

PÉGUY ET LA «FAUSSE RÉPUBLIQUE» DU QUÉBEC

Gilles Labelle (CIRCEM, École d'études politiques, Université d'Ottawa)

Texte paru dans Le Devoir (19 avril 2008)

Le Québec serait-il passé de la «mystique» à la «politique»? C'est la question que l'oeuvre de Charles Péguy (1873-1914) pourrait amener ses lecteurs à poser s'ils tentaient de comprendre la situation du Québec depuis 1960.

Péguy a été beaucoup lu avant la Révolution tranquille. On le sait grâce à des travaux récents (Martin Meunier et J.-P. Warren), plusieurs des acteurs et des penseurs les plus importants de cette révolution se réclamaient du personnalisme chrétien, dont Péguy peut être considéré l'une des sources. Par exemple, il est aisé de repérer dans l'oeuvre de Pierre Vadeboncoeur les traces d'une méditation de Péguy, entre autres dans *L'autorité du peuple* paru en 1965. Cela dit, la lecture de Péguy ne peut manquer de désarçonner de prime abord les modernes que nous sommes : ne condamne-t-il pas en effet sans équivoque ce qu'il appelle le «monde moderne», le monde que «nous avons nommé, que nous ne cesserons pas de nommer, insiste-t-il, le monde moderne»? Plus encore, ne vante-t-il pas, alors même que s'annonce la guerre (il y mourra en septembre 1914) les vertus de la «race française»? Péguy, passé du socialisme et du «dreyfusisme» (la défense du capitaine Dreyfus, accusé à tort d'espionnage) au nationalisme d'abord, au catholicisme ensuite, ne serait-il pas un précurseur du «fascisme à la française» (c'est à peu près ce que pense, entre autres, Bernard-Henri Lévy)? Péguy, en somme, sent le soufre; le Québec moderne est prompt à traquer les nostalgies de l'ancien régime, à écraser encore et toujours l'infâme. Si on ajoute à cela que la prose de Péguy est sinueuse, qu'il multipliait les parenthèses, les apartés et les digressions, traitant la langue française comme personne n'avait osé le faire jusque-là et comme personne n'osera sans doute le faire après lui (Gilles Deleuze), toutes les raisons paraissent bonnes de fuir ses écrits, que ses critiques jugeront moins «exigeants» que simplement «encombrés».

Cette prose devrait pourtant nous alerter. Péguy prenait un soin maniaque non seulement de son écriture, mais, lui-même éditeur des fameux *Cahiers de la quinzaine*, de la mise en pages et de l'impression (on dit qu'il se rendait sur place pour examiner le travail des imprimeurs). Son intention, ce qu'il «voulait dire» à ses lecteurs en écrivant comme il le faisait, on ne la connaîtra sans doute jamais; mais on peut chercher à prendre la mesure des effets que suscite la lecture de ses écrits. En quelques mots: impossible de les «parcourir», de les lire, comme la prolifération des publications nous y invite de plus en plus, «en diagonale». Ou on lit Péguy lentement, attentivement, ou on ne le lit pas. Et si on accepte de le lire, de plonger dans cette œuvre immense (composée en moins de vingt ans), on y découvre bien autre chose que ce que la rumeur des lecteurs pressés en dit (ce qui n'empêche nullement de discerner ce qui nous en éloigne). Peut-être même, avancerai-je, y trouverons-nous de quoi réfléchir la condition du Québec contemporain.

Je l'ai relevé : Péguy pourfend le «monde moderne». Encore faudrait-il prendre le temps de demander ce qu'il veut dire par là. Posons un jalon: Péguy juge le monde moderne du point de vue du «crédit» (il dit parfois: de la «croyance», de la «créance»). Le monde moderne est, d'un côté, un monde qui refuse d'accorder du crédit, un monde qui «discrédite» systématiquement; le monde moderne, écrit Péguy, c'est un «monde qui fait le malin», c'est le monde «de ceux à qui on n'en remontre pas, de ceux à qui on n'en fait pas accroire», le monde «de ceux qui ne croient à rien» (toutes les citations sont tirées de *Notre jeunesse*, une sorte de bilan du dreyfusisme écrit en 1910). Lisant Péguy, on comprend que sa critique ne concerne pas d'abord le doute méthodique de Descartes; son idée est plutôt que le monde moderne est essentiellement dressé *contre* ce qui n'est pas lui, plus encore, n'est *rien d'autre* que la critique de ce qui n'est pas lui. Le monde moderne, en ce sens, est parasitaire, il vit aux dépens d'une réalité qu'il n'a pas faite et dont la critique est censée suffire à l'instituer. C'était là le sens de la féroce opposition de Péguy au «combisme», au gouvernement d'Émile Combes soutenu par le socialiste Jaurès, qui substitue selon Péguy à l'œuvre de «restauration» (je reviendrai sur ce mot) de la République la critique

démagogique de l'Église catholique. Comme si cette critique suffisait à fonder la République, comme si celle-ci pouvait s'instituer simplement en faisant reculer son adversaire (qu'elle devra d'ailleurs ménager ou présenter comme plus fort qu'il ne l'est réellement, car que fera-t-elle après sa disparition?).

Ceux qui s'intéressent aux penseurs de la Révolution tranquille auront peut-être reconnu là une idée-force d'un ouvrage injustement oublié, le *Journal d'un inquisiteur* de Gilles Leclerc. Foudroyante intuition de Leclerc, avant même que ne s'amorce la Révolution tranquille (paru en 1960, son livre est écrit à la fin des années '50): le problème du Québec est qu'il se définira désormais essentiellement par l'«incrédulité» à l'égard du précédent «régime ethno-théologico-politique», se révélant incapable de définir positivement une société nouvelle. Ce qui sera seul mis en partage, en d'autres mots, sera le discrédit des anciennes autorités; cela nous tiendra lieu de fondation. Près de cinquante ans après Gilles Leclerc, ne sommes-nous pas à même de mesurer à la fois la prégnance et les effets induits par une telle attitude «moderne» (au sens de Péguy)? À quoi tient l'acharnement de l'opinion, des médias, des intellectuels, contre l'Église catholique, alors qu'il y a longtemps qu'elle ne représente plus rien politiquement et culturellement dans notre société? On dira: mais n'avez-vous pas vu au moment des audiences de la Commission Bouchard-Taylor à quel point les catholiques sont puissants? Comme si on était incessamment menacé d'un retour à avant 1960, comme si la «Grande noirceur» menaçait de nous tomber dessus demain matin, comme si le Cardinal Ouellet planifiait un coup d'État... Cela, alors même que les conservateurs de la revue *Égards* admettent que l'heure est venue pour les traditionalistes et les catholiques de passer à la «résistance conservatrice» si ce n'est aux catacombes. En fait, l'Église catholique est tellement hors circuit qu'il a fallu trouver un autre adversaire pour s'acharner contre lui et avoir ainsi l'impression de fonder un moment républicain dont la vérité est simplement qu'il n'a jamais eu lieu dans le Québec d'après 1960 : comme l'illustre au mieux l'état pitoyable de notre système d'éducation, c'est aux institutions indissociables, comme dans le cas de l'Église, d'une référence forte à l'idée d'autorité, que nos révolutionnaires parasitaires et notre République manquée ont imaginé de s'en prendre avec un acharnement qui ne cesse pas

(c'est le sens de notre délire pédagogique) même si tout est en ruines depuis longtemps. – Vieillotte la prose de Péguy? Pas au point de ne pas nous interpeller sur les histoires que nous nous racontons à propos de l'«État du Québec», comme si on pouvait instituer un État, une République sans douleur, sans moment fondateur, simplement en s'opposant aux institutions ou à ce qu'il y avait avant, «en faisant le malin».

Mais revenons à Péguy et à son analyse du monde moderne. Celui-ci n'est pas fondé seulement sur le discrédit, qui ne suffira jamais même pour seulement donner l'apparence d'une fondation républicaine. Le monde moderne est parasitaire en un deuxième sens pour l'auteur de *Notre jeunesse*. Paradoxalement, les modernes marient aisément discrédit et crédit: tout en ricanant de tout – question en aparté, à la Péguy: s'est-on déjà demandé pourquoi les Québécois ont fait du rire une industrie? –, ils sont englués dans le dogme, ils ont, écrit Péguy, une «métaphysique inavouée» (on dirait aujourd'hui une idéologie). Ce qu'ils opposent à l'Église, en effet, c'est la République, dont ils ne cessent de célébrer les accomplissements. Au fond, le paradoxe n'est qu'apparent: il faut bien, puisqu'on ne fonde rien de positif en se contentant de s'en prendre à l'adversaire, se faire croire pourtant que l'entreprise est un succès. Moins on fonde, plus on proclamera que tout est d'ores et déjà fondé, accompli, et qu'on peut en être satisfait: la IIIe République que critique Péguy n'arrêtait pas de vanter son «équilibre», édifié sur ces «classes nouvelles» qui, situées «au milieu», en garantissaient la durée, la stabilité (*dixit* Léon Gambetta). «On ne peut pas fonder toujours», dit le pseudo-républicain, «ça fatiguerait».

Parasitisme de second degré, insiste Péguy: non seulement le monde moderne évite-t-il de se fonder positivement en se contentant de la critique, mais il vampirise ce qu'il appelle la «mystique républicaine» pour lui retirer toutes ses arêtes, pour en faire une «politique». «Tout commence en mystique et finit en politique». Il n'est pas facile de faire entendre en peu de mots ce que Péguy veut dire par là; disons, pour faire vite, que la République est pour lui un principe «spirituel», un «esprit» qu'on peut opposer aux «autorités temporelles», en l'invoquant, en le «restaurant» inlassablement contre celles-ci. La mystique républicaine, selon lui, était elle-même une restauration de la mystique juive (la Loi mosaïque, qui prescrit le Juste et le Bien) et de la

mystique chrétienne (la charité); dans *De Jean Coste*, Péguy expliquait que la République, qu'il concevait socialiste, devait s'entendre comme un ouvrage perpétuel contre la misère, afin qu'il n'y ait aucun laissé pour compte, aucun «damné». Tâche infinie, puisqu'il suffit d'une seule exception, d'une seule injustice (Dreyfus par exemple), pour que la République soit considérée inachevée, à restaurer ou à refonder. Pour Péguy, la République ne peut jamais être tenue pour accomplie, c'est là le contre-sens absolu, un «crime» même, puisqu'elle est ainsi vidée de son sens.

Ici encore, le parallélisme avec le Québec s'impose. Certes, personne n'oserait proclamer que tout est accompli dans la société québécoise; mais, pour reprendre l'exemple des audiences de la Commission Bouchard-Taylor, comment ne pas être frappé par ce mantra – devenu une véritable idéologie – que les Québécois aiment se répéter au sujet de leur «ouverture à l'autre», de leur «tolérance», de leur «capacité d'accueil», etc. À en entendre certains, le Québec ne serait même rien de moins qu'une sorte de «société modèle» – à l'image du Canada, remarquons-le, convaincu de sa «supériorité morale» du fait de son multiculturalisme. Quel est ce ton, sinon celui d'une petite «République de satisfaits» – à l'inverse d'une République conçue comme un chantier, comme un ouvrage toujours à reprendre tant qu'il restera une seule misère, une seule injustice?

Tourmenté par un combat qu'il estimait inachevable contre l'injustice, de plus en plus isolé, Péguy finit par sombrer dans ce qu'il dénonçait. Même ses lecteurs les plus sympathiques l'admettent: pour lui aussi, «tout commence en mystique et finit en politique». Comme les pseudo-républicains satisfaits qu'il pourfendait, lui-même a cru voir dans la République en guerre de 1914 – qui restaurait celle de 1792 croyait-il – la mystique enfin! incarnée. L'esprit était devenu présence réelle. D'où des propos outrageux, injustes (par rapport à Jaurès entre autres). D'où son enthousiasme pour la guerre. D'où sa célébration de la «race française» (mais qui n'a rien de «biologique» cependant), associée à l'«héroïsme» et à la «sainteté». Et d'où la rumeur que Péguy, c'est le «fascisme à la française».

D'où aussi l'effort qu'il faut pour le redécouvrir, derrière ce fatras – pour redécouvrir que c'est à nous qu'il parle si l'on estime que la fatigue ne l'a pas emporté, que «fonder, ça ne fatigue pas toujours», que la République du Québec est à faire.

LE RÉPUBLICANISME ANTIMODERNE DE CHARLES PÉGUY

«... nous [...], fondateurs de cité...»
(Platon, *La République*, 378e-379a)

Par: Gilles Labelle
CIRCEM/École d'Études politiques
Université d'Ottawa

Introduction

Charles Péguy répondait de cette façon aux lecteurs qui croyaient discerner une rupture dans son œuvre : «On peut publier demain matin mes œuvres complètes. Non seulement il n'y a pas une virgule que nous ayons à désavouer, mais il n'y a pas une virgule dont nous n'ayons à nous glorifier». ¹ On n'est pas obligé de croire Péguy sur paroles, non seulement parce qu'un auteur n'est pas le meilleur juge de son œuvre, mais aussi parce que son parcours, du socialisme au patriotisme et au catholicisme, a souvent été considéré, dans la foulée des travaux de Zeev Sternhell en particulier, comme symptomatique de la dérive d'une partie des socialistes de la fin du XIX^e siècle vers des idées et des pratiques annonciatrices du fascisme. ² Mon intention dans ce texte n'est pas de contester directement ce genre de lecture et d'interprétation, ce qui exigerait la présentation d'une contre-interprétation d'ensemble de l'œuvre de Péguy que je ne suis pas en mesure de fournir; plutôt, je me contenterai de tenter de démontrer qu'il y a une continuité certaine entre un écrit relevant de la période socialiste de Péguy – *De Jean Coste*, publié en 1902 – et un autre – *Notre jeunesse*, publié en 1910 –, qui suit son passage au patriotisme et au catholicisme.

Exposant de manière schématique ma thèse dès le départ, je dirai que la continuité entre ces deux ouvrages de Péguy tient pour l'essentiel à une même critique du «monde moderne» – auquel il me faut préciser tout de suite que Péguy donne un sens particulier, qu'il importe certainement de distinguer de ce que la «modernité» en est généralement venue à signifier pour la

¹ Charles Péguy : *Notre jeunesse*, in *Oeuvres en prose complètes III*, éd. de Robert Burac, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1992, p. 42-43. Désormais, je citerai ainsi cet ouvrage, dans le texte : NJ.

² Voir par exemple : *Ni droite ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Paris, Seuil, 1983.

pensée contemporaine.³ Cette critique entraîne, entre autres conséquences, d'abord une défense de ce que *Notre jeunesse* appellera la «mystique», par opposition à la «politique»; ensuite, un souci pour la question de la «fondation» de la République, dont on ne saurait prétendre selon Péguy qu'elle a été accomplie; enfin, une défense de la figure du «héros» (ou même du «saint»), par opposition à celle de l'«intellectuel». Tous ces éléments sont étroitement liés dans l'esprit de Péguy. Pour dire, ici encore, les choses schématiquement: le «parti intellectuel» ayant en propre d'estimer que la fondation de la République a déjà eu lieu, celle-ci lui paraît forcément, selon Péguy, être appelée à s'installer à demeure dans la «politique», qui consiste à préserver les acquis et à régler la marche en avant vers un progrès tenu pour irrésistible –l'articulation de ces éléments définissant précisément ce que Péguy désigne comme le «monde moderne». En tant que critique de ce «monde», Péguy, au contraire, tient la fondation de la République pour non accomplie et en conséquence en appelle à la «mystique», c'est-à-dire à la «restauration» des impératifs propres à l'«instauration» républicaine, qui exigent pour s'accomplir des actes «héroïques» (si ce n'est auréolés de «sainteté», tellement ils manifestent d'abnégation). Certes, le vocabulaire que j'utilise –«intellectuels», «héros», «saints», «fondation», «instauration», «restauration», «politique», «mystique»– appartient pour l'essentiel à *Notre jeunesse* plutôt qu'à *De Jean Coste*; cependant, mon hypothèse est justement que, par delà les variations de vocabulaire, l'argumentaire de ce dernier ouvrage est structurellement assimilable à celui qu'on peut repérer dans le premier.

Étant donné ce qui précède, je procéderai en suivant d'abord de près l'argumentaire de *De Jean Coste*, me reportant dans un deuxième temps à *Notre jeunesse* pour établir les correspondances.

³ Danilo Martuccelli : *Sociologies de la modernité: l'itinéraire du XXe siècle*, Paris, Gallimard, 1999.

***De Jean Coste* ou de la misère comme principe fondateur**

Jean Coste est un roman d'Antonin Lavergne, publié en 1901 dans *Les Cahiers de la Quinzaine*.⁴ L'ouvrage a été d'autant plus injustement ignoré par la critique et par le public lecteur selon Péguy que le thème central en est la condition misérable des instituteurs dont la IIIe République s'enorgueillissait pourtant de faire ses «hussards noirs». En ce sens, c'est toute l'hypocrisie de cette République, sa «fausse monnaie», que dévoile selon Péguy la froideur avec laquelle a été accueilli ce roman; aussi *De Jean Coste* délaisse-t-il rapidement le commentaire littéraire pour présenter ce que Péguy entend par socialisme, seul à même, selon lui, de donner son plein sens au principe républicain tel qu'il l'entend.

Péguy commence par distinguer et opposer dans *De Jean Coste* deux conceptions du socialisme, qui définissent, insiste-t-il, deux «genre d'hommes» et deux manières de «gouvernement général».⁵ Ces conceptions reçoivent diverses appellations: parfois les «romantiques» sont opposés aux «classiques» (DJC, p. 1015); ailleurs et le plus souvent, l'opposition est dite passer entre les «théâtres» et les «travailleurs» (DJC, p. 1015-1016, 1020, par exemple). «Romantiques» ou «théâtres» ont ceci de propre qu'ils s'exhibent, qu'ils se mettent en scène, en d'autres mots qu'ils se situent essentiellement sur le terrain de la «représentation»; à l'inverse, «classiques» ou «travailleurs» répugnent à la représentation, à la mise en scène, à l'exhibition, ne proposant pour tout horizon qu'un modeste et inlassable «travail».

Le socialisme de la «représentation» est dominant parmi les courants socialistes de la IIIe République et se trouve en phase avec cette dernière, au sens où il en prolonge certains des traits les plus caractéristiques selon Péguy. Le type humain et le gouvernement qui lui correspond ont en commun, pour l'essentiel, de prétendre à un achèvement, mieux, à un accomplissement et d'exhiber la satisfaction que cette situation ne peut manquer de susciter chez eux. Les socialistes

⁴ Antonin Lavergne : *Jean Coste ou l'instituteur de village*, Paris, Éd. des Cahiers, Douzième cahier de la deuxième série, 1901.

⁵ Charles Péguy : *De Jean Coste*, in *Oeuvres en prose complètes I*, éd. de Robert Burac, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1987, p. 1015. Désormais, je citerai ainsi cet ouvrage, dans le texte: DJC.

«théâtres» affectent ainsi un «orgueil de parti, une affection de grandeur, un goût bourgeois de la cérémonie et de la représentation» (DJC, p. 1015). C'est qu'ils sont satisfaits à la fois de l'existence de la République, qui fait reculer ses adversaires, les monarchistes et l'Église, et de l'existence d'un parti socialiste, déjà puissant et qui s'arc-boutera éventuellement à la République pour la conduire à son terme, qui est sa transformation en une «République sociale» – car non seulement la satisfaction ressentie devant les accomplissements n'empêche pas la croyance au progrès, mais elle s'arrimerait plutôt à elle, les progrès passés étant considérés garants de ceux qui suivront. Dans l'immédiat, ces socialistes embrassent selon Péguy la logique démagogique des gouvernements républicains qui mettent spectaculairement en scène la défaite de leurs adversaires, cherchant par là à faire croire que celle-ci suffit à fonder la République; à faire croire, autrement dit, que la République peut être fondée en quelque sorte négativement, du seul fait du recul des monarchistes et des ecclésiastiques, plutôt que positivement. Voilà pourquoi, écrit Péguy au tout début de son ouvrage, usant d'une formule qui fait allusion à la répression gouvernementale anticléricale et qui pourrait paraître de prime abord énigmatique, «je n'avais pas de la joie de ce que les gendarmes embarquaient les sœurs en troisième» (DJC, p. 1011).

Autant le type humain et de gouvernement correspondant au socialisme des «théâtres» exsude la satisfaction à l'égard des accomplissements et la confiance en l'avenir, autant, au contraire, le socialisme du «travail» connote la modestie et l'inquiétude, nourries par le sentiment de l'inaccomplissement. Le refus de la mise en scène, de l'exhibition, tient ici à ce qu'il n'y a, selon Péguy, aucune raison de pavoiser, ni l'existence de la République ni les avancées du socialisme n'étant garanties par quoi que ce soit, la croyance au progrès relevant d'une inavouée et fausse métaphysique. Estimant que le recul des adversaires ne supplée en aucune façon à l'accomplissement positif de la République, ce socialisme ne propose rien d'autre à ceux qui militent dans son sens qu'un patient et inlassable travail, au ras du sol – *De Jean Coste* s'amorce d'ailleurs par une réponse que donne Péguy à la lettre d'une institutrice pauvre qui lui réclame du travail –, afin que le gouvernement républicain devienne effectivement la «chose» de tous, ce qui suppose que pas un seul citoyen ne soit laissé pour compte.

On pourrait croire que cette opposition entre ces deux conceptions du socialisme relève au fond d'une «querelle de famille». C'est tout le contraire selon Péguy, qui n'hésite pas à affirmer que l'opposition est structurante pour toute l'époque, qu'elle dépasse infiniment les oppositions que l'on tient généralement pour les plus importantes (républicains/monarchistes, laïques/catholiques) : «en réalité, il y a peut-être plus de différence entre ces deux genres qu'il n'y en a entre les ennemis politiques et sociaux les plus acharnés. Il y a peut-être entre ces deux genres la plus profonde, et la plus grave des séparations contemporaines»; entre eux se loge «peut-être [...] le plus profond des dissentiments contemporains» (DJC, p. 1016). Ou la République est fondée par la négative, c'est-à-dire démagogiquement proclamée accomplie du fait que ses adversaires reculent; ou elle est honnêtement présentée comme une tâche qui exigera des efforts titanesques pour advenir tellement ses exigences sont élevées –tel est le clivage qui déchire non seulement le socialisme français, mais rien de moins que tout l'univers politique selon Péguy.

Cette opposition étant posée, Péguy entreprend de procéder à un long développement, qui constitue le noyau de *De Jean Coste*, sur la misère, dont la reconnaissance impérative est censée constituer, à ses yeux, le principe qui puisse fonder tant la République que le socialisme tel qu'il les entend. Reconnaissance que la III^e République, selon lui, refuse absolument, préférant plutôt célébrer l'avènement d'une «classe nouvelle» censée assurer sa solidité et sa pérennité.⁶

La misère selon Péguy est à distinguer soigneusement de la pauvreté. Celle-ci consiste en un état où on dispose, d'une part, du minimum, ce qui n'empêche pas, de l'autre, de manquer de choses qu'on peut espérer éventuellement obtenir. Pour être qualifié de «pauvre», il faut en fait, selon Péguy, avoir «la certitude que sa vie économique est assurée», malgré tout ce qui manque et qu'on désirerait obtenir (DJC, p. 1018). Ce pourquoi, insiste Péguy, le pauvre et ceux qui le défendent parmi les socialistes tendent au conservatisme, ainsi qu'en témoigne «cette crise morale et sociale de première importance [...] par qui l'immense majorité des révolutionnaires deviennent

⁶ Ainsi Léon Gambetta: «Oui, je pressens, je sens, j'annonce la venue et la présence dans la politique, d'une couche sociale nouvelle qui est aux affaires depuis tantôt dix-huit mois [nous sommes au commencement de la III^e République], qui est loin, à coup sûr, d'être inférieur à ses devancières» (cité par Jean-Pierre Azéma et Michel Winock: *La Troisième République*, Paris, Calmann-Lévy, 1976, p. 93).

et restent conservateurs, soit qu'ils aillent faire de la conservation dans les partis de la conservation, soit, communément, qu'ils restent faire de la conservation dans les partis prétendument révolutionnaires» (DJC, p. 1019; voir aussi p. 1036). Par opposition, pour être qualifié de miséreux, il faut avoir une certitude exactement inverse: il faut être certain soit qu'on sera toujours dans l'incertitude à savoir si on obtiendra le minimum, soit encore qu'on ne l'obtiendra jamais. En deçà de la pauvreté, «tout est misère [...], misère du doute ou misère de la certitude misérable» (DJC, p. 1019). Entre le miséreux et tout le reste de la société – pauvres et riches –, il y a ainsi un «écart de qualité, de nature» (DJC, p. 1019). La différence entre le pauvre et le miséreux, soutient Péguy, est en fait exactement celle, du point de vue catholique, entre celui qui est condamné au purgatoire et celui qui est condamné à l'enfer: être pauvre, c'est comme être au purgatoire, qui «ressemble à l'enfer en ce qu'il est un lieu de peine et d'expiation, en ce qu'il comporte la même Absence», à la différence près que le «mode n'en [est] pas éternel» et que l'espérance n'en est donc pas absente (DJC, p. 1021). Mais la misère, elle, «correspond pleinement à l'enfer; l'enfer est l'éternelle certitude de la mort éternelle; [...] la misère est pour la plus grande part la totale certitude de la mort humaine, la totale pénétration de ce qui reste de vie par la mort; et quand il y a incertitude, cette incertitude est presque aussi douloureuse que la certitude fatale» (DJC, p. 1023). Le miséreux, en somme, est celui qui est sans espérance et qui subit en conséquence une «altération du caractère, de la volonté, de la lucidité, de l'esprit et de l'âme» (DJC, p. 1017).

En quoi un tel état de damnation pourrait-il constituer la fondation de la République et du socialisme? Il faut pour tenter de répondre, d'abord tenir compte de trois précisions qu'on trouve énoncées au fil du propos de Péguy sur la misère.

Première précision: la limite qui sépare la pauvreté et la misère «n'est pas universelle, [...] elle n'est pas fixe, [...] on ne la constate pas dans tous les cas, et [...] dans les cas où on la constate elle est variable» (DJC, p. 1018). De cette situation il faut retenir selon Péguy non que certains parmi les miséreux pourraient éventuellement accéder au statut de pauvres (cela peut arriver exceptionnellement, mais n'est pas suffisant pour réveiller l'espérance parmi les miséreux), mais

plutôt que la menace de la misère (donc de perdre toute espérance) pèse sur le grand nombre, dont la certitude de disposer du minimum apparaît en ce sens des plus fragiles. Cette limite est d'autant plus difficile – sinon impossible – à fixer ou à quantifier que, deuxième précision, ce que le miséreux est certain soit de ne jamais obtenir, soit, au mieux, est certain d'être toujours dans l'incertitude à savoir s'il pourra l'obtenir, est irréductible à une somme de biens matériels, le «nécessaire», le «vrai nécessaire» étant identifié non seulement au «pain», mais aussi au «livre», c'est-à-dire à l'instruction, à la culture (DJC, p. 1034). Conclusion à tirer de ces deux premières précisions: la cloison qui sépare en principe la pauvreté de la misère est bien mince, le statut de miséreux, qui ne peut être circonscrit de façon invariable et objective, peut fondre sur tout un chacun à tout moment.

Enfin, troisième précision, sans doute la plus importante: l'état de misère tenant à un certain rapport à la certitude, il n'existe pas autrement que vécu dans l'intériorité, chaque fois de manière absolument singulière, de telle sorte qu'aucune mesure qui considérerait la chose dans sa généralité ne pourrait jamais garantir que *tous* les miséreux ont été effectivement soulagés de la misère. Dit autrement, alors que la misère est intimement, personnellement vécue, les solutions qu'on lui apporte collectivement sont forcément impersonnelles, ce qui invalide à toutes fins pratiques à l'avance la prétention à prétendre avoir surmonté le problème qu'elle représente (il suffit d'une seule voix, d'une seule plainte, d'une seule exception). À cette troisième considération, il faut en outre ajouter selon Péguy qu'on dirait que le monde moderne fait tout en son pouvoir pour augmenter la somme de souffrances susceptibles d'être vécues ou ressenties par chacun en ce monde, et, ce faisant, entraîner vers la misère. Le discours du monde moderne prétend certes exactement le contraire: outre l'augmentation du bien-être matériel dont il se vante, il insiste en particulier sur le fait que les Lumières font reculer les croyances, superstitieuses et absurdes, à une souffrance éternelle dans l'au-delà: or, si on débarrasse les hommes de la croyance en une souffrance infinie, «ce sera autant de gagné», prétend l'homme moderne (DJC, p. 1023). Raisonnement à courte vue, estime Péguy, qui prend plaisir à en renverser totalement les termes et la conclusion: la croyance à l'au-delà, en effet, avait un effet exactement inverse que

celle que supposent l'agnosticisme et l'athéisme, puisqu'elle relativisait la souffrance vécue en ce monde en la faisant paraître supportable à qui avait l'espérance d'un meilleur sort dans l'autre. Inversement, si la souffrance en ce monde est désormais la seule qui est reconnue exister, elle cesse fatalement d'être relative, elle «se détend, se dilate», elle «occupe l'emplacement précédemment occupé par la crainte et la peur et la souffrance religieuse» (DJC, p. 1024) et peut en conséquence apparaître absolue à qui la vit. Aussi peut-elle faire entrer les êtres humains dans des états de désespérance et de souffrance inouïs, des états qu'ils n'auraient même pas pu imaginer avant l'avènement du monde moderne :

On s'est flatté trop vite qu'en supprimant les dieux et les sanctions des dieux on supprimait les souffrances les plus grandes; premièrement, on supprimait aussi, au moins dans le même sens, les consolations les plus grandes; et peut-être la nature humaine est-elle ainsi faite qu'au lieu que ce soient les causes réelles extérieures qui mesurent la souffrance éprouvée, c'est au contraire la capacité réelle intérieure qui mesure le retentissement des causes; il se peut que la menace ou même l'assurance d'un disloquement éternel introduisit moins de souffrance réelle dans l'âme d'un reître que n'en apporterait aujourd'hui dans une âme sentimentale ou douce le plus commun des malheurs sentimentaux (DJC, p. 1023).⁷

On pourrait dire que comme tout le monde moderne dont ils constituent des éléments structurants, l'agnosticisme et l'athéisme font comme si le fait de faire reculer leur ennemi – l'Église, les religions qui propagent les croyances superstitieuses en l'au-delà – suffisait à entraîner le bien de l'homme désormais émancipé; mais c'est là un «raisonnement d'aspect mathématique», absolument «incomplet et grossier» estime Péguy, qui oublie qu'il reste encore entièrement à penser positivement ce que peut être ce bien dans un monde ramené à lui-même. Les républicains radicaux qui se font les promoteurs de l'agnosticisme et de l'athéisme sont en ce sens «en retard d'une génération», c'est-à-dire qu'ils «ont, quand ils tapent sur le curé, une joie naïve, sincère ou feinte, qu'un homme averti de notre génération, soucieux des immenses problèmes renaissants, ne peut plus avoir» (DJC, p. 1025).

⁷ Il y aurait grand profit à étudier plus avant la psychologie qui se dégage des écrits de Péguy – afin de la mettre en rapport, par exemple, avec la psychanalyse naissante, qui a elle aussi à voir avec l'identification d'états de souffrance dont on considère qu'ils peuvent occuper tout l'espace intime, sans reste, de l'individu.

Comme s'il devinait tout cela, sans par ailleurs vouloir l'avouer clairement, le monde moderne, soutient Péguy, entreprend de relativiser la souffrance devenue absolue en ce monde en pratiquant une substitution, c'est-à-dire en disposant l'Histoire à la place du Ciel: en réalité, personne ne pâtit en vain, proclame l'homme moderne, puisque le progrès s'annonce au travers de ce qui est apparemment – mais apparemment seulement – pure irrationalité: souffrance, misère, conflit, guerre ou mort. Chacun, aussi modeste soit-il, pourrait ainsi trouver une consolation de son état en accédant à l'idée de «la grandeur de sa mission»: souffrir aujourd'hui, peut-être mourir, mais pour préparer un avenir radieux aux générations qui viennent (DJC, p. 1028).⁸ Péguy n'a pas de mots assez durs pour condamner pareille entreprise «progressiste»: d'abord parce que, hypocritement, elle n'a de sens que d'emprunter à ce qu'elle condamne, en ce sens qu'elle «prie» chacun «de conserver, pour la commodité de la société laïque, certains sentiments qui sont proprement des sentiments catholiques, la renonciation, l'abnégation, le dévouement sous cette forme, la résignation, la patience et d'une manière générale tous les sentiments qui lui sont de la charité» (DJC, p. 1029). Ensuite, parce qu'elle ne reprend de son ennemi que ce qu'elle peut se permettre de retenir sans se nier –ce qui fait qu'elle doit négliger l'essentiel: à qui souffre pour le «progrès de l'humanité» elle ne peut en effet promettre, au contraire de l'Église, aucune béatitude personnelle; aussi le miséreux est-il justifié, devant une telle proposition, de se demander «si on ne le renvoie pas au paradis terrestre pour se débarrasser de lui, comme les catholiques le renvoyaient au paradis céleste, avec cette aggravation qu'il ne jouira pas personnellement de [la] béatitude» (DJC, p. 1029).

De ces réflexions et de ces précisions sur la souffrance et la misère, Péguy tire une conclusion à la fois extrêmement simple et forte, qui est au coeur de tout son raisonnement sur la République et le socialisme: la «simple misère humaine», qu'on doit considérer à la fois indépassable (puisque son seuil est indéterminé et qu'elle est vécue dans l'intériorité et la singularité) et «littéralement [...] infinie» (puisque'elle n'est plus relativisée par la croyance à

⁸ En somme, jamais rien «ne fait de mal» pour l'homme moderne (Paul Thibaud : «L'anti-Jaurès», *Esprit*, 8-9, août-septembre 1964, p.253-254).

l'au-delà) acquiert désormais dans le monde «une importance infinie» (DJC, p. 1028). À la rhétorique et à la pratique de la III^e République, qui n'en ont que pour les «classes nouvelles», au socialisme timoré qui réclament pour les pauvres davantage d'égalité (DJC, p. 1033), Péguy oppose la misère des miséreux, dont personne ne veut entendre parler et il entend la disposer au coeur même de la fondation républicaine. La misère devrait être selon lui, en effet, plus que le socle, quelque chose comme la «mesure» (DJC, p. 1038) de la République, son *arkhê* ou son principe originel auquel elle devrait être inlassablement ramenée. À ce titre, Péguy dira que la misère devrait être considérée comme un «problème impérieux, *antérieur* à l'institution véritable de la cité» (DJC, p. 1020 – mes italiques). Il faudrait même cesser de penser, insiste-t-il, qu'il y a d'abord la République et ensuite, en elle, le problème de la misère qui se pose; plutôt, il n'y a de Cité républicaine véritable qu'instituée ou fondée par la misère. Non pas que les miséreux soient porteurs d'une quelconque «mission», sans espérance aucune ils sont bien trop avilis pour entreprendre quoi que ce soit. La valeur fondatrice de la misère tient plutôt selon Péguy à l'effet de choc qu'elle peut susciter, c'est-à-dire aux affects ou aux émotions qu'elle nourrit (l'«amertume», l'«inquiétude» –DJC, p. 1035) et en conséquence au devoir qu'elle appelle impérativement, autour duquel la République peut seule prendre son sens. Lisons – ou même écoutons – Péguy transformer, en une de ses longues phrases tortueuses où les mots s'enroulent sur eux-mêmes, la signification du devoir de soulagement de la misère afin de lui conférer au final un statut quasi-transcendant à l'égard de la cité :

En droit, en devoir, en morale usuelle on reconnaîtrait que le *premier* devoir social, ou pour parler exactement, le devoir social préalable, préliminaire, celui qui est *avant le premier*, le devoir indispensable, avant l'accomplissement duquel nous n'avons même pas à discuter, à examiner quelle serait la cité la meilleure, ou la moins mauvaise, car avant l'accomplissement de ce devoir il n'y a pas même de cité, on reconnaîtrait que l'*antépremier* devoir social est d'arracher les miséreux à la misère, d'arracher les miséreux au domaine de la misère (DJC, p. 1020 – mes italiques).

Tout le dispositif rhétorique de Péguy vise ici un unique objectif : établir que «nous devons [...] résoudre» le problème de la misère et que «nous n'avons pas à discuter si nous devons le résoudre; nous n'avons qu'à discuter comment nous pouvons le résoudre; c'est un problème

sans relâche» (DJC, p. 1021).⁹ «Sans relâche» est à prendre à la lettre ici : si la misère et le devoir de la soulager sont conçus, pensés de telle façon qu'ils antécèdent et pour ainsi dire transcendent la Cité républicaine, celle-ci, pour mériter son nom, ne peut être rien d'autre qu'une sorte d'ouvrage dressé contre la misère, qu'une œuvre de «réparation»¹⁰ voire de «rédemption» (ce n'est pas pour rien que Walter Benjamin, qui était aussi obsédé par la question de la redemption de tous les «damnés», avait été si intéressé par Péguy¹¹). Une œuvre permanente parce qu'inachevable par définition; la Cité n'est en effet jamais tout à fait républicaine pour Péguy, elle ne peut au vrai que tendre à se faire République, elle ne peut que tendre à établir un état où le gouvernement serait la «chose commune» parce que tous, sans aucune exception, feraient partie du commun. Pour lui,

une cité assurée de tous les côtés moins un n'est pas une cité; un véritable malheur individuel, une véritable misère individuelle empoisonne toute une cité; une cité n'est pas fondée tant qu'elle admet une misère individuelle, quand même l'individu intéressé y consentirait [...]. À l'égard de la misère, tant qu'on n'a pas tout fait, on n'a rien fait (DJC, p. 1039-1040).

Ou encore, dit autrement: la Cité ne cesse jamais de se fonder comme République et c'est cet inlassable mouvement de fondation (ou de refondation) suscité par le constat d'une fondation inachevée (d'une indépassable «in-fondation», aurait-on envie d'écrire à la Péguy) qui lui confère sa texture – qui est le socle de son existence, laquelle n'a ainsi de sens que d'être située dans un insurmontable écart avec l'essence qu'elle vise à actualiser.

À peu près huit ans après *De Jean Coste*, Péguy commence *Notre jeunesse* en relevant que la III^e République, cette République de satisfaits, de classe nouvelle (de classe moyenne, dirait-on

⁹ Disons, si je peux me permettre cette remarque polémique en aparté, que ça nous change pas mal du discours de nos modernes (ou postmodernes) contemporains, éditorialistes, universitaires ou intellectuels en passe de devenir jovialistes, dont l'écran radar a depuis longtemps perdu de vue les classes sociales, les pauvres et plus encore les miséreux. Pour Péguy, non, le temps n'est jamais venu «de passer à autre chose».

¹⁰ Thibaud, «L'anti-Jaurès», p. 251.

¹¹ Daniel Bensaïd : *Walter Benjamin. Sentinelle messianique à la gauche du possible*, Paris, Plon, 1990, p. 75; et du même auteur : «L'inglorieux vertical –Péguy critique de la Raison historique», en ligne : <http://cap.qc.ca.edu/2007/12/06/1%E2%80%99inglorieux-vertical-%E2%80%94peguy-critique-de-la-raison-historique/>

aujourd'hui), proclame à l'inverse : «Et puis enfin on ne peut pas fonder toujours. Ça fatiguerait» (NJ, p. 15).

***Notre jeunesse* : «restaurer» inlassablement l'«instauration» républicaine**

«Tout commence en mystique et finit en politique» (NJ, p. 20): incontestablement la phrase la plus connue de *Notre jeunesse*, la plus célèbre sans doute de toute l'œuvre de Péguy – celle que l'on cite même si on n'a jamais lu une ligne de lui. Souvent même, et toujours sans avoir lu, on croit savoir ce qu'elle veut dire: Péguy venant d'annoncer publiquement sa conversion ou son retour au catholicisme, comment ne pas entrevoir au bout de la «mystique», ce terme «lourd et louche»¹², l'annonce d'un dangereux et explosif mélange de religion et de politique, qui ne peut conduire, comme chacun sait, qu'aux pires excès? Mais s'il est indéniable que les prises de position de Péguy à mesure qu'on s'approche de la guerre de 1914 pointent en direction d'une «théologico-politique» et qu'il importerait certes de demander en quoi celle-ci est devenue pensable et possible à partir de ses écrits antérieurs¹³, il reste – du moins, c'est ce que je chercherai à montrer ici – qu'il y a une continuité certaine entre *Notre jeunesse* et l'ouvrage socialiste qu'est *De Jean Coste* du point de vue de ce qui se situait, selon la lecture que j'en ai proposée, au cœur de celui-ci, soit la question de la fondation républicaine. Au-delà de toutes les références qui sont communes aux deux ouvrages et qui sont relativement aisées à identifier – la critique de la représentation et de la mise en scène (NJ, 6), la critique de la démagogie (NJ, 43, 44, 67, 69), de la métaphysique du progrès (NJ, 93), le lien du socialisme au travail (NJ, 8, 97) –, c'est essentiellement à la manière dont cette question de la fondation est reprise dans *Notre jeunesse* que je m'attarderai.

Notre jeunesse qui paraît en juillet 1910 est un ouvrage aux multiples interlocuteurs. Il s'adresse en effet autant à Daniel Halévy, qui avait lui-même proposé un bilan du dreyfusisme (*Apologie de notre passé*, paru en avril), qu'à des royalistes, qui se demandent si la publication du

¹² Alain Finkielkraut : *Le mécontemporain*, Paris, Gallimard, 1991, p. 30.

¹³ Cf. Pierre Manent : «La politique et le sacré. Comment relire Péguy?», in *Enquête sur la démocratie*, Paris, Gallimard, 2007, p. 419-422.

Mystère de la charité de Jeanne d'Arc (en janvier) et la conversion de Péguy au catholicisme ne sont pas des signes que celui-ci s'apprête à rejoindre leur camp (Georges Sorel vient de publier son premier article dans *L'Action française*).¹⁴ Puisque Péguy présente une sorte de bilan de l'«Affaire», ne va-t-il pas en profiter pour désavouer au moins partiellement son passé dreyfusard? Non seulement c'est tout le contraire, mais, en outre, Péguy présente le fond de sa position, qui n'a point varié insiste-t-il, dans des termes qui font très explicitement le lien avec le socialisme tel qu'il l'avait exposé entre autres dans *De Jean Coste* et qu'il ne renie d'ailleurs en rien (voir par exemple NJ, p. 97, 101, 104). Un seul misérable, une seule exception, expliquait-il alors, sont suffisants pour considérer que la République est inachevée, inaccomplie, qu'elle est à faire; aux sages de son temps qui parlaient au moment de l'Affaire et qui parlent encore maintenant «le langage de la raison», le «langage du véritable civisme et de la sagesse» – ce que Péguy ne leur conteste aucunement – et qui disent qu'«on ne perd point une cité», qu'une «cité ne se perd point pour un (seul) citoyen» (NJ, p. 151), Péguy oppose :

Et nous que disions-nous. Nous disions une seule injustice, un seul crime, une seule illégalité, surtout si elle est officiellement enregistrée, confirmée, une seule injure à l'humanité, une seule injure à la justice et au droit, surtout si elle est universellement, légalement, nationalement, commodément acceptée, un seul crime rompt et suffit à rompre tout le pacte social, tout le contrat social (NJ, p. 151).

Non seulement Péguy admet que ce désir éperdu de justice, n'admettant aucune exception, ne relève pas du langage de la raison, de la sagesse et du civisme, mais il insiste pour indiquer que «ce que nous faisons était de l'ordre de la folie ou de l'ordre de la sainteté, qui ont tant de ressemblances, tant de secrets accords [...]. Nous allions, nous étions contre la sagesse, contre la loi» (NJ, p. 150). Contre tous les politiques, au sens particulier qu'il donne à ce terme, c'est-à-dire contre tous les républicains qui croient que l'Affaire a, au fond, consacré l'établissement de la République et l'accomplissement qu'elle représente (Dreyfus n'a-t-il pas fini par être reconnu innocent?¹⁵) et contre tous ceux qui croient que la nation ou la «race» française est accomplie et

¹⁴ Finkielkraut, *Le mécontemporain*, p. 23-26.

¹⁵ Pour mémoire : le capitaine juif Alfred Dreyfus est accusé et reconnu coupable d'espionnage au profit de l'Allemagne en 1894. L'Affaire proprement dite naît en 1896, à l'initiative d'un tout petit nombre d'hommes convaincus de l'innocence de Dreyfus, comprenant le journaliste et publiciste Bernard-Lazare. «J'accuse» d'Émile

n'appelle que le respect voire la dévotion¹⁶, Péguy persiste et signe: nous avons engagé notre vie pour Dreyfus et, dans les mêmes conditions d'extrême isolement (dans un premier temps à tout le moins), nous le referions encore sans hésiter même un instant. La «mystique» désigne avant tout cette sorte d'élan qui entraîne, Péguy y insiste, non vers l'avant, mais très précisément vers l'arrière, c'est-à-dire qui ramène, qui «restaure» le moment de l'événement originel, inaugural, «élu», celui de l'«instauration» républicaine, qui n'est pas achevée, qui ne sera peut-être même, à jamais, qu'à l'état de commencement.

Reprenons et analysons ces termes un à un, car là se trouve l'essentiel de la réflexion que poursuit Péguy dans *Notre jeunesse* sur la fondation républicaine. Et commençons par le commencement, littéralement, c'est-à-dire par le moment inaugural, celui de l'«instauration» républicaine. Il existe un mystère dans l'histoire, soutient Péguy, un grand mystère: certains êtres et certains événements ont une valeur, un prix, plus important, plus élevé que d'autres. «Qu'il y ait», écrit-il, «non seulement des hommes et pour ainsi dire des dieux temporellement élus, mais des peuples entiers temporellement élus et peut-être plus, c'est certainement peut-être le plus grand mystère de l'événement, le plus poignant problème de l'histoire. Qu'il y ait même des événements élus» (NJ, p. 39). Tout ce qui arrive ne se vaut pas, tous les jours ne sont pas pareils, par extension tous ceux qui vivent les événements qui arrivent pendant ces jours, les hommes, les peuples qui en sont les témoins, les acteurs, ne sont pas pareils (cela, au contraire de ce que prétend le parti intellectuel, qui a la prétention de tout démystifier et de tout indifférencier et qui met tous les événements, les petits et les grands, les plus insignifiants et les plus significatifs, sur le même pied: NJ, p. 124). Insistons-y: Péguy parle bien d'hommes, de dieux, de peuples, d'événements «temporellement» élus; autrement dit, élus dans le temps, dans le monde temporel, le monde où le temps passe, le nôtre. Si des êtres et des événements ne sont pas pareils, ce n'est

Zola paraît en janvier 1898; en août de la même année se suicide le colonel Henry, auteur d'un faux destiné à étayer les accusations contre le capitaine. Nouveau procès pour Dreyfus ramené de l'Île du Diable (Guyane) en août 1899, nouvelle condamnation par le Conseil de guerre, cependant suivie d'une grâce présidentielle. C'est en 1906 seulement qu'est annulé le jugement du Conseil.

¹⁶ Une précision, une fois pour toutes: «race» pour Péguy (et il n'est pas une exception dans le contexte intellectuel français de l'époque) n'a pas de connotation raciste. La race a pour l'essentiel un sens historico-culturel, elle désigne ceux qui partagent ou ont en commun des moeurs, des traditions, elle n'a rien à voir avec la «biologie».

donc pas un fait de nature (dans ce cas, on pourrait se trouver éventuellement déporté sur le terrain du nationalisme voire du racisme) ou le fait d'une divinité extérieure au monde et aux hommes (dans ce cas, on serait sur le terrain d'une prétendue élection divine); c'est au contraire en demeurant enfouis en ce monde que des êtres et des événements s'élèvent, élèvent leur valeur ou leur prix; plus précisément, c'est d'être enfouis d'une certaine façon dans le monde qui fait qu'on peut parler d'élection.

Comment cela se fait-il? Pourquoi y a-t-il des événements qui comptent autant? Constatons d'abord que des hommes au présent se rapportent à des événements passés, qu'ils ne cessent de s'y rapporter. Constatons, autrement dit, que le temps ne passe pas de telle façon qu'on pourrait se le représenter comme une flèche qui va vers l'avant, irréversiblement; il passe plutôt comme si certains événements ne passaient jamais complètement dans le passé, au point de s'y perdre, et comme s'ils conservaient une certaine forme de contemporanéité. Celle-ci est visible dans la capacité de certains événements à rappeler à eux les hommes et les peuples du présent, tout comme s'ils n'étaient pas achevés; ces événements ne sont pas pareils aux autres, autrement dit, non parce qu'ils sont plus complets ou plus achevés que les autres, non parce qu'ils sont parfaits, mais, exactement au contraire, parce qu'ils sont imparfaits, parce qu'en eux se découvre un creux, un vide, une incomplétude. C'est en ce sens leur faiblesse qui leur confère leur puissance, qui rend la réversibilité possible, cette temporalité étrange – inverse de celle des «progressistes» – où un passé pas complètement passé, inachevé, s'ouvre néanmoins un crédit auprès des vivants: car si ceux-ci se retournent vers certains événements, c'est non seulement parce qu'ils les savent ou les devinent incomplets, inachevés (il y a une infinité d'événements de ce type), mais aussi, et surtout parce que ces événements suscitent un effet de croyance ou de fidélité qui nourrit le désir de les achever, de les parfaire. Par exemple, écrit Péguy, il y a quelque chose de «fidèle, de croyant dans le dreyfusisme»; quelque chose, c'est un synonyme précise-t-il, de «mystique» (NJ, p. 47). «Notre jeunesse» dreyfusarde, soutient Péguy, n'est pas passée, ne passe pas –et même, insiste-t-il, ne passera jamais complètement dans le passé (fin des espoirs de repentance des Barrès, Maurras et cie): «Plus cette affaire est finie, plus il est évident qu'elle ne

finira jamais» (NJ, 38). Car une telle injustice faite à un homme, une telle négation de la République par l'exclusion d'un damné, croit-on qu'elle puisse être réparée simplement par une grâce présidentielle ou même par une nouvelle décision de justice qui annule les précédentes? Comment ne pas voir que Dreyfus fut, pendant un temps, le nom de tous les damnés, de tous les exclus, de tous les miséreux, de toutes les exceptions qui ne disparaîtront jamais (pour les raisons qu'on a dites ci-dessus) et qui ne cesseront jamais de réclamer justice, qui ne cesseront jamais de demander d'être incluses dans le commun, qui ne cesseront jamais de réclamer que l'on fonde et refonde la République?

Ce statut inachevable de l'Affaire Dreyfus indique selon Péguy qu'elle participe d'une autre «affaire», dont on peut même considérer qu'elle n'est qu'une actualisation, qu'une «restauration» au présent (NJ, p. 49). L'injustice faite à Dreyfus était absolue parce qu'elle faisait une exception, parce qu'elle excluait un homme de la République, qui a ceci de propre qu'elle n'admet aucune exception, sous aucun prétexte, son sens étant de faire du gouvernement de la collectivité une «chose publique», c'est-à-dire la chose de *tous* (et «tous» n'est pas la majorité et n'est pas la totalité moins un; «tous» veut dire la totalité sans reste, sans que personne ne reste au-dehors). La Révolution française, selon Péguy, fut le moment de l'«instauration» de ce principe républicain (NJ, p. 27); elle fut ce moment qui inaugura un temps réversible, c'est-à-dire un temps qui ramène inlassablement tous les événements et tous les êtres au moment inaugural qu'elle désigne, afin d'en prendre la mesure et de les enjoindre à s'arc-bouter à lui pour le recommencer, éventuellement l'achever et le parfaire (même si on doit savoir qu'on n'y arrivera pas, qu'on ne pourra jamais proclamer la République complètement accomplie et la justice entièrement réalisée). En même temps qu'elle fonde un «ordre nouveau», la Révolution fonde donc une «tradition» de «conservation», puisqu'elle œuvre à conserver omniprésents dans l'esprit des vivants l'impératif de la «répétition», du «recommencement» de ce qu'elle a annoncé, mais de ce qui n'a pas été accompli (NJ, p. 9, 27). La Révolution qui instaure la République désigne en ce sens simultanément un moment «dans» le temps, comme événement (la Révolution a eu lieu en

telle année, etc.), et une configuration nouvelle du temps lui-même, une ère nouvelle, au sens où tout ce qui arrive après elle est «organiquement» (NJ, 13) rapportée à elle, mesurée à elle.

Mais si l’Affaire Dreyfus est elle-même un rappel ou une restauration de l’instauration républicaine, est-ce à dire que cette dernière désigne un commencement au sens d’un moment zéro, comme s’il n’y avait rien eu avant elle? Pour Péguy, l’instauration républicaine était en fait elle-même une restauration – ce pourquoi il insiste d’ailleurs tout au long de *Notre jeunesse* pour faire de l’Affaire «un recouplement en culmination de trois mysticismes au moins: juif, chrétien, français» («français» au sens où c’est en France, par la Révolution française qu’a eu lieu l’instauration républicaine) (NJ, p. 47, 50). Ici, me semble-t-il, la pensée de Péguy est par moments très allusive – ce qui n’empêche pas, au contraire, le lecteur de soumettre son interprétation.

Le plus simple est probablement de commencer par la mystique juive, sur laquelle Péguy s’étend plus longuement, notamment du fait qu’il trace le portrait de Bernard-Lazare, le journaliste et publiciste juif qui fut l’un des premiers à avoir fait de la condamnation du capitaine Dreyfus l’«Affaire» qu’elle est devenue. Tâchons d’aller à l’essentiel de ce que veut faire entendre Péguy à propos de ce dernier, à qui il consacre peut-être les plus belles pages de *Notre jeunesse*: si Bernard-Lazare s’est engagé comme il l’a fait dans l’Affaire (alors même que la communauté juive faisait tout pour ne pas faire de vagues), ce n’est pas qu’il «contestait» l’autorité du Conseil de guerre, de l’État et de l’opinion, ce n’est pas même qu’il la «méprisait», comme on pourrait le croire de prime abord; plutôt, il l’«annulait» :

Je ne sais même pas comment représenter à quel point il méprisait les autorités temporelles, comment il méprisait les puissances, comment en donner une idée. Il ne les méprisait même pas. Il les ignorait, et même plus. Il ne les voyait pas, il ne les considérait pas. Il était myope. Elles n’existaient pas pour lui. [...] Non jamais je n’ai vu une aisance telle, aussi souveraine. Jamais je n’ai vu un spirituel mépriser aussi souverainement, aussi sainement, aussi aisément, aussi également une compagnie temporelle. Jamais je n’ai vu un spirituel annuler ainsi un corps temporel (NJ, p. 70, 72).

L'opposition du «spirituel» et du «temporel» ne doit pas nous égarer ici; il n'a rien à voir avec une dévalorisation de notre monde au nom et au profit d'un arrière-monde appelé à le gouverner. Bernard-Lazare, rappelle Péguy, était un athée (NJ, p. 77); ce qui ne l'empêchait aucunement, c'est tout le contraire, de se dresser, souverain, contre toutes les autorités au nom d'un impératif qui les transcende – après avoir poliment congédié un importun venu lui annoncer doctement que la Cour de cassation avait jugé contre lui dans l'Affaire et que tout était désormais fini, réglé, il se retourne vers Péguy pour lui dire simplement, comme si de rien n'était : «Il était rigolo celui-là avec sa Cour de cassation» (NJ, p. 73). Cette souveraineté à l'égard de toutes les autorités temporelles lui est conféré par un «commandement vieux de cinquante siècles» (NJ, p. 65) : car la Loi mosaïque est bien la première des instaurations, elle commande pour la première fois selon Péguy «la Justice et la Vérité» qui n'admettent ni l'une ni l'autre d'exception (NJ, p. 84).

Instauration qui, comme toute autre, a appelé, appelle et ne cessera pas d'appeler une restauration – une répétition, un recommencement, pour l'achever, pour la parfaire. La mystique juive, sans s'effacer, sans passer dans le passé – il faudrait pour cela que la Loi soit accomplie, que l'on puisse dire que la Justice et la Vérité sont accomplies –, suscite la mystique chrétienne. Péguy est, peut-être étrangement, assez peu disert à son sujet dans *Notre jeunesse*; il en ressort, surtout – thèse assez classique sur les rapports entre le judaïsme et le christianisme¹⁷ – que la Loi de Vérité et de Justice se transfigure en une «vertu [qui est] au cœur et que c'[est] la vertu de charité» (NJ, p. 84). Vertu qui oriente expressément, indique Péguy, vers une «religion de la pauvreté temporelle» – faire passer de la misère à la pauvreté, selon Péguy, c'est réveiller l'espérance –, qui est une «vocation», une «destination», dont l'écho se fait précisément entendre dans la République et dans le socialisme (NJ, p. 85).

Si elle prend la relève en un certain sens des mystiques juive et chrétienne, la mystique républicaine telle qu'elle s'est incarnée en France, ni ne les annule, ni ne les achève, ces deux

¹⁷ Je n'insiste pas plus sur le fait que c'est en chrétien que Péguy considère le judaïsme, malgré son philosémitisme parfois exalté (qui le sépare radicalement du nationalisme de Barrès, par exemple).

premières mystiques, insistons-y, restent, elles continuent de troubler le temps moderne représenté comme une flèche qui va irréversiblement vers l'avant; la mystique républicaine les prolonge plutôt que de les dépasser, en les rappelant ou en les restaurant, c'est-à-dire qu'elle les répète et les recommence, tout comme elle est elle-même restaurée, répétée et recommencée par des événements qui l'actualisent, telle l'Affaire Dreyfus. La mystique dreyfusarde incarne ainsi, pour l'heure, la culmination des mystiques, au sens où elle répète tout l'ensemble des mystiques qui la précèdent, où elle mobilise la Loi, la charité et la République pour qu'il n'y ait nulle exception, pour que justice soit faite. Tout aussi inachevable, impossible à clore, prévient Péguy, que les mystiques précédentes – comme si au cœur de toutes les mystiques était disposé un «impossible» qui, au lieu de décourager, au contraire, suscite les énergies et établit le principe d'une refondation perpétuelle (de la même manière que la misère disposée au cœur de la République établissait, dans *De Jean Coste*, la nécessité d'un travail inlassable pour l'accomplir). C'est pourquoi les authentiques républicains sont des héros, voire des saints, tellement le niveau d'engagement exigé d'eux est élevé.

Trop élevé? C'est Péguy lui-même qui ouvre la discussion à ce sujet. Il ne dit pas simplement, en effet, prêtons-y attention, qu'il y a d'un côté la mystique – l'inaccomplissement et l'effort à jamais à recommencer pour accomplir – et de l'autre la politique – l'accomplissement présumé et la satisfaction qui va avec. Il dit bien plutôt que «tout commence en mystique» et «finit en politique» (NJ, p. 20). «Tout» pour Péguy, la prose de *Notre jeunesse* ne cesse de le répéter, c'est «tout»: ce n'est pas la quasi-totalité des choses, c'est absolument tout, il n'y a pas d'exception. Péguy demande et répond du même souffle lui-même à sa question : «La dégradation de la mystique en politique n'est-elle pas une loi commune» (NJ, 20)? Loi commune, loi inflexible: le plus élevé, la mystique, retombe nécessairement, fatalement dans ce qu'il y a de plus bas, la politique. Aussi serions-nous tentés de conclure que ce que nous avons sous les yeux dans le monde et ce que nous pouvons percevoir, voir, palper, c'est la politique seulement; la mystique, par définition, est invisible, impalpable (du moins, si elle se montre, c'est seulement pour se rabattre ou s'«aplatir» dans la politique). Ira-t-on jusqu'à dire que la mystique n'est pas, n'existe

pas au sens strict, relève du néant plutôt que de l'être? Péguy l'interdit expressément en usant des italiques et des majuscules, comme s'il avait entrevu cette conclusion possible : «L'intérêt, la question, l'essentiel est que *dans chaque ordre, dans chaque système* LA MYSTIQUE NE DOIT POINT ÊTRE DÉVORÉE PAR LA POLITIQUE À LAQUELLE ELLE A DONNÉ NAISSANCE» (NJ, 20).

La mystique n'est donc pas rien; mais elle n'a pourtant pas le même degré d'être, la même consistance que son adversaire (son ennemi même, puisque la politique cherche à la «dévorer»). Quelle est donc cette singulière texture, qui la situe dans une sorte d'entre-deux, entre le non-être et l'être? Ne pourrait-on pas d'abord traduire l'idée de Péguy en disant que la mystique se situe dans un ordre où logeraient toutes les choses et tous les êtres inachevés ou encore, dit autrement et dans des termes relevant de la tradition philosophique, dans un ordre où logeraient les choses et les êtres dont l'existence n'a pas réalisé – et ne peut pas réaliser – l'essence, celle-ci demeurant ainsi – à jamais – en puissance seulement? Dans des termes relevant cette fois de la théologie, c'est probablement dans l'ordre de l'«esprit» qu'il faudrait inscrire ces choses et ces êtres – comme lorsque Péguy dit que c'est du point de vue du «spirituel», du point de vue de ce qui suscite un élan au présent parce qu'il est inscrit dans un passé inaugural et inachevé, que Bernard-Lazare invalide ou annule les autorités «temporelles» (au sens cette fois des autorités pleinement existantes).

Quoi qu'il en soit de la manière dont il faudrait nommer exactement l'ordre dans lequel inscrire la mystique, il reste que selon Péguy quelque chose qui est un «moins d'être», si l'on peut dire, par opposition à quelque chose qui est «plus» ou «davantage» un être (qui a plus de consistance ontologique ou de réalité) doit pourtant commander à ce dernier. Péguy a beau en ce sens insister sur l'ancrage dans le temporel de ce qui pourtant a le plus grand prix, il a beau dire que l'élection pour lui doit s'entendre au sens d'événements, de peuples ou d'hommes «temporellement élus», il n'en demeure pas moins qu'il trace les contours d'une structure où le monde se trouve dédoublé, séparé entre une réalité qui existe «pleinement» et une autre qui, bien qu'elle existe à un moindre degré, n'en constitue pas moins la mesure du premier. C'est du point

de vue de la Loi inaccomplie, de la République à fonder et à venir que la Loi établie, que la République instituée, et qui se prétend bien fondée, est au final jaugée et jugée. Structure double ou dualiste, remarquons-le, qui se prête aussi bien à une posture socialiste (le monde à venir, qui est aussi le monde fondé sur la restauration de l'instauration inaugurale, jauge et juge le monde existant) qu'à une posture chrétienne (ou même judaïque, au sens où Péguy comprend le «commandement de cinquante siècles»).

Toute la question une fois ceci posé est de déterminer le sens exact de l'écart entre ces deux mondes. On peut certes, par exemple, lui accorder une valeur telle que la tâche de la pensée et de l'action serait de le maintenir voire de le creuser. Autrement dit, on pourrait penser que le refus de voir la mystique être dévorée par la politique veut dire que l'on ne devrait pas cesser de révéler la «fausse monnaie» de la deuxième en en estimant la valeur à partir de la première. La mystique, paradoxalement, consisterait en une démystification, c'est-à-dire viserait à montrer l'inaccomplissement au lieu de l'accomplissement présumé. D'où la «colère de Péguy», impossible à calmer ou à modérer¹⁸ –colère qui n'a rien de psychologique (ou encore de pathologique, comme ira jusqu'à le suggérer Henri Guillemin¹⁹), mais qui tiendrait à la «philosophie» même de Péguy, à la façon dont il conçoit et interroge le réel. Péguy embrasserait en ce sens la figure du Prophète²⁰, de celui se lève au nom de la Loi à jamais à venir, de la Terre à jamais «promise», pour rappeler l'écart qui la sépare de la Loi établie, celle-ci à la fois évoquant et trahissant fatalement celle-là. À moins qu'il ne faille plutôt le ramener du côté de la figure de l'utopiste (comme y invitaient expressément ses tout premiers écrits²¹) –à condition d'entendre l'utopie en son sens le plus noble et le plus profond, c'est-à-dire non pas, comme on l'entend depuis la fameuse brochure d'Engels, comme une sorte de plan de réforme ou de révolution plus ou moins sérieux à défaut d'avoir identifié les forces concrètes qui pourraient le réaliser, mais

¹⁸ Jean-Michel Rey : *Colère de Péguy*, Paris, Hachette, 1987.

¹⁹ Henri Guillemin : *Charles Péguy*, Paris, Seuil, 1981.

²⁰ André Rousseau : *Le prophète Péguy. Introduction à la lecture de l'oeuvre de Péguy*, Paris/Neuchâtel, Albin Michel/De la Bacconnière, 1946, 2 tomes.

²¹ Marcel. *Premier dialogue de la cité harmonieuse*, in *Oeuvres en prose complètes I*, p. 55-117.

comme un genre littéraire appelant le lecteur à s'installer dans un lieu où s'exposent les contours d'un «non lieu» permettant de creuser un «écart absolu» (Fourier) avec le réel institué.²²

Mais prophète ou utopiste, il demeure que pour Péguy la mystique ne peut jamais «passer» dans le réel, puisque toute tentative de réaliser un tel passage ne pourrait que conduire à l'émergence d'une politique – qui n'a d'ailleurs, Péguy y insiste, aucune autre source que celle-là: c'est la mystique, toujours, qui «donne naissance» à la politique (NJ, 20). Si donc la mystique peut faire «bouger» l'institution – l'institution symbolique et les dispositifs institutionnels –, elle ne peut jamais elle-même passer dans l'institution; cherche-t-elle à le faire qu'elle se nie aussitôt et qu'elle disparaît.

Cette position est-elle tenable? Pour l'homme d'action qu'était aussi Péguy, la relative impuissance, qui paraît le prix à payer pour une telle posture, était-elle envisageable (sans parler du risque de voir la mystique éventuellement devenir la caution de la politique –après tout, c'est à peu près le rôle que le christianisme a historiquement joué dans plusieurs sociétés)? Il faut constater que la «théologico-politique» dans laquelle paraît s'engager Péguy à mesure qu'on approche de la guerre de 1914 semble reposer sur le désir de surmonter dans le réel l'écart pourtant posé par lui comme infranchissable en principe entre mystique et politique. Comme le demande Pierre Manent, qu'a-t-il donc pu se passer chez Péguy pour qu'il en vienne à poser une chaîne d'équivalences entre la mystique et la France en guerre? Comment Péguy a-t-il pu laisser entendre (encore que, Manent y insiste, il n'est jamais allé jusqu'à écrire de telles choses) qu'il pouvait y avoir des saints français, mais pas de saints allemands? Que Dieu, en somme, était du côté de la France, mais pas de celui de l'Allemagne? Comment de telles «formules absurdes» ont-elles pu affleurer dans sa prose, sinon parce que Péguy a cherché «l'accomplissement de son désir»²³ au lieu de le conserver en maintenant l'écart qui le séparait de sa réalisation?

Le problème posé par la théologico-politique dans laquelle s'enfonce finalement Péguy – et qui le rendra sinon illisible du moins suspect pour longtemps pour nombre de bons esprits – ne

²² Cf. Miguel Abensour : *L'utopie de Thomas More à Walter Benjamin*, Paris, Sens & Tonka, 2002.

²³ Manent, «La politique et le sacré. Comment relire Péguy?», p. 420.

tient pas à la dimension prophétique ou utopique de sa pensée sur la République et le socialisme, mais très exactement à son abandon au profit d'une tentative de la surmonter en actualisant les promesses dont elle est porteuse. Si on peut aisément s'entendre sur le caractère absolument désastreux, catastrophique de cette tentative, la tâche de penser ce que veut dire la pensée de la République de Péguy, en particulier la temporalité si étrange dont elle est indissociable où un passé qui ne passe jamais complètement dans le passé commande à un présent qui ne peut jamais réussir à s'élever à sa hauteur, demeure entière.²⁴

²⁴ Temporalité qui n'est pas sans évoquer celle qui sous-tend le propos d'Hannah Arendt, en particulier dans *On Revolution* (New York, Viking Press, 1963).