



**HAL**  
open science

## Qu'est-ce qu'une Cité décente? Péguy avec Orwell

Édouard Jourdain

► **To cite this version:**

Édouard Jourdain. Qu'est-ce qu'une Cité décente? Péguy avec Orwell. Revue du MAUSS, 2021, n°56, pp.373 - 389. 10.3917/rdm.056.0373 . hal-04565491

**HAL Id: hal-04565491**

**<https://hal.science/hal-04565491v1>**

Submitted on 3 May 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## QU'EST-CE QU'UNE CITÉ DÉCENTE ? PÉGUY AVEC ORWELL

[Édouard Jourdain](#)

La Découverte | « [Revue du MAUSS](#) »

2020/2 n° 56 | pages 373 à 389

ISSN 1247-4819

ISBN 9782348065422

DOI 10.3917/rdm.056.0373

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2020-2-page-373.htm>  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# Qu'est-ce qu'une Cité décente ?

## Péguy avec Orwell

*Édouard Jourdain*

L'intérêt d'un Orwell et d'un Péguy est que leur critique du contemporain continue à résonner aujourd'hui, en particulier si on la met au regard de notre société néolibérale que d'aucuns qualifient de sadique et que l'on peut caractériser par les points suivants : 1° Il n'y a pas de limite à ce à quoi j'ai droit, 2° Je dois absolument prouver que je suis essentiellement différent de l'autre et que celui-ci ne peut rien m'apporter, 3° Je suis toujours, réellement ou potentiellement, victime de l'autre. Or pour que je ne sois pas victime, il faut que l'autre soit ma victime [Robert Dufour, 2009].

Loin de se limiter à une critique, nos deux auteurs se retrouvent dans un voisinage de pensée particulièrement apte à fournir les antidotes élémentaires à cette société perverse. Antidotes élémentaires dans la mesure où ils ont une approche avant tout infrapolitique, où la morale et le rapport à autrui constituent le soubassement et la condition préalable à la constitution d'une cité décente. C'est cependant cette dimension infrapolitique qui va permettre la possibilité du politique, et à partir de laquelle des institutions et une économie juste vont pouvoir être envisagées.

Georges Orwell (1903-1950) est un écrivain et journaliste britannique, connu pour son célèbre roman *1984*, il a aussi écrit de nombreux articles politiques et des récits témoignant de la condition sociale de son époque comme *Dans la dèche à Paris et à Londres* ou encore *Le Quai de Wigan*. Il a aussi participé à la guerre d'Espagne

dont il a tiré l'ouvrage *Hommage à la Catalogne. Critique des totalitarismes*, il n'en était pas moins critique du capitalisme et en faveur d'un socialisme libertaire, basé sur ce qu'il appelait la *common decency*, que l'on peut traduire par « décence ordinaire ». Charles Péguy (1873-1914) est un poète et essayiste français. Connu pour son œuvre poétique et son catholicisme, qui ont marqué les quatre dernières années de sa vie, on oublie trop souvent ses essais qu'il a rédigés dans *Les Cahiers de la quinzaine* qu'il a dirigés jusqu'en 1914. Engagé dans le soutien à Dreyfus, il n'a eu de cesse de développer une critique de la société moderne et d'envisager la possibilité d'une société réellement libre et égalitaire. Comme Orwell, il affirme la nécessité de la morale ordinaire comme condition d'une telle société.

### Démasquer l'usurpation d'autorité

Péguy et Orwell s'attachent avant tout à démasquer les impostures, en montrant les postures de pouvoir qui prétendent œuvrer pour le bien commun. En cela ils se font à la fois critiques des intellectuels et par extension des dangers du pouvoir en ce qu'il tend toujours à l'absolu. « Nous ne défendons pas la raison contre les autres manifestations de la vie. Nous la défendons contre les manifestations qui, étant autres, veulent se donner pour elle et dégènerent ainsi en déraisons » [Péguy, 1901, p. 426].

Orwell et Péguy se méfient des intellectuels qui se prétendent à l'avant-garde, et dont l'orgueil consiste à dire à la place du peuple ce qui est bon et mauvais pour lui. Supposé détenteur d'une vérité dont il fait grâce au peuple de lui transmettre, l'intellectuel, dans ces conditions, tient un discours pervers afin d'asseoir sa position de pouvoir.

Orwell s'en méfie dans la mesure où il est essentiellement mû par le ressentiment et la volonté de puissance en raison de l'indifférence qu'a à son égard la société capitaliste (le roman *1984* ne constitue d'ailleurs pas tant une œuvre sur le monde qui sera qu'une description du fantasme des intellectuels). Rappelons que presque tous les intellectuels de son époque se sont ralliés au totalitarisme, fasciste ou communiste. Nous avons donc d'un côté les classes populaires qui désirent la justice, et de l'autre les intellectuels qui

désirent le pouvoir, ce qui n'est pas du tout le même combat. Pour ne pas céder aux sirènes du totalitarisme et de l'idolâtrie d'un Hitler ou d'un Staline, il ne faut pas un grand effort intellectuel mais avant tout un effort moral. Le problème, c'est que le peuple, malgré cette morale ordinaire dont il peut faire preuve, a une certaine propension à se faire bernier. Péguy, qui dénonçait le « parti des intellectuels », relevait ainsi en quoi la bourgeoisie voltairienne dans les démocraties libérales (qui peuvent être représentées aujourd'hui par un BHL ou un Attali) pouvait tromper le peuple : « La grande masse du populaire appuie le mouvement de la bourgeoisie voltairienne contre la bourgeoisie catholique, ou plutôt se jette à corps perdu dans le débat et prend à son compte pour ainsi dire ce mouvement parce que la grande masse du populaire a une imbécillité mentale et une imbécillité sentimentale ; une imbécillité mentale qui la livre désarmée à tous les sophismes, à tous les entraînements de la démagogie et une imbécillité sentimentale qui lui fait aimer d'une affection particulière tous les vices, tous les entraînements de la démagogie. [...] Le populaire ainsi abusé remplace la révolution sociale entière et légitime, universelle et droite, non seulement par un marché diminué, avili, fragmentaire, gauche, mais, ce qui double cette imbécillité mentale, par un perpétuel marché de dupes. Premièrement le populaire achète ce qui n'est pas à vendre ; il transforme en marchandise la justice ; et deuxièmement la livraison de la marchandise n'a jamais lieu » [Péguy, 1904, p. 1366-1367].

D'autre part, et ce thème est particulièrement présent dans *1984*, la langue est d'une importance capitale et rend compte du degré de civilisation d'une société. On se souvient de l'inversion perverse de la signification des mots dans *1984* : la guerre c'est la paix, la servitude c'est la liberté, etc. Il importe d'être précis et de faire correspondre le mot et la chose, autrement dit, l'honnêteté intellectuelle est une condition fondamentale pour envisager une société décente. Orwell prend l'exemple de l'accusation de « fasciste » dont il a pu faire la douloureuse et dangereuse expérience lors de la guerre d'Espagne en 1936, et qui est devenu depuis la seconde guerre mondiale un véritable exercice de terrorisme intellectuel généralisé : « Une lecture attentive de la presse montre qu'il n'y a pratiquement pas une seule catégorie d'individus (en tout cas, pas un seul parti politique ou groupement constitué) qui n'ait été qualifiée de fasciste durant ces dix dernières années. »

[Orwell, 1944, p. 117.] L'honnêteté intellectuelle suppose un sens de la nuance afin d'éviter cette confusion sémantique qui rend compte si ce n'est d'une confusion mentale, tout du moins d'une confusion du jugement politique. Ainsi par exemple, la démocratie n'égale pas le totalitarisme, contrairement à ce que peuvent laisser penser certains syllogismes alors en vogue dans certains milieux intellectuels : « Il n'y a pas beaucoup de liberté d'expression en Angleterre ; donc il n'y en a pas plus qu'en Allemagne. Se retrouver au chômage est une expérience épouvantable ; il n'est donc pas pire de se retrouver dans les chambres de torture de la Gestapo. De même que deux noires font une blanche, une demi-tartine équivaut à pas de pain du tout » [Orwell, 1941a, p. 131].

Cette perversion intellectuelle, d'autant plus extrémiste et sans nuance qu'elle est moins radicale, est critiquée par Orwell comme une entrée significative débouchant sur une remise en cause plus large de toutes les formes d'autoritarisme. C'est encore à partir de son expérience personnelle qu'Orwell va pouvoir élaborer la thèse selon laquelle personne n'est gagnant dans l'exercice de l'abus de pouvoir : en revenant de Birmanie, où il a été policier, sa conscience politique s'affirme. Il en vient notamment à la conclusion que lorsque l'homme blanc devient tyran, c'est sa propre liberté qu'il détruit. Il évoque pour illustrer cette réflexion un épisode qu'il a vécu en Birmanie : un éléphant pris de folie avait renversé des étals de légume, détruit une cabane et tué un homme. Orwell s'était lancé à sa poursuite, encouragé par les Birmans. Au terme d'une course-poursuite, Orwell avait rejoint l'éléphant qu'il découvrait dans une plaine, paisible. Plus rien ne justifiait qu'on l'abat, il n'y avait plus de danger. Pourtant une foule de Birmans le pressait de le tuer. S'il ne s'exécutait pas, il devenait ridicule et son autorité n'existait plus. Il tua donc l'éléphant malgré lui. Plus largement, après sa critique de l'impérialisme, c'est du pouvoir dont Orwell se méfie. Dans son célèbre roman *1984*, il écrit ainsi que « Le pouvoir est d'infliger des souffrances et des humiliations. Le pouvoir est de déchirer l'esprit humain en morceaux que l'on rassemble ensuite sous de nouvelles formes que l'on a choisies » [Orwell, 1949, p. 376].

En ce qui concerne la critique du pouvoir, Péguy, dans une même veine orwellienne, distingue dans une note intitulée *L'Anarchisme politique*, l'autorité de contrainte de l'autorité de compétence qui recoupe l'opposition entre politique et morale. Si la première, l'au-

torité de contrainte, suppose de considérer les individus comme des moyens sur lesquels va peser une contrainte en vue de la réalisation d'une politique, l'autorité de compétence renvoie à des individus qui vont prendre sur eux la contrainte afin de ne pas la faire subir aux autres. Il va sans dire que pour lui c'est cette dernière qu'il s'agit de valoriser aux dépens de la seconde.

### Une critique non progressiste du capitalisme

D'une certaine manière, Orwell et Péguy partagent le constat de Marx et Engels dans le *Manifeste du parti communiste* :

La bourgeoisie ne peut exister sans révolutionner constamment les instruments de production, ce qui veut dire les rapports de production, c'est-à-dire l'ensemble des rapports sociaux. Le maintien sans changement de l'ancien mode de production était au contraire pour toutes les classes industrielles antérieures, la condition première de leur existence, le bouleversement continu de la production, ce constant ébranlement de tout le système social, cette agitation et cette insécurité perpétuelles distinguent l'époque bourgeoise de toutes les précédentes. Tous les rapports sociaux figés et couverts de rouille, avec leur cortège de conceptions et d'idées antiques et vénérables se dissolvent : ceux qui les remplacent vieillissent avant d'avoir pu s'ossifier. Tout ce qui avait solidité et permanence s'en va en fumée, tout ce qui était sacré est profané [Marx et Engels, 1848].

Mais à la différence de ces deux auteurs, et c'est ce qui les distingue des progressistes, le capitalisme n'est pas une phase nécessaire de l'histoire : il constitue une catastrophe dans l'histoire de la civilisation et il importe d'en sortir. D'autre part, le passé recèle des éléments qui peuvent être réactivés, traduits par le présent pour envisager une Cité décente. C'est en ce sens que l'on peut parler chez Orwell et Péguy d'un anarchisme conservateur : certaines choses méritent qu'elles soient conservées et préservées.

Si nous regardons en arrière, nous voyons bien que les innovations sans lesquelles il aurait été impossible de progresser davantage n'ont pas toujours été des progrès en elles-mêmes. Du simple point de vue de la qualité de la vie humaine, je ne crois pas que la société occidentale, depuis qu'elle tient les archives de son histoire, ait fait le moindre progrès, excepté l'adoption du christianisme. Le village médiéval était presque certainement meilleur que la ferme romaine fondée sur

l'esclavage. Mais l'étape suivante fut sans doute une régression. Le féodalisme devait s'effondrer et être remplacé par le capitalisme, car seule la concentration du capital pouvait mener aux découvertes techniques qui conduiraient à un nouveau progrès. Cependant, en tant que mode de vie, le capitalisme n'était pas meilleur que le féodalisme, il était bien pire. La société féodale est peut-être injuste mais elle est humaine ; l'amour et la loyauté peuvent y exister mais pas l'égalité. Le capitalisme, lui, ne laisse aucune place aux relations humaines ; la seule loi qu'il connaît est l'accumulation incessante des bénéfices. Il y a à peine un siècle, des enfants de six ans étaient achetés et obligés à travailler jusqu'à en mourir dans les mines et les filatures de coton, plus brutalement que nous ferions aujourd'hui travailler un âne. Ce n'était pas plus cruel que l'Inquisition espagnole mais c'était plus inhumain, au sens où les hommes qui faisaient travailler ces enfants jusqu'à la mort ne les considéraient que comme des unités de travail, des *choses*, tandis que l'Inquisiteur espagnol les aurait considérés comme des âmes. Selon l'éthique capitaliste, il est tout à fait normal de laisser un homme mourir de faim après quarante ans de service ; au contraire, c'est sans doute du « bon business », une réduction nécessaire des dépenses qui fait partie des obligations envers les actionnaires. Il est vrai que le capitalisme a été apprivoisé et modifié. Qu'il a développé quelques vertus qui lui sont propres [...] mais je crois qu'il faut admettre qu'il est néfaste par nature et qu'il est responsable, en conséquence, de certaines dégradations de la vie humaine. La décadence de notre langue, la vulgarité hideuse de nos vêtements, nos mauvaises manières, la disparition de l'art populaire sont des symptômes de cette dégradation [Orwell, 1941b, p. 177-178].

C'est donc logiquement qu'Orwell s'attaque violemment à la théorie du « gradualisme catastrophique » selon laquelle l'histoire et le progrès de l'humanité ne peuvent se faire sans violences et bains de sang. Cette théorie justifie notamment à son époque le stalinisme et s'accompagne du sempiternel argument selon lequel on ne fait pas d'omelette sans casser des œufs. Ce à quoi Orwell répondait qu'il ne voyait nulle part d'omelette.

De même qu'Orwell, Péguy voit dans le développement du capitalisme, ce qu'il appelle l'« Empire de l'argent », l'expression d'une colonisation de l'ensemble des domaines de la vie. L'argent devient une puissance sans borne. Nous retrouvons dans le passé, sans l'idéaliser, un équilibre des forces (terminologie toute proudhonienne, Péguy se prononçait d'ailleurs explicitement « pour la politique de Proudhon ») qui contenait cette puissance en la fixant à sa place qui devait rester la sienne : celle d'un moyen d'échange permettant la satisfaction du bien-être matériel. En cela Péguy



ne fétichise pas l'argent et admet son utilité lorsqu'il se limite précisément à sa juste utilité : « L'argent est hautement honorable, on ne saurait trop le redire. Quand il est le prix et l'argent du pain quotidien. L'argent est plus honorable que le gouvernement car on ne peut pas vivre sans argent, et on peut très bien vivre sans exercer un gouvernement » [Péguy, 1913, p. 1083]. Avant l'avènement moderne de l'argent nous étions schématiquement en présence de trois puissances principales : la puissance de l'argent, la puissance de la force, la puissance de l'esprit. Nous autres modernes nous ne retrouvons plus qu'en présence de la puissance de l'argent, et ce que nous prenions pour une émancipation (des puissances de l'esprit et de la force) a peut-être conduit à des formes de servitude pires encore.

Sous les anciens régimes, assez de puissances contrebalançaient les puissances d'argent – puissances de force, *autres* puissances de force ou puissances d'esprit – pour qu'à travers toutes ces puissances, et à travers leurs combats mêmes et leurs débats, et surtout ici, la gloire pût demeurer une puissance presque uniquement spirituelle. Par une singulière combinaison, par un singulier jeu d'événements, à l'avènement des temps modernes, une grande quantité de puissances de force, la plupart même, sont tombées mais loin que leur chute ait servi aucunement aux puissances d'esprit, en leur donnant le champ libre, au contraire la suppression des autres puissances de force n'a guère profité qu'à cette puissance de force qu'est l'argent. Elle n'a guère servi qu'à vider la place au profit des puissances d'argent. Les contrepoids de force, des autres forces, étant supprimés, rien n'est allé à l'esprit, qui censément attendait, aux puissances d'esprit, pour qui devait censément se faire la révolution du monde moderne. Contrairement à ce que l'on pouvait espérer, quand on était mal averti, contrairement à ce qu'espéraient peut-être en effet les démolisseurs de l'ancien monde ou la plupart de ces démolisseurs et les promoteurs et les introducteurs du monde moderne, tout est allé aux seules puissances de force qui fussent demeurées, aux puissances d'argent [Péguy, 1907, p. 1137-1138].

Le monde moderne est devenu dominé par l'argent qui a envahi toutes les sphères de la vie. « L'instrument est devenu la matière et l'objet et le monde. » [Péguy, 1914, p. 1475] L'argent est devenu l'étalon suprême, au-delà de toute valeur, de tout principe supérieur à l'utilitarisme. En cela, plus rien n'est sacré, tout est commensurable devant cet étalon (on se souvient de ce célèbre aphorisme de Oscar Wilde : « On connaît le prix de tout et la valeur de rien »), ce qui fait dire que le monde moderne est assimilable à la pros-

titution. « Le monde moderne n'est pas universellement prostitutionnel par luxure. Il en est bien incapable. Il est universellement prostitutionnel parce qu'il est universellement interchangeable. » [Péguy, 1914a, p. 1475]. Cette colonisation des domaines de vie par l'argent n'épargne personne, y compris les classes populaires : les ouvriers, écrit Péguy, « n'ont plus qu'une idée, c'est de devenir des bourgeois. C'est même ce qu'ils nomment devenir socialistes » [Péguy, 1913, p. 1047]. « Ainsi les ouvriers n'ont point conservé les vertus ouvrières ; et c'est la petite bourgeoisie qui les a conservées » [Péguy, 1913, p. 1054]. Il resterait donc un espoir avec notamment la classe moyenne (encore suffisamment autonome, notamment pour avoir pu accéder à la petite propriété). Ce délitement de la classe ouvrière et de ses mœurs s'accompagne plus largement d'un phénomène de désocialisation qu'Orwell pouvait constater tout simplement en lisant les annonces matrimoniales qui avaient tendance à se multiplier dans les journaux. « Ce que révèlent ces annonces, en réalité, c'est la terrible solitude des habitants des grandes villes. Les gens se rencontrent au travail puis ils se dispersent vers des domiciles très éloignés les uns des autres. À Londres même, il est sans doute rare de connaître ne serait-ce que le nom de ses plus proches voisins » [Orwell, 1944b, p. 166].

### **La morale ordinaire comme nécessité politique**

Orwell et Péguy partagent tous deux l'opinion que la morale ordinaire est un rempart contre les systèmes qui précisément évacuent la morale. Cela ne veut pas dire que la morale n'est pas complexe ou qu'elle ne demande pas un effort, au contraire peut-être, mais elle se veut avant tout ce qui est le plus simple et le mieux partagé. Comme l'écrivait Péguy, « il n'y a rien de mieux au monde qu'une vie d'honnête homme ; il n'y a rien de meilleur que le pain cuit des devoirs quotidiens » [Péguy, 1905a, p. 945]. Autre élément important : le rapport au concret est fondamental. Autrement dit, la morale est avant tout relative à l'expérience commune. L'individu à l'abri dans son confort, au contraire, est souvent le plus à même d'éprouver de la haine et de la justifier. Orwell prend l'exemple de l'intellectuel qui approuvait les crimes totalitaires : « Notre civilisation produit deux types de personnes en quantités toujours

plus grandes : le gangster et la tapette. Ils ne se rencontrent jamais mais chacun est nécessaire à l'autre. Quelqu'un, en Europe de l'Est, "liquide" un trotskiste ; quelqu'un à Bloomsbury en rédige une justification » [Orwell, 1938, p. 93]. Plus largement, Orwell souligne la propension des civils à haïr l'ennemi plus que les soldats : « On sait par expérience que les individus les moins contaminés par l'hystérie guerrière sont les combattants eux-mêmes. Ils sont les moins enclins à haïr leurs ennemis, à gober les mensonges de la propagande et à exiger une paix vengeresse. [...] le civil, lui, bien à l'abri et bien nourri, dispose d'un surplus d'émotions qu'il va pouvoir consacrer à haïr tel ou tel : l'ennemi s'il est patriote, son propre camp s'il est pacifiste » [Orwell, 1944c, p. 215]. Ce que suggère ici Orwell, c'est qu'un rapport sain à l'autre, empreint de *common decency*, suppose un minimum de condition commune.

La *common decency* s'accompagne du geste don/contre-don théorisé par Mauss dans son *Essai sur le don*. Il se distingue de la charité potentiellement humiliante comme a pu le constater Orwell lorsqu'il fréquentait les vagabonds des faubourgs de Londres, dans la mesure où il suppose que celui qui reçoit doit être capable de rendre. Quant à la charité chez Péguy, lorsqu'il parle de charité notamment à propos du Saint et du Héros, il ne s'agit pas d'une vulgaire aumône dans un rapport asymétrique, mais bien d'un acte qui sert autant qu'il sauve. Il s'agit en effet de sauver, et non uniquement de procurer un lot de consolation. C'est par ailleurs la condition d'autrui qui intime à ce sauvetage comme obligation morale : en cela il fait la distinction importante entre pauvreté et misère : « On confond presque toujours la misère avec la pauvreté ; cette confusion vient de ce que la misère et la pauvreté sont voisines ; elles sont voisines sans doute, mais situées de part et d'autre d'une limite ; et cette limite est justement celle qui départage l'économie au regard de la morale » [Péguy, 1902, p. 494]. Si l'on peut être digne en étant pauvre, ce n'est plus le cas lorsqu'on est dans la misère, qui suppose la perte des liens de solidarité et des attachements permettant de vivre décemment. Or, précisément, c'est l'idée que la déliaison est nécessairement un bienfait originaire que Péguy et Orwell vont combattre. En effet, dans la tradition philosophique qui va de Rousseau à Kant, la liberté est comprise comme une capacité pour les individus de se détacher et de se déraciner. Il faut que l'homme s'arrache des

pesanteurs du donné. Or, pour Orwell, la liberté « est d'abord, pour chaque individu comme pour chaque communauté, une somme de fidélités et d'habitudes composant un univers personnel qu'il s'agit à la fois de protéger et de partager. Son principe n'a donc rien à voir avec la révolte orgueilleuse de celui qui s'insurge contre la totalité de l'existant. Le désir d'être libre ne procède pas de l'insatisfaction ni du ressentiment mais d'abord de la capacité d'affirmer et d'aimer, c'est-à-dire de s'attacher à des êtres, à des lieux, à des objets, à des manières de vivre » [Michéa, 2008, p. 71]. C'est en cela que l'on peut comprendre le patriotisme d'Orwell qui n'a rien à voir avec le nationalisme. Oui les ouvriers ont une patrie, et sans doute appréhendent-ils mieux la patrie que beaucoup d'intellectuels qui ont vis-à-vis d'elle un rapport idéologique, soit en la niant au nom de l'internationalisme, soit en la fétichisant au nom du nationalisme. « Par "patriotisme", j'entends l'attachement à un lieu particulier et à une manière de vivre particulière, que l'on croit supérieurs à tout autre mais que l'on ne songe pas pour autant à imposer à qui que ce soit. Le patriotisme est par nature défensif, aussi bien militairement que culturellement. En revanche, le nationalisme est indissociable de la soif de pouvoir. Le souci constant de tout nationaliste est d'acquérir plus de pouvoir et de prestige non pour lui-même mais pour la nation ou l'entité au profit de laquelle il a choisi de renoncer à son individualité propre » [Orwell, 1945, p. 456].

La morale commune donc est une morale en acte. « Toutes les théories et toutes les phrases ne valent pas un acte socialiste, chacun doit commencer par socialiser sa vie » [Péguy, 1900a, p. 1255]. Dans son ouvrage *Hommage à la Catalogne*, où Orwell relate son engagement dans la guerre civile espagnole, il évoque cette *common decency* qu'il a pu trouver chez les Espagnols, y compris dans la police politique. Fin 1936, à Barcelone, le conflit était intense au sein même du camp républicain, particulièrement entre anarchistes et staliniens. Orwell était alors activement recherché, soupçonné d'être un élément dangereux (il avait combattu au sein du POUM, parti trotskyste dans la ligne de mire des staliniens). Sa chambre d'hôtel fut alors activement fouillée par la police en quête de pièces à charge (armes, brochures, livres...). Il se trouve que sa femme était couchée sur le lit. La pièce fut fouillée de fond en comble, à part sous le lit qui aurait pu receler tout un tas de ces

éléments séditieux. Mais voilà : cela ne se fait pas de déranger une femme et de troubler son intimité. Il y a des choses qui ne se font pas. Principe fondamental de l'auto-limitation qui est une composante essentielle de la *common decency*.

Péguy aussi accorde toute son importance à cette morale ordinaire mais la complique un tant soit peu en introduisant l'extraordinaire qu'il va pouvoir associer à l'importance qu'il prête aux personnalités. « J'espère que nos propositions ne seront jamais extraordinaires, car la vérité morale est communément simple. Cependant, nous admettons aussi les propositions vraies qui seraient extraordinaires » [Péguy, 1902b, p. 444]. Autrement dit, nous nous retrouvons chez Péguy dans une dialectique de l'ordinaire et de l'extraordinaire qui explique l'importance de la personnalité dans son rapport à la morale et à la vérité. « Aussi longtemps que l'alcoolisme nous fera pauvres de race et le parlementarisme pauvres de pensée, tant que le vice nous fera pauvres de corps et le vice d'autorité pauvres de cœur et de liberté, tant que nous n'aurons pas débarrassé ce pays du vice bourgeois, qui est le luxe, et du vice populaire, qui est le luxe de la démagogie populacière, nous ne pourrons ni méconnaître ni négliger les personnalités individuelles ou familiales » [Péguy, 1902b, p. 474]. La personnalité est en effet fondamentale et ne doit pas se fondre dans la masse, dans l'État, le consumérisme ou l'utilitarisme sous peine de perdre sa dignité. La personnalité qui se distingue aspire la sainteté et à l'héroïsme, ce qui n'est pas incompatible avec la condition ordinaire. Péguy considère par exemple le père de famille comme le héros des temps modernes : « C'est commettre la plus grosse erreur, l'erreur la plus stupide et la plus grossière que de croire, que de s'imaginer que la vie de famille, parce qu'elle est une vie *retirée*, est aussi une vie *retirée du monde*. C'est exactement, c'est diamétralement le contraire. [...] Il n'y a qu'un aventurier au monde, et cela se voit très notamment dans le monde moderne : c'est le père de famille » [Péguy, 1914b, p. 371]. Le père de famille « n'est point engagé seulement dans la cité présente. Il est de toutes parts engagé dans l'avenir du monde » [Péguy, 1914b, p. 373]. Il se préoccupe en effet avant tout du sort de ses enfants dont il est responsable, et qu'il va lancer dans un monde dont il s'inquiète qu'il soit suffisamment décent pour eux.

Les héros ordinaires ont alors à lutter. Une lutte spirituelle qui a lieu contre les puissances réifiantes de l'argent<sup>1</sup>. Seulement cette lutte ne se fait pas à n'importe quel prix, et la fin ne justifie pas les moyens. Il s'agit alors de retrouver une éthique du combat qui aille à l'encontre du mode de guerre induit par les puissances de l'argent. Péguy oppose ici le duel chevaleresque et l'empire : « Dans le système chevaleresque, il s'agit de mesurer des valeurs. Dans le système de l'empire, il s'agit d'obtenir et de fixer des résultats » [Péguy, 1914a, p. 1367]. Il ne suffit pas de combattre pour ses idées, d'être fidèle à ses idées, il faut aussi gagner l'estime de l'adversaire, faire en sorte que le combat mené lui paraisse honorable. Nulle question de tolérance ou de transigeance ici, il s'agit avant tout d'une question de forme et d'image (Péguy parle de « théorie de l'image ») qui reflète le respect réciproque des combattants sur le mode du duel chevaleresque (qui s'oppose à l'empire lié à la domination). Le rapport à autrui implique l'absence de bassesse morale (Péguy enjoint notamment de ne pas « scandaliser » l'adversaire) et à la fois une certaine exigence mêlée de respect vis-à-vis de l'autre : « Le modernisme consiste à ne pas croire ce que l'on croit. La liberté consiste à croire ce que l'on croit et à admettre (au fond, à exiger), que le voisin aussi croie ce qu'il croit » [Péguy, 1913, p. 1080].

### *De l'espoir en une cité décente à venir*

On a souvent tendance à considérer que la vision qu'a Orwell du peuple et des ouvriers est idéalisée, faisant de lui un sujet naturellement enclin à être bon et moral. Ce serait cependant se méprendre sur sa conception. Tout d'abord, la morale, la *common decency*, n'est pas naturellement liée aux classes populaires, elle est le produit d'une expérience commune, de certaines conditions et ne constitue en rien un préservatif absolu contre la bêtise, en témoigne ce propos d'Orwell : « La lutte de la classe ouvrière ressemble à une plante. La plante est aveugle et stupide, mais elle en sait suffisamment pour continuer à croître en direction de la lumière et elle continuera,

---

1. « La lutte n'est point entre le héros et le juste, elle n'est point entre le sage et le saint. Elle est entre l'argent, seul d'une part, et d'autre part ensemble le héros et le juste et le sage et le saint. Elle est entre l'argent et toutes les spiritualités » [Péguy, « Note conjointe sur M. Descartes », *op. cit.*, p. 1461].

malgré les déconvenues sans fin » [Orwell, 1942, p. 327-328]. L'espoir donc demeure donc, malgré tout, sans naïveté. En effet selon lui « toutes les révolutions sont des échecs, mais il y a des échecs de différentes sortes » [Orwell, 1944d, p. 312]. Autrement dit il ne s'agit pas d'être antirévolutionnaire par principe : certaines révolutions virent au totalitarisme mais d'autres laissent des traces d'une émancipation qui n'en finit jamais. Mais c'est surtout Péguy qui a développé une conception positive de la révolution, qui ne s'assimile ni à la table rase, ni au progressisme, et qui peut s'accorder avec la pensée d'Orwell :

Au fond une révolution n'est une pleine révolution que si elle est une plus pleine tradition, une plus pleine conservation, une antérieure tradition, plus profonde, plus vraie, plus ancienne, et ainsi plus éternelle ; une révolution n'est une pleine révolution que si elle met pour ainsi dire dans la circulation, dans la communication, si elle fait apparaître un homme, une humanité plus profonde, plus approfondie, où n'avaient pas atteint les révolutions précédentes, ces révolutions de qui la conservation faisait justement la tradition présente. Une pleine révolution, il faut littéralement qu'elle soit plus pleine, s'étant emplie de plus d'humanité, il faut qu'elle soit descendue en des régions humaines antérieures, il faut qu'elle ait, plus profondément, découvert des régions humaines inconnues ; il faut qu'elle soit plus pleinement traditionnelle que la pleine tradition même à qui elle s'oppose, à qui elle s'attaque ; il faut qu'elle soit plus traditionnelle que la tradition même ; il faut qu'elle passe et qu'elle vainque l'antiquité en antiquité ; non pas en nouveauté curieuse, comme on le croit trop généralement, en actualité fiévreuse et factice ; il faut que par la profondeur de sa ressource neuve plus profonde, elle prouve que les précédentes révolutions étaient insuffisamment révolutionnaires, que les traditions correspondantes étaient insuffisamment traditionnelles et pleines ; il faut que par une intuition mentale, morale et sentimentale plus profonde elle vainque la tradition même en traditionnel, en tradition, qu'elle passe en dessous ; loin d'être une super-augmentation, comme on le croit beaucoup trop généralement, une révolution est une excavation, un approfondissement, un dépassement de profondeur [Péguy, 1904, p. 1378].

Une révolution n'est donc pas un évènement *ex nihilo* qui surgirait de l'imagination de ses acteurs (ici la conception qu'a Péguy de la révolution est bien différente de l'« institution imaginaire de la société » développée par Castoriadis) : « Une révolution qui n'aurait qu'un point d'appui tout imaginaire ne serait elle-même qu'une révolution imaginaire ; elle ne serait pas une révolution ;

elle ne serait qu'une imagination, une invention, une fiction de révolution ; à une tradition, à une conservation qui maintient, qui conserve de la réalité, il ne peut rien être opposé qu'une révolution qui apporte de la réalité » [Péguy, 1904, p. 1381].

Le libéralisme peut avoir un « côté Georges Brassens » (Jean-Claude Michéa) dès lors que l'on considère que l'individu a le droit de rester tranquille, chez soi, et de jouir de ses droits privés. Ce côté Georges Brassens est d'ailleurs revendiqué par Orwell et Péguy : Orwell conçoit son idéal de mode de vie comme le fait de pouvoir cultiver son jardin et de boire le thé, tandis que Péguy conçoit une République où les gens seraient laissés tranquilles : « Ma république, donc, est en un sens avant tout une république où on laissera les gens tranquilles. Dans ma république, on laissera les gens les plus tranquilles que l'on pourra. Je bâtis la cité de la tranquillité » [Péguy, 1900b, p. 257]. Le problème c'est que le libéralisme ne permet pas la réalisation et encore moins la réalisation de tels choix de mode de vie (dans la mesure où il aboutit à la lutte de tous contre tous). C'est pourquoi Orwell et Péguy ont une pensée du politique, une pensée de l'engagement, précisément pour protéger ce qui ne relève pas directement du politique. Il faut savoir s'engager pour sauvegarder ou conquérir les conditions décentes du mode de vie que l'on habite.

Certes, Orwell a combattu le totalitarisme, particulièrement communiste, et en cela il a pu être récupéré par la droite, mais on oublie trop souvent sa critique du capitalisme et de la démocratie libérale qui allait pour lui de pair avec la volonté de réaliser un véritable socialisme démocratique, bien loin de ce qu'on appelle la social-démocratie. « Tout ce que j'ai écrit d'important depuis 1936, chaque mot, chaque ligne, a été écrit, directement ou indirectement, contre le totalitarisme et pour le socialisme démocratique tel que je le conçois » [Orwell, 1946, p. 25].

Que ce soit pour Péguy ou pour Orwell, si le socialisme échoue, ce n'est pas la faute d'éléments extérieurs mais bien la faute des socialistes. Péguy ajoute que si le christianisme a échoué (il parle de « catastrophe mystique »), ce n'est pas la faute des « libre-penseurs » mais bien la faute des prêtres.

Péguy et Orwell ne conçoivent ni l'un ni l'autre la possibilité du socialisme à partir d'une table rase du passé, considérant précisément que le prométhéisme est en soi fossoyeur de la révolution :



« Nous ne sommes pas des dieux qui créons des mondes. Nous voulons devenir des économistes utiles, des gérants avisés, des ménagers diligents. Nous ne demandons pas à créer des animalités ni des humanités, mais modestes nous demandons que les biens économiques de la présente humanité soient administrés pour le mieux, afin que la servitude économique étant soulevée des nuques, les têtes libres se redressent, les corps vivent en santé, les âmes aussi. Nous sommes avant tout modestes. Un socialisme orgueilleux serait une aberration » [Péguy, 1901, p. 423]. Au regard de ce à quoi aboutit la révolution bolchévique quelques années après leur écriture, ces lignes apparaissent prophétiques. Le raisonnement d'Orwell est similaire en tout point à celui de Péguy : « Les socialistes ne se prétendent pas capables de rendre le monde parfait ; ils s'affirment capables de le rendre meilleur. Et tout socialiste qui réfléchit tant soit peu concédera au catholique qu'une fois l'injustice économique corrigée le problème fondamental de la place de l'homme dans l'univers continuera de se poser » [Orwell, 1943, p. 50].

Si les questions métaphysiques n'ont pas de fin, et c'est tant mieux, il n'en est pas moins possible que les hommes se les posent dans des conditions décentes, ce qui renvoie immédiatement au problème économique : comme la décence commune est favorisée par le partage de conditions communes, Orwell propose que les écarts de revenus soient d'un à dix : « À l'intérieur de ces limites, un certain sentiment d'égalité est possible. [...] Ce qui est inenvisageable si l'on prend le duc de Westminster et un clochard de *l'Embankment* » [Orwell, 1941, p. 126]. Les rapports sociaux entre les personnes doivent être démarchandisés, autrement il doit être fait en sorte que les individus ne constituent plus un simple capital échangeable et interchangeable, ce qui suppose que l'équation entre consommation et production se fait sur le mode du don et du contre-don et non sur le mode de l'échange marchand : « Ceux des citoyens qui sont les ouvriers de la cité ne lui réclament aucun produit comme étant le salaire du travail qu'ils ont fait pour elle [...] parce qu'ils sont ouvriers et non vendeurs de travail. [...] Les ouvriers donnent leur travail à la cité ; la cité donne les produits aux citoyens. [...] Les citoyens de la cité harmonieuse ne savent pas ce que c'est que ce que nous nommons dans la société bourgeoise offre et demande, vente et achat du travail, offre et demande, vente et achat des produits. » [Péguy, 1898, p. 68.] Supposons que cette

Cité décente voie le jour. Ce n'est que la première victoire d'une guerre qui n'a pas de fin, celle des forces spirituelles contre la pesanteur de la routine qui entraîne le relâchement de l'exigence. Comme dans un couple, la fondation d'une Cité décente est semblable à un moment passionnel : tout l'enjeu consiste à transcender cette grâce pour faire perdurer ce qui a naturellement tendance à se dissoudre dans la médiocrité. « Tout commence en mystique et finit en politique. [...] L'intérêt, la question, l'essentiel est que dans chaque ordre, dans chaque système la mystique ne soit point dévorée par la politique à laquelle elle a donné naissance » [Péguy, 1910, p. 516]. La chose n'est pas facile mais la facilité n'a jamais pu faire persévérer quoi que ce soit dans son être. Aussi, « à défaut des théologies et des philosophies providentielles, une seule voie reste ouverte, qui est celle d'une éternelle inquiétude » [Péguy, 1905b, p. 103]. Inquiétude de l'autre, inquiétude de soi, éternelle inquiétude et éternelle vigilance qui n'épuise pas l'espérance.

### Références bibliographiques

- MARX Karl et ENGELS Friedrich, 1848, *Manifeste du parti communiste*.
- MICHÉA Jean-Claude, 2008, *Orwell, Anarchiste Tory*, Castelnau-le-Lez, Climats.
- ORWELL George, 1938 (2009), « Réflexions politiques sur la crise », *Écrits politiques (1928-1949)*, Marseille, Agone.
- 1941a (1996), « Le lion et la licorne », *Essais, articles et lettres*, vol. 2, Paris, Ivrea & Encyclopédie des Nuisances.
  - 1941b (2009), « La liberté périra-t-elle avec le capitalisme ? », *Écrits politiques (1928-1949)*, Marseille, Agone.
  - 1942 (1996), « Réflexions sur la guerre d'Espagne », *Essais, articles, lettres*, vol. 2, Paris, Ivrea & Encyclopédie des nuisances.
  - 1943 (2008), « Les intellectuels néo-pessimistes », *À ma guise. Chroniques 1943-1947*, Marseille, Agone.
  - 1944a (2008), « Qu'est-ce que le fascisme ? », *À ma guise. Chroniques 1943-1947*, Marseille, Agone.
  - 1944b (2008), « Les soldats américains en Angleterre (3). Les annonces matrimoniales », *À ma guise. Chroniques 1943-1947*, Marseille, Agone.
  - 1944c (2008), « La haine de l'ennemi est pire que la guerre », *À ma guise. Chroniques 1943-1947*, Marseille, Agone.

- 1944d (1998), « Arthur Koestler », *Essais, articles, lettres*, vol. 3, Paris, Ivrea & Encyclopédie des nuisances.
  - 1945, 1998, « Notes sur le natio-na-lisme », *Essais, articles et lettres*, vol. 3, Paris, Ivrea & Encyclopédie des Nuisances.
  - 1946 (1996), « Pourquoi j'écris », *Essais, articles, lettres*, vol. 1, Paris, Ivrea & Encyclopédie des nuisances.
  - 1949 (1972), *1984*, Paris, Gallimard.
- PÉGUY Charles, 1898 (1959), « Marcel. Premier dialogue de la Cité harmonieuse », *Œuvres en prose*, « Bibliothèque de la Pléiade », vol. 1, Paris, Gallimard.
- 1900a (1959), « Pour ma maison », *Œuvres en prose*, « Bibliothèque de la Pléiade », vol. 1, Paris, Gallimard.
  - 1900b (1959), « Réponse brève à Jaurès », *Œuvres en prose*, « Bibliothèque de la Pléiade », vol. 1, Paris, Gallimard.
  - 1901 (1959), « De la raison », *Œuvres en prose*, « Bibliothèque de la Pléiade », vol. 1, Paris, Gallimard.
  - 1902a (1959), « De Jean Coste », *Œuvres en prose*, « Bibliothèque de la Pléiade », vol. 1, Paris, Gallimard.
  - 1902b (1959), « Personnalités », *Œuvres en prose*, « Bibliothèque de la Pléiade », vol. 1, Paris, Gallimard.
  - 1904 (1959), « Avertissement au cahier Mangasarian », *Œuvres en prose*, « Bibliothèque de la Pléiade », vol. 1, Paris, Gallimard.
  - 1905a (1959), « Louis de Gonzague », *Œuvres en prose*, « Bibliothèque de la Pléiade », vol. 1, Paris, Gallimard.
  - 1905b (1988), « Par ce demi-clair matin », *Œuvres en prose*, « Bibliothèque de la Pléiade », vol. 2, Paris, Gallimard.
  - 1907 (1959), « De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accidents de la gloire temporelle », *Œuvres en prose*, « Bibliothèque de la Pléiade », vol. 1, Paris, Gallimard.
  - 1910 (1957), « Notre jeunesse », *Œuvres en prose*, « Bibliothèque de la Pléiade », vol. 2, Paris, Gallimard.
  - 1913 (1957), « L'argent », *Œuvres en prose*, « Bibliothèque de la Pléiade », vol. 2, Paris, Gallimard.
  - 1914a (1957), « Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne », *Œuvres en prose*, « Bibliothèque de la Pléiade », vol. 2, Paris, Gallimard.
  - 1914b (1957), « Véronique. Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle », *Œuvres en prose*, « Bibliothèque de la Pléiade », vol. 2, Paris, Gallimard.
- ROBERT DUFOUR Dany, 2009, *La Cité perverse*, Paris, Gallimard.