuis?), à condition, dis-je, que l’on ait assimilé l’idée passablement dérangeante pour l’humanité que nous sommes, selon laquelle tout ce qui est nouveau n’est pas automatiquement meilleur que l’ancien.⁷

⁷ Inutile sans doute d’ajouter que *l’envers* de la croyance en un progrès ininterrompu, croire en une décadence tout aussi impossible à enrayer signale une même incapacité à s’élever jusqu’au véritable regard philosophique.

[Nous le savons tous: du simple fait que nous avons vu du temps passer, le moment présent finit par nous sembler moins attrayant, et tout simplement moins *neuf* qu'il n'était d'autrefois. Il y a ainsi dans l'expérience courante que nous faisons du temps, une pente qui nous conduit presque fatalement à trouver que le passé était meilleur que le présent. Mais ce n'est pas à cette banalité que se réfère Péguy lorsqu'il donne à sa conception du "moderne" une acception univocément négative.]

Il y a, vers la fin [p. 1049] du texte posthume de septembre 1908, *Deuxième Élégie XXX, contre les bûcherons de la même forêt* [Pléiade t. II, pp. 936-1050], un propos fameux qui va nous éclairer sur la pensée profonde de Péguy:

Dans (tout) l'ancien régime, qui a duré sensiblement jusqu'en 1880, et qui n'a guère fini de tomber complètement qu'en 1900, il y avait un peuple, il y avait des ouvriers;...

Le "monde moderne" de Péguy, c'est ce qui fait suite à cet "ancien régime" – qu'il ne faut bien entendu pas comprendre au sens étroitement historiographique. Nous avons ici un exemple flagrant de la manière dont Péguy ne tient pas compte de la chronologie historisante, ou plutôt ne l'institue pas à titre de référence cardinale. C'est tout autre chose qu'il a en vue; autre chose que nous devons nous efforcer d'apercevoir, si nous voulons comprendre quel est son propos.

L'aspect polémique de la situation ne doit pas nous échapper. Mais il ne doit pas non plus nous obnubiler. Rien ne serait plus catastrophique qu'une mécompréhension qui nous ferait passer à côté de ce que Péguy aperçoit. Car ce qu'il dit – ce qu'il consigne avant même que n'éclate la Première Guerre mondiale – est pour nous aujourd'hui encore d'une importance capitale, en ceci que nous nous trouvons dans la même impasse que celle qu'il est un des rares à avoir non pas dénoncée, car il est relativement aisé de se rendre compte d'un malaise dans la civilisation – l'impasse dont je parle, il en donne un diagnostic que l'on peut à bien des titres qualifier de *philosophique*.

Voyons d'abord ce diagnostic en lui-même. Il tient en peu de mots, ce qui assurément n'en rend pas plus facile l'accès:

Ce qui permet de différencier les deux époques, c'est la conception que l'on s'y fait du travail; et pour être encore plus explicite, c'est la manière dont on y travaille. Dans le *monde moderne*, la situation faite au travail humain n'a plus rien à voir avec ce qu'était sa situation pendant tout l'*ancien régime*.

J'ai à dessein accentué l'aspect provocateur de cet énoncé pour faire sauter aux yeux à quel point Péguy se plaît à heurter toutes les habitudes dites "scientifiques". Aussi dois-je ajouter que dans de nombreux textes il prend au contraire le plus grand soin à apporter des précisions qui devraient permettre, pour tous ceux qui ont des yeux, de voir que Péguy ne pense pas de manière absurdement abstraite. Il est clair que pendant l'ancien régime se sont déjà produites de nombreuses entorses au statut du travail. De sorte que l'opposition qu'il fait est véritablement une opposition de principes.

"À toutes les périodes historiques", écrit Chateaubriand au commencement du Livre Cinquième des *Mémoires d'Outre-tombe*, "il existe un esprit-principe." Je crois

qu'il n'est pas interdit de voir dans ce que détecte Péguy à propos du travail humain quelque chose qui va aussi loin que l'esprit-principe de Chateaubriand. Mais cela n'est licite qu'à la condition d'avoir apporté une précision décisive. Elle porte évidemment sur la nature du *travail* dont parle Péguy.

Ce que sait pertinemment chacun d'entre nous ici, mais que nombre de nos contemporains semblent avoir oublié, c'est que le travail n'est pas une malédiction. Ne confondons pas travail et emploi. Sur ce point, Péguy a beaucoup encore à faire entendre. Citons un passage du texte posthume daté de février 1906 [Pléiade, t. II, p. 456 sq.]:

Je me rappelle, autant que je le puis, les ouvriers des anciennes générations, ces vieux artisans honnêtes et attentifs, ponctuels et sérieux, précautionneux, dont j'ai pu tout petit apercevoir les derniers survivants, recevoir les suprêmes exemples, ces véritables artistes, honnêtes et parfaits, qui avaient une si entière exactitude, une si exacte ponctualité, une passion si dévorante et ensemble si mesurée de leur travail; ces chaisiers d'Orléans, ces menuisiers, qui mettaient infiniment plus de conscience pour tourner un blason et pour faire un bâton de chaise qu'on n'en met aujourd'hui pour élaborer toute une science; pauvres et simples gens, plus profondément révolutionnaires, et plus réellement, que toute la Confédération générale du Travail, étant profondément et réellement des travailleurs...

Ce qui éclate dans ce texte, c'est le naturel avec lequel Péguy retrouve la très ancienne unité où il n'est pas possible de distinguer art et artisanat autrement que par une différence de degré (celle que nous marquons en distinguant *œuvre* et *chef-d'œuvre*). Cette unité, un vieux nom grec la nomme: c'est le mot τέχνη. Le travail, tel que l'entend Péguy, présente un trait caractéristique, qui est comme sa signature. Ce qui vient à être grâce à lui peut porter, et porte légitimement le nom d'*œuvre*. Voilà pourquoi les hommes de ce travail se nomment des "ouvriers", car les *ouvriers* sont les hommes qui *œuvrent*. Tracer des sillons droits, pour le paysan, est tout aussi bien une œuvre, dans laquelle il doit mettre, comme le fait l'artisan, toute une conscience. La distinction entre paysan et ouvrier, lorsqu'on regarde la vraie nature du travail, cesse d'être pertinente.

Si nous suivons Péguy dans ce qu'il indique ainsi, nous ne tardons pas à gagner de nouvelles lumières sur une question restée jusqu'ici passablement confuse: la querelle autour de la *division du travail*. Il est à présumer que tout travail véritable soit, en un sens profond, *indivisible*. Il nous faut de ce fait reconnaître que ce que l'on nomme "division du travail" est:

soit un changement qui fait apparaître, là où cela n'était pas encore manifeste, la possibilité que se déploie une nouvelle manière d'œuvrer;
soit la pure et simple suppression du travail véritable.

Saisir la nature du travail en ce qu'elle a d'irréductiblement singulier, c'est comprendre qu'il n'y a de travail que dans la mesure où, par le travail et dans le

travail, *la liberté de l'être humain* peut trouver à se réaliser, chaque fois selon sa modalité propre et quel que soit le degré de sa réalisation.

Péguy ajoute, quatre pages après le texte qui vient d'être cité [p. 460]:

...tout est perdu, dans l'ordre du travail (...), quand on a perdu le sens et le goût du travail. Ils savaient, ces vieux ouvriers, artisans artistes, ils savaient que dans toute vie ouvrière le goût et la saveur du travail, et par conséquent dans toute vie, puisqu'il faut que toute vie, si nous nous entendons bien, soit une vie ouvrière, ils savaient que dans toute vie, qui serait par définition une vie ouvrière, le goût et la saveur du travail est comme le goût du pain dans l'économie du repas. Quand le goût du pain est parti, nulle drogue ne fait rien qui le vaille. Quand le goût et la saveur du travail est parti, nulle drogue démagogique n'a jamais rien fait qui le valût.

Il y aurait énormément de choses à dire, pour accompagner un tel texte et en donner un digne commentaire. Un siècle après qu'il a été écrit, nous ne sommes pas plus prêts à l'entendre que ses contemporains – bien au contraire. Aussi vais-je devoir tenir compte du terrible retard que l'humanité a pris relativement à ce qui est dit ici. En tenir compte, c'est d'abord entrevoir comment il se peut que le travail puisse passer pour une malédiction. Voilà qui ne devrait pas être trop difficile. La vraie raison, la seule qui rende compte de cette mère de toutes les méprises, Péguy nous la donne dans une formule qui tranche de nouveau par sa brièveté [*Un poète l'a dit*, Pléiade t. II, p. 900]:

...plus on travaille plus on voit, comme on dit, que c'est dur de travailler.

Que travailler puisse être chose facile, en effet, seul peut se l'imaginer un être qui rêve: par exemple, toujours sommeillant en chacun, l'enfant qui ne cesse d'être là, tant que nous vivons. Faire face à la réalité est humainement impossible sans passer par l'épreuve du travail.

Péguy, lorsqu'il explique ce que c'est que travailler, prend toujours soin de ramener son lecteur à l'observation de ce qui est le plus manifeste en l'occurrence et donc apparemment le plus simple, à savoir que l'on reconnaît le travail à la *peine qu'il coûte*. Mais il faut comprendre que c'est une vraie peine, une peine autant morale que physique – les deux à la fois – une peine que nous ressentons, ou plutôt qui nous assaille sitôt que nous faisons vraiment face à ce qui est.

L'entente du travail qu'a Péguy n'est en rien empirique. Entendons-nous bien: la peine que le travail fait endurer à l'être humain, cette peine, chaque homme qui travaille est amené à la ressentir d'une façon douloureusement immédiate. Mais *travailler* n'est plus ici du ressort d'une détermination simplement scientifique, ou vulgairement sociologique.

Qu'est-ce qu'être *au travail*? L'effort physique fait certes partie de tout travail, mais il ne suffit pas pour en saisir la nature. C'est qu'en fait aucun travail n'est jamais seulement *physique*. Ce qu'il met en jeu, en effet, c'est un certain rapport au

réel. Or, pour les êtres humains que nous sommes, tout rapport au réel passe par le corps. Par conséquent, tout travail, aussi intellectuel qu'il puisse être, présente un aspect corporel. Seul un être corporel peut véritablement *travailler*. Où nous voyons que le mot de *travail* se met à excéder son acception immédiate – celle que l'on retrouve à peu près dans tous les mots usuels dont nous nous servons pour le nommer dans nos diverses langues, par exemple: *labor, Arbeit, travail*. Ce qui est toujours là au premier plan, c'est: ce qui pèse, ce qui ébranle, ce qui fait mal.

Arbeit, le mot allemand pour le travail, est significativement proche de l'adjectif latin *orbis*, qui désigne l'état de celui qui est privé de quelque chose, marqué par ce manque. Le mot italien *orbezza* revêt encore cette acception.

Le mot latin pour le travail, *labor*, si j'en crois Michel Bréal, auteur d'un Dictionnaire étymologique qu'appréciait hautement Péguy, est en rapport avec le verbe *labor, lapsus sum, labi* – tomber, glisser; de sorte que le labeur s'y entend comme ce qui pèse au point de faire vaciller qui s'y adonne.

Mais dans tout travail, saisi dans sa pleine acception, se produit un passage au-delà des limites, qui est sa signature proprement métaphysique. Penser ainsi, c'est véritablement concevoir le travail d'une manière *mystique*.

Péguy pense le travail de manière mystique. Nous entendons à présent cette phrase dans son acception la plus riche: chez Péguy, ce qui se produit de véritablement révolutionnaire, c'est que le travail, aperçu dans sa nature essentielle de τέχνη, est saisi comme ayant essentiellement à voir avec ce qui signe l'humaine condition. À cette conception mystique du travail – où la τέχνη, en retrait, est le secret-même du travail –, s'oppose non pas une conception *politique*, mais une conception que nous pouvons tranquillement qualifier de "technique" – ce mot étant pris lui aussi dans son acception précise. Voilà qui n'est compréhensible que si "technique" est saisi dans sa relation au terme dont il descend, et avec lequel, du coup, il n'a plus grand chose à voir. En d'autres termes: "technique" est encore bien plus éloigné de τέχνη que "politique" ne l'est de πολιτική.

C'est après la mort de Péguy qu'a été rédigé le livre où est exposé le visage *technique* que prend le travail dans le monde actuel – ce visage où le travail humain a subi le virage d'une totale subversion. L'auteur de ce livre est Ernst Jünger. Son mérite aura été de révéler dans son effrayante nudité ce que devient un "monde", là où le travail n'est tout simplement plus rien de ce qu'il peut être quand il se déploie dans l'éclat original de la τέχνη. Si je prends la liberté de me référer au livre *Le Travailleur*, publié en 1932, c'est qu'Ernst Jünger, quelques années plus tard, aura su révolutionner sa vision technique du travail, pour noter ces propos tout à fait surprenants, où toute trace de l'esprit "technique" a disparu, et qui pourraient être signés de Péguy, tant leur accent est *mystique*:

«Tout travail comporte quelque chose qui ne peut se payer et donne une satisfaction qui se suffit à elle-même. C'est sur ce principe que se fonde l'économie véritable du monde, l'équilibre en profondeur du gain et de la dépense, le bénéfice assuré.

.....

Le travail devient sacré par ce qui, en lui, ne peut être payé. Nés de cette part divine, bonheur et santé se déversent sur les hommes.»⁸

Ce qu'implique, à présent, cette conception mystique du travail va nous permettre d'affiner la notion de "mystique". La *mystique du travail*, telle que l'entend Péguy, ne laisse aucune place à ce genre d'exaltation qui vous entraîne si facilement loin de la simple et rude réalité. La réponse de Freud, quand on lui avait demandé ce que signifiait pour lui la guérison d'un malade, cette réponse dans son apparent prosaïsme nous donne un bon aperçu pour appréhender comme il faut la mystique du travail. On se souvient que Freud avait répondu: «un homme guéri est un homme à nouveau capable d'aimer et de travailler». Eh bien! c'est ainsi qu'il nous faut voir ce que pense Péguy du travail.

Une indication, pour trouver notre orientation, au sein de l'obscurité qui nous assaille, tant nous sommes encore loin du lieu où Péguy se trouve: dans le texte posthume de février 1906 (Pléiade, t. II, p. 461), nous pouvons lire ce propos où transparaît, dans le négatif des illusions perdues, la persistance de la conviction profonde:

...pour nous socialistes le vice du système bourgeois était que trop peu de citoyens étaient des ouvriers, des producteurs; et l'idéal socialiste était que par une bonne administration du travail commun tous les citoyens devinssent des ouvriers, des producteurs dans une production commune, et que l'on ne pût et que l'on ne dût être un bon citoyen qu'à ce prix...

Malgré les apparences, nous avons ici l'exact antipode du *travailleur*, tel que le voyait encore Ernst Jünger en 1932. Mais cela ne devient visible que si l'on est à même de pouvoir différencier le τεχνίτης (dans le langage de Péguy: le travailleur de l'ancien régime) du "travailleur" (au sens où nous autres, habitants du monde actuel, entendons ce terme) – autrement dit, cela devient visible seulement si nous sommes capable de comprendre en quoi la conception *mystique* du travail s'oppose à son travestissement *technique*.⁹

Voilà qui demande l'acuité d'un regard philosophique.

J'ai intitulé le présent travail *Péguy philosophe* afin de pouvoir aborder cette question du regard philosophique. Qu'est-ce donc que le travail dans la pensée de Péguy? J'y ai déjà touché quand j'ai noté que le travail était sans doute l'une des grandes modalités au travers desquelles l'être humain – quel qu'il soit – parvient à faire face à la réalité.

Mais qu'est-ce que la réalité? Avec cette question nous abordons cette fois de front le thème "Péguy philosophe". Un philosophe est un homme qui s'interroge sur ce qui est, sur tout ce qui est, et plus précisément: sur l'entièreté au sein de

⁸ Ernst Jünger, *Journaux de guerre*, Gallimard, Pléiade t. II 1939-1948, p. 1066

⁹ Le mot "travail", dont nous connaissons tous l'origine (*tripalium*, trois-pieux, auxquels est attaché quelqu'un que l'on soumet à la torture) est-il apte à aider l'accomplissement d'une pensée véritable concernant ce qui a lieu quand on travaille? Il dit en tout cas très clairement quel prix doit payer un être humain pour véritablement faire ce qu'il fait quand il *travaille*.

laquelle il devient seulement possible de différencier ce qui est vraiment de ce qui n'est qu'apparence. Entrer de cette manière en contact avec ce qui est – se mettre en quête de la question philosophique – c'est *aussi* un travail. Sans la moindre velléité présomptueuse, je dirai même que c'est, en un certain sens, le travail par excellence, ce travail qui est secrètement présent dans tout travail humain, si tant est que dans tout vrai travail, il s'agit en réalité de mettre en œuvre la liberté.

Il y a, à mes yeux, un texte de Péguy où se condense sa pensée la plus profonde. Ce texte est publié dans l'apparat critique de l'édition des *Œuvres en prose complètes* (tome II, p. 1492 *sq.*). C'est la première version d'un passage du texte posthume *Un poète l'a dit*, très caractéristique de la manière dont Péguy écrit, c'est-à-dire travaille. Il fait 52 lignes, qui s'interrompent brusquement. Je ne puis le citer en entier, car il nous submergerait. Contentons-nous des dix-huit lignes suivantes:

Le monde est plein de tout. Il regorge de tout ce que l'on voudra. Mais il n'est pas plein d'un seul plein, qui est que le temporel n'est pas plein de retards, de désaccélération, de délais, de sursis, d'ajournements, de temporisations, de retardements moratoires. En un certain sens, qui est le seul, il n'y en a aucun. Le monde sera jugé aux pièces et sur ces pièces, au moins sans doute en partie. Mais il vit, mais il s'écoule, mais il passe à l'heure. C'est pour cela que l'heure qu'il est a toujours temporellement éternellement, en éternité temporelle, et peut-être en éternité éternelle, une importance capitale, une éternelle capitale importance. Dans ce singulier atelier que devient le monde ainsi considéré, le travail se fait aux pièces, l'événement se fait à l'heure. Le monde travaille aux pièces, mais (devient, évient, s'écoule,) passe à l'heure. Le travail se fait aux pièces, avec tout ce que le travail aux pièces implique, suppose de fragmentaire, de discontinu, de précaire, d'exposé, d'orgueilleux, de risqué, d'accidentel, de libre, d'aventuré, de concurrentiel, d'humain, de séculier, d'aventureux, d'audax, d'ingénieux, d'ambitieux, de bénéficiaire, d'hellénique, de fortuit, de fatal aussi, d'industriel ensemble, d'odysséen et de prométhéen...

Je m'arrête de citer – non pas parce que la suite serait moins étonnante, mais parce qu'il y a là déjà trop à commenter.

De quoi parle ici Péguy? Oserai-je dire qu'il parle de *tout à la fois*? Il parle en effet du *monde*, qu'il nous faut comprendre comme un vrai monde.

À l'époque où il écrit ce texte, Péguy a recouvré la foi chrétienne. Un monde vrai est le monde tel qu'il a été créé par le Dieu dont parle le Christ dans l'Évangile de saint Jean (5¹⁷): «Mon Père travaille jusqu'en ce moment-même et moi aussi je travaille».

Le texte parle donc du temps, il parle aussi du travail, ainsi que des rapports qui se tissent entre le temps et le travail.

Dans ce singulier atelier que devient le monde ainsi considéré, le travail se fait aux pièces, l'événement se fait à l'heure.

C'est bien d'une *considération* qu'il s'agit. Quand tout est ainsi pris ensemble comme une seule constellation, c'est bien le monde qui apparaît.

“Le travail se fait aux pièces” – comprenons: le travail n'est pas mesuré *au temps passé* (un temps vide, donnant lieu à une rémunération abstraite); il est mesuré par ce qui chaque fois provient et résulte d'un travail, ce que nous avons appelé *œuvre*. Que le monde soit “jugé aux pièces”, cela implique que le temps passé à œuvrer ne peut en aucune manière servir à mesurer une œuvre. Dans le monde vrai, c'est l'œuvre seule qui a du poids. Et pourtant, ajoute Péguy, le monde est bien dans le temps. La manière dont le temps vient jouer au cœur de l'opération du travail est tout autre qu'une mesure abstraite. C'est qu'il y a pour l'ouvrier qui travaille cette façon très singulière d'être “dans” le temps qui consiste à *y être à l'heure*. Autrement dit, jamais ni en avance ni en retard.

Dans le monde où nous vivons, au contraire, le travail est rémunéré au temps, ce qui implique que le temps est devenu temps abstrait, où il est à tout jamais devenu impossible pour quoi que ce soit d'être à l'heure, vu qu'il n'y a plus rien de tel qu'une heure: c'est-à-dire un temps *propice*. Le temps de notre monde n'est même plus mesure; il est tombé au rang de paramètre.

Dans le monde vrai, le temps n'est rien qu'*événement*. Ce mot – *événement* – on ne commence à l'entendre comme il faut qu'à la condition de ne pas le prendre comme “un événement” (soit comme quelque chose qui arrive), mais comme le fait même d'arriver. L'événement, c'est le temps lui-même, que Péguy prend soin de présenter – là encore – en notant à la suite quatre verbes, qu'il me faut à mon tour noter au tableau pour que vous voyez comment écrit, comment travaille Péguy:

Le monde travaille aux pièces, mais (devient, évient, s'écoule,) passe à l'heure.

Les trois premiers verbes ont été mis entre parenthèse, une fois la phrase terminée par un point (la présence de la virgule après “*s'écoule*” autorise cette conjecture). Que cherche à dire Péguy? À proprement parler: le mouvement du temps. Le premier verbe est classique en philosophie, depuis Platon. C'est le terme: *devenir*. Mais à peine écrit, Péguy le corrige. Il ôte une lettre à “*devient*”, et ose le verbe “*évenir*” à la troisième personne du singulier du présent: *évient*, qu'il souligne. Ce verbe n'existe pas – mais il est intelligible, même pour quelqu'un qui n'a pas fait de latin. Il dit le pur et simple fait d'arriver, de se produire. Mais Péguy a tellement le souci de se faire entendre par le premier lecteur venu qu'il ajoute un troisième verbe, celui qui est le plus courant dans l'usage, lorsque nous parlons du temps, le verbe “*s'écoule*”. Arrivé là, il revient à son propos, qui est le mouvement du temps – mais il met entre parenthèse les mots qui orientent l'attention sur l'*allure* dans laquelle *s'en vient, passe et s'en va* l'événement pour insister sur ce qui interfère ici – là où intervient le travail – à savoir l'aspect ponctuel que prend cette allure quand on la regarde sous l'angle du travail, et que tout s'y produit *à temps*.

Que vient de faire Péguy? Ayant saisi en quoi la conception mystique du travail s'oppose à son travestissement technique, il montre maintenant comment s'opposer à ce mouvement de dégradation. Rien n'est plus hasardeux que la tentative de

s'opposer à ce que l'on a reconnu avoir sa nécessité propre. Il convient là de déployer le plus haut sang-froid. Dans le texte *Un poète l'a dit*, Péguy effleure un instant cette question délicate: comment faire face à un envahissement¹⁰? Sa réponse est la suivante: on lui fait face en lui opposant

une défense défensive défendant absolument inoffensive.

Faire face ne peut en effet jamais, sous peine de se retourner presque aussitôt en son contraire (et donc, fatalement, prendre le visage de ce à quoi l'on voulait s'opposer), faire face – il faut y insister – ne *doit* jamais prendre l'allure d'une contre-attaque.

Reste donc comme seule issue ce que Péguy nommait, en mars 1903, une "révolution".

Voici donc pour finir la définition qu'il en donne:

Une révolution est un appel d'une tradition moins parfaite à une tradition plus parfaite, un appel d'une tradition moins profonde à une tradition plus profonde, un reculement de tradition, un dépassement en profondeur; une recherche à des sources plus profondes; au sens littéral du mot, une ressource...

Conférence prononcée à l'invitation de Michele Bee
pour ouvrir le colloque "*Péguy di fronte alla contemporaneità*"
tenu à l'université de Lecce du 19 au 21 mai 2008

¹⁰ *Œuvres en prose complètes*, Pléiade t. II, p. 839