

## Les habits neufs de la nouveauté

Julien Pieron

(Fêtes de la Philo 2019, Liège, Musée de la Boverie)

Bonjour à toutes et à tous, merci à Marc-Antoine pour son invitation à cette journée sur la nouveauté, et merci aux étudiantes et étudiants de philosophie dont je devine la présence curieuse et bienveillante. Le problème philosophique de la nouveauté m'intéresse, et je ne cesse de le croiser depuis quelque temps, à l'occasion d'un travail consacré à **Henri Bergson (1859-1941)** et aux multiples ramifications ou prolongements de sa pensée. Bergson est obsédé par la question de la nouveauté, par l'idée que le monde ou l'univers est comme une grande machine à produire de la nouveauté. Cette création continue de nouveauté, Bergson la voit à l'œuvre partout : dans sa propre vie psychique, dans l'évolution des formes vivantes, dans les événements du monde historique, et aussi dans la succession des œuvres d'art et des théories scientifiques. Il y a dans la démarche de Bergson, et dans son rapport à la nouveauté, quelque chose de très beau, que je voudrais essayer de cerner pour commencer. Bergson a comme chevillée au corps l'intuition d'une continue création de nouveauté, mais il s'aperçoit que les modes de pensée qui sont à son époque dominants – pour aller vite, on dira : le positivisme et le déterminisme laplacien, en ajoutant que selon Bergson le déterminisme n'est pas une vérité scientifique, mais une position métaphysique qui, par une sorte d'abus de pouvoir, se donne l'autorité d'un fait scientifique – Bergson s'aperçoit, donc, que les modes de pensée dominants en viennent au fond à nier la possibilité même que quelque chose de véritablement nouveau advienne dans le monde. Pour Bergson, il n'y a en effet de nouveauté, d'invention et de création véritables qu'à la condition que cette nouveauté possède une dimension d'imprévisibilité, qu'elle ne soit pas déductible a priori de ce qui la précède<sup>1</sup>. Si la nouveauté était en droit prévisible, si elle était déductible a priori de ce qui la précède, l'idée même de création de quelque chose de nouveau perdrait son sens, dans la mesure où tout serait en quelque sorte toujours « déjà donné » – peut-être pas donné en acte, mais du moins déjà donné *en puissance*, à la façon d'une possibilité qui existerait de toute éternité dans un entendement divin et qui n'attendrait

---

<sup>1</sup> Je fais ici une petite pause pour donner un exemple : on admet aujourd'hui, en biologie évolutionniste, que l'histoire des vivants est marquée par une irréductible contingence, et du même coup par la possibilité qu'y surgissent des formes nouvelles et tout à fait imprévisibles. Le concept de *sélection naturelle* pourra certes permettre aux biologistes de construire des explications a posteriori, mais il ne leur permettra en aucun cas de prédire l'histoire future des formes vivantes.

plus que sa réalisation, ou à la façon d'une réalité infiniment repliée et enveloppée sur elle-même, et qui n'aurait plus qu'à se déplier le moment venu, comme l'embryon dans les vieilles théories de la préformation. C'est contre l'idée du « déjà donné » que Bergson essaie de faire droit à la création d'imprévisible nouveauté. Quand je parle de *faire droit* à la nouveauté, l'expression doit être prise à la lettre : si Bergson devient philosophe, et métaphysicien, c'est au fond pour accorder droit de cité à l'idée de nouveauté dans un monde qui l'exclut, qui refuse de la reconnaître, et qui va jusqu'à nier la possibilité de son existence. Faire de la philosophie, pour Bergson, c'est en quelque sorte travailler à la création d'un milieu : un milieu de pensée, qui comprend des concepts (par exemple ce concept central qu'est la notion de *durée*) mais aussi des images, des métaphores et une série de tonalités affectives. Faire de la philosophie, pour Bergson, c'est contribuer à la création d'un milieu dans lequel cette intuition fragile d'une création d'imprévisible nouveauté pourra s'avancer au grand jour sans craindre pour sa vie, c'est cultiver un milieu où elle pourra évoluer comme quelque chose qui possède un droit à l'existence, et où elle pourra trouver des conditions favorables à son épanouissement.

A la fin de cette conférence, j'interrogerai quelques-unes des images qui hantent la pensée de la nouveauté chez Bergson et son disciple Péguy : des images de couture, d'habits sur mesure ou de vêtements de confection. Je proposerai de lier la question des images à la question des histoires et des schémas narratifs. Utiliser une image, c'est en effet déjà commencer à raconter une histoire, et c'est ouvrir un champ de possibilités narratives qui sont aussi des possibilités de pensée. Pour tenter de clarifier cette assertion, je vous propose un détour par un conte d'**Andersen (1805-1875)** publié en 1837, *Les Habits neufs de l'empereur*. Cette histoire, comme toutes les bonnes histoires, nous propose aussi une façon de penser : une façon de nous penser et d'appréhender ce qui nous arrive. Elle est déjà presque à elle seule une théorie philosophique. Et l'on pourrait même dire qu'elle est une théorie philosophique de la nouveauté. Mais en tant que théorie philosophique, cette histoire pose de sérieux problèmes, que je voudrais brièvement indiquer. Le conte d'Andersen met en scène un empereur excessivement attaché à son apparence et à sa garde-robe, et deux charlatans bien décidés à le duper. Ceux-ci proposent de tisser et de lui confectionner des habits dans un tissu merveilleux, qui ne sera visible qu'aux yeux des personnes de qualité. L'histoire met aussi en scène un peuple de courtisans et de sujets qui, ne voyant pas l'étoffe merveilleuse, choisissent de faire semblant de voir quelque chose, et de se comporter *comme si* ce quelque chose existait, plutôt que de d'admettre qu'ils ne voient et qu'il n'y a rien. Par cette attitude, les courtisans, les sujets timorés, et jusqu'à l'empereur lui-même s'attestent en

acte comme ces individus stupides et incapables qu'ils cherchent précisément à ne pas être – jusqu'à ce qu'un petit enfant innocent crache le morceau en affirmant que le roi est nu, et que le bon peuple retrouve son bon sens, alors que les courtisans et le souverain ridicule continuent à défiler. Le premier gros problème que pose l'histoire d'Andersen, si on la prend comme une théorie de la nouveauté, c'est qu'elle est exagérément agressive à l'égard de la nouveauté, puisque la nouveauté prétendue – ici le tissu et les habits – n'en est pas véritablement une, qu'elle n'est même en dernière analyse *rien du tout*, et qu'elle n'est (provisoirement) une nouveauté qu'en raison d'un *discours* qui prétend faire exister *quelque chose* là où il n'y a en vérité *rien*. On est ici dans la version démiurgique du constructivisme, où le discours à lui tout seul possèderait le pouvoir magique de faire exister le réel – jusqu'à ce qu'une démystification ou une parole de vérité, qui est aussi une parole d'innocence, vienne détruire ou faire s'effondrer toute la construction. Un autre inconvénient du récit d'Andersen, si on le lit comme une théorie philosophique, c'est que cette théorie ne cesse au fond de couper le monde en deux, de tracer une grande ligne de démarcation, en nous obligeant continuellement à choisir notre camp. Entre les dupeurs et les dupés, entre les habiles et les incapables, entre le quelque chose et le rien, il n'y a jamais de place pour un troisième terme, il n'y a littéralement pas de *milieu*. Et ce qui frappe enfin dans cette histoire, c'est que le passage d'un côté à l'autre de la ligne de démarcation s'effectue presque instantanément, et sans qu'aucun des acteurs n'en soit véritablement affecté, ou n'y laisse quelque chose de lui-même. Qu'il s'agisse d'entrer dans le jeu de la duperie, ou d'en sortir par le mouvement d'une prise de conscience, il n'y a aucun prix à payer pour opérer la transformation, qui est au fond sans conséquence.

Afin d'être mieux équipé pour aborder la question de la nouveauté, on pourrait convoquer d'autres histoires, des histoires qui travaillent à faire exister un milieu entre le quelque chose et le rien, qui permettent de répartir différemment les puissances et les capacités d'agir, et qui parlent de transformations qui ne soient pas sans prix ni sans conséquences. On trouve une histoire de ce genre chez **Nietzsche (1844-1900)**, dans un passage magnifique de *La généalogie de la morale* (1887). Dans la troisième partie de son livre (GM, III, 10), Nietzsche propose un récit d'origine qui met en scène la relation de la philosophie naissante à l'idéal et au mode de vie ascétiques – lesquels préexistent à l'apparition de la philosophie. Nietzsche explique en substance que si la philosophie a un lien congénital avec l'ascétisme alors même qu'elle est, au fond, quelque chose de tout différent, c'est parce que la philosophie, comme tout ce qui est nouveau dans le monde, a d'abord dû prendre un masque ou revêtir un habit, qui lui a permis de croître et de prendre consistance sans être trop inquiétée. L'habit ou le vêtement qu'a

revêtu la philosophie naissante, c'est celui de l'ascétisme. La philosophie n'était pas l'ascétisme, son impulsion était tout autre, mais elle a pris le vêtement de l'ascétisme pour pouvoir se développer en paix, pour se laisser le temps de gagner suffisamment de forces pour pouvoir enfin se présenter sous son vrai visage. Mais ce n'est pas tout ; l'histoire ne s'arrête pas là. Nietzsche insinue qu'au fond, et à la longue, on ne peut pas revêtir un masque ou un déguisement sans être en quelque sorte transformé par lui. *L'habit fait bien*, en quelque façon, *le moine*. Le masque ou le vêtement ascétique, qui n'était d'abord et en apparence qu'un simple moyen permettant à la philosophie de croître et de devenir véritablement elle-même, ne pouvait pas ne pas déteindre sur elle : il l'a transformée dans son être, et l'a quasiment défigurée. La philosophie naissante n'est pas l'ascétisme. Elle en prend l'habit. L'habit lui permet de devenir ce qu'elle est, lui offre une façade ou un abri qui lui permet de prendre force et consistance. Mais cette façon pour la philosophie d'user de l'habit ascétique a un prix : petit à petit, cet habit la travaille, la transforme et presque la défigure. La philosophie est devenue possédée par ce dont elle a pris possession. Parviendra-t-elle à s'en libérer, et comment ? Je ne suivrai pas plus loin l'histoire que raconte Nietzsche, mais je voudrais en tirer quelques enseignements. La première chose que je retiendrai de cette histoire-là, c'est qu'on ne peut pas penser l'apparition de la nouveauté en utilisant uniquement les catégories du quelque chose et du rien, qu'on a besoin d'une palette ontologique, d'un spectre ou d'un éventail de modes d'existence qui soit un peu plus large, et qui nous permette de penser la lente croissance et la prise de consistance progressive de la nouveauté. Il faut du temps à une nouveauté pour s'établir dans l'existence, il lui faut du temps pour passer du rien, ou du presque rien, au quelque chose. Et dans cet intervalle de temps, dans cette période de latence, aborder la nouveauté en la plaçant face au choix comminatoire du quelque chose ou rien (« êtes-vous bien quelque chose, ou n'êtes-vous pas plutôt rien ? ») serait une façon sans doute très efficace de l'anéantir. La deuxième chose que je retiendrai de l'histoire de Nietzsche, c'est qu'elle inquiète notre façon habituelle de penser le rapport des moyens et des fins, de l'instrument et de l'usager, du possesseur et de la chose possédée. Elle nous indique que dans la relation d'usage ou de possession (dans toute l'ambivalence de ce terme, qui fait signe à la fois vers la propriété, l'appropriation, et vers les phénomènes de possession par un esprit ou une divinité), les rôles ne cessent de s'inverser, le possesseur devenant possédé, et vice versa. Elle est du même coup une façon de compliquer les partages habituels de l'actif et du passif, de (ce) qui agit et de (ce) qui subit. En un mot, elle nous incite à répartir différemment les capacités et les puissances d'agir. La troisième chose que je retiendrai de cette histoire, c'est son insistance sur le fait que la réversibilité du possesseur et du possédé n'est pas une simple illusion, n'est pas quelque

chose dont on pourrait se défaire par une soudaine prise de conscience. L'agencement qui caractérise la relation de possession est plus qu'une simple construction : il engage, il est le vecteur d'une transformation, peut-être irréversible. S'approprier un habit – qu'il s'agisse des habits du prêtre ascétique, d'une jupe ou encore d'un gilet jaune – c'est prendre le risque d'initier une métamorphose, une transformation irréversible. Il y a d'ailleurs, dans les très belles pages où Nietzsche raconte cette histoire, un marqueur textuel très précis de cette idée de transformation irréversible. C'est que Nietzsche glisse progressivement de l'image ou de la métaphore du vêtement comme déguisement, travestissement, à celle du vêtement comme stade de développement d'un insecte – développement qui se caractérise par une série de mues successives. Du coup, on comprend que selon Nietzsche la possibilité pour la philosophie de rejeter ses habits ascétiques, de se défroquer, ne dépendra pas d'une simple prise de conscience, mais qu'elle ne pourra s'effectuer qu'au prix d'une métamorphose ultime, d'une dernière mue.

Je voudrais maintenant reprendre mon fil bergsonien, en convoquant un continuateur de Bergson, **Charles Péguy (1873-1914)**. Péguy est un personnage tout à fait atypique, passionnant et déroutant, qui a commencé sa vie d'écrivain, de penseur et de poète comme militant socialiste en pleine affaire Dreyfus, et qui l'a terminée en catholique belliciste atteint d'une balle dans le front, au tout début d'une guerre qu'il fantasma comme une sorte de croisade ou de duel cornélien – ce qui lui vaudra d'être récupéré *post mortem* par la droite et parfois par l'extrême-droite française. Péguy, dans des pans importants de son œuvre en prose, développe une pensée philosophique qui hérite du bergsonisme et qui le prolonge d'une façon tout à fait novatrice, au point même d'avoir influencé et inspiré la pensée tardive de Bergson. Péguy hérite de Bergson l'intérêt pour le problème de la nouveauté, et il hérite aussi une série de métaphores, que j'interrogerai en conclusion de cette conférence. Dans un de ses derniers textes, la *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, Péguy se livre à une défense et illustration du bergsonisme, qui est alors en proie à une série d'attaques parfois nauséabondes. Au début de la *Note*, dans des pages véritablement inspirées, Péguy propose une reprise de la distinction bergsonienne entre le « *se faisant* » (qui désigne chez Bergson le mode d'existence des choses en train de se faire, de la réalité en train de s'esquisser et de prendre forme, dans une sorte d'hésitation et de tâtonnement qui accompagne nécessairement la naissance de quelque chose de nouveau) et le « *tout fait* » (qui désigne chez Bergson le mode d'existence du fait accompli, des choses en tant qu'elles ont reçu ou pris forme, en tant qu'elles ont obtenu une détermination, c'est-à-dire à la fois une délimitation et un terme). Péguy reprend cette distinction

pour prolonger et faire travailler deux dimensions fondamentales du bergsonisme : une pensée du temps (1) et une pensée du concept (2). J'insiste ici sur l'idée de *reprise* : il ne s'agit pas simplement pour Péguy d'écrire *sur* Bergson, mais d'écrire en quelque sorte *avec* lui, d'appréhender les concepts et les images de Bergson comme autant de thèmes musicaux sur lesquels il va proposer une série de variations.

(1) D'une part, Péguy va relier l'opposition du « se faisant » et du « tout fait » à l'opposition des différents aspects du temps (présent, passé, futur). Cette connexion le conduit à la thèse métaphysique selon laquelle la différence entre le futur (ou le présent) et le passé n'est pas, ou pas seulement, une différence chronologique, une différence de dates, mais une différence ontologique, une différence de *modes d'existence*. Transiter du futur (ou du présent) au passé, cela ne revient pas, ou pas d'abord, à se déplacer sur une ligne du temps, mais cela revient à changer d'être, à passer d'un mode d'existence à un autre – du « se faisant » au « tout fait ». Par là, Péguy reformule et met en lumière un aspect particulièrement intéressant, mais souvent inaperçu, du bergsonisme : c'est que dans le bergsonisme la distinction entre passé et présent ne se creuse pas de manière mécanique, mais ne s'accomplit qu'en vertu de ce qu'on pourrait nommer, à la suite de **Whitehead (1861-1947)**, des *variations d'importance*. Ces variations ne doivent pas être pensées comme seulement subjectives, mais comme présentant des dimensions plus larges : elles sont affaire de générations, d'époques, d'âges du monde. Sera dit *présent* ce qui importe, ce qui nous intéresse et nous travaille (comme l'affaire Dreyfus travaille la société française avant qu'on ne se réconcilie à son propos) ; sera dit *passé* ce qui a cessé de compter, d'être une question de vie ou de mort, ce qui a perdu la puissance de nous travailler. Pour employer une jolie formule de **Bruno Latour (1947-)**, on pourrait dire que ce n'est pas le temps qui fait le tri, mais que c'est le tri – entre ce qui importe et ce qui a cessé de compter – qui fait le temps. (2) D'autre part, Péguy va relier l'opposition du « se faisant » et du « tout fait » à deux attitudes que nous pouvons avoir à l'égard de la nouveauté, à deux façons différentes de l'accueillir. Il y a, dit Péguy, une manière d'accueillir la nouveauté qui consiste à l'appréhender de façon paresseuse ou fatiguée, en faisant usage de concepts ou d'idées toutes faites. Et il y a une façon de l'appréhender en essayant de créer des concepts qui soient taillés à la mesure de cette nouveauté, qui participent en quelque sorte de son élan, de sa germination. Péguy reprend là aussi un thème bergsonien, mais en propose une variation nouvelle : il s'agit d'étendre le motif d'une appréhension par le « tout fait » à une longue série d'attitudes existentielles. Il ne sera plus simplement question d'idées toutes faites, mais aussi de façons de voir, de sentir, de vouloir ou de croire qui s'accomplissent dans la modalité

du « tout fait ». Cette appréhension au moyen du « tout fait », qui se décline selon des modalités multiples, Péguy la nomme, en s'inspirant de Bergson, « intellectualisme ». Il en tire la conséquence surprenante que s'il y a un intellectualisme de l'intellect, il y a aussi un intellectualisme du sentiment, de la foi, de la volonté ou encore du regard.

On aura compris que Péguy ne porte pas cet intellectualisme dans son cœur. Le contraste entre le « se faisant » et le « tout fait » devient dès lors un opérateur de clivage, qui nourrit une série d'invectives contre les modes d'appréhension paresseux, fatigués, usés. Péguy est aussi un magnifique imprécateur. Je ne résiste pas au plaisir de le citer : « *Il est vrai que l'immense majorité des hommes pense par idées toutes faites. Par idées apprises. Mais il est vrai aussi, de même et partout, il est vrai que l'immense majorité des hommes voit par visions toutes faites. Par visions apprises. Il y a une paresse universelle et pour ainsi dire infatigable. C'est le travail qui se fatigue, mais la paresse, mais la fatigue ne se fatigue pas. La dénonciation de cette paresse, de cette fatigue, de cet intellectualisme constant est au seuil de l'invention bergsonienne.* » (*Œuvres en prose*, Pléiade, III, 1253) Je ne m'étendrai pas sur cet aspect de la pensée de Péguy, mais je poserai plutôt la question de savoir pourquoi la critique de l'intellectualisme importe tant aux yeux de Péguy. Si cette critique est si importante pour Péguy, c'est parce qu'il considère que l'appréhension de la nouveauté en train de se faire, en train de croître ou de germer, participe des conditions mêmes du développement de la nouveauté. Cela ne signifie pas que la pensée aurait la vertu magique de créer le réel, mais plutôt que la pensée – ou le sentiment, ou la foi, ou la volonté, ou le regard – participe à ce qu'**Etienne Souriau (1892-1979)** appelle l'instauration de la nouveauté, qu'elle est un des ingrédients (et non la cause unique) de sa prise de consistance. Le vocabulaire de l'instauration est important dans la philosophie contemporaine, parce que pas mal de philosophes y trouvent une façon de « civiliser » l'idée de constructivisme ou de performativité, en la conjuguant à la voix moyenne (ni purement active, ni purement passive). Souriau introduit la notion d'*instauration* à partir d'une réflexion sur l'œuvre d'art et la création artistique, qu'il tente de penser de façon non-démiurgique. L'acte de création ne consiste pas à tirer quelque chose du néant, mais réside plutôt dans un dialogue, dans une façon de conduire à l'existence une virtualité qui se présente à la fois comme un germe et comme un appel : l'appel de l'œuvre à faire. Dans plusieurs de ses textes, Péguy suit un itinéraire qui croise celui de Souriau. Lui aussi réfléchit à la création artistique. Et lui aussi pose la nécessité d'un dialogue avec l'œuvre à faire. Mais Péguy met l'accent sur le moment de la *réception* – sur le moment de la lecture dans le cas de l'œuvre littéraire. Et il fait peser sur le lecteur une responsabilité immense : celle de parachever une œuvre structurellement

inachevée, une œuvre dont l'accomplissement et la subsistance, si jamais ils ont lieu, ne pourront être que précaires, temporels, toujours à recommencer – et par là même toujours exposés à une appréhension déficiente, voire à l'indifférence, qui n'est qu'un autre nom de la mort et de l'oubli. Cette réflexion sur l'œuvre à faire et sur sa réception vaut chez Péguy comme un modèle ou un paradigme pour penser la nouveauté et sa prise de consistance. C'est cette conscience aiguë de l'importance du moment de la réception qui conditionne l'importance de la critique de l'intellectualisme. Si la critique de l'apprehension par le « tout fait » importe tellement pour Péguy, c'est parce que cette apprehension est partie prenante de l'événement de la nouveauté. « Rater » la nouveauté en train de se faire, ce n'est donc pas simplement passer à côté de quelque chose qui existerait de toute façon, mais c'est mettre en péril le processus même de son instauration.

J'en viens maintenant à la question des images, et je m'achemine tout doucement vers ma conclusion. *La Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, que Péguy publie en 1914, est un texte qui reprend et file une métaphore bergsonienne : celle du vêtement. Cette image du vêtement, Bergson la mobilise pour penser la création et l'usage du concept philosophique, et aussi pour critiquer son manque de précision et son caractère passe-partout ou tout-terrain. Les concepts imprécis sont comme des vêtements trop larges, dont le caractère lâche ou flottant fait qu'on pourra les passer ou les enfiler sur n'importe quoi, sans qu'ils siéent véritablement à aucune réalité. Bergson écrit par exemple au début de *La pensée et le mouvant* : « *Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision. Les systèmes philosophiques ne sont pas taillés à la mesure de la réalité où nous vivons. Ils sont trop larges pour elle.* » (PM, 1) Ou encore, dans *l'Introduction à la métaphysique* : « *Mais un empirisme digne de ce nom, un empirisme qui ne travaille que sur mesure, se voit obligé, pour chaque nouvel objet qu'il étudie, de fournir un effort absolument nouveau.* » (PM, 196-197). Péguy lui emboîte le pas : « *Mais quand ce même philosophe [Bergson] parle de tout fait dans le sens d'idées toutes faites, de pensée toute faite, il prend ce mot dans le sens où on dit un vêtement tout fait pour un vêtement de confection, au lieu d'un vêtement sur mesure. C'est une distinction de fabrication, d'opération, de coupe, de technique. La philosophie bergsonienne veut que l'on pense sur mesure et que l'on ne pense pas tout fait.* » (Pléiade, III, 1255). Les variations que Péguy propose sur le thème du vêtement se développent dans les deux directions que nous avons déjà croisées : une pensée du temps, et une pensée du concept. Péguy utilise l'image du vêtement pour penser le passage du futur (ou du présent) au passé comme passage d'un mode d'existence à un autre, passage du « se faisant » au « tout fait ». Ce passage d'un mode d'existence à un autre, ce changement d'être qui est bien plus

qu'un changement de date, Péguy le désigne en termes de dévêtement et de revêtement : « *(C'est cette profonde et capitale idée bergsonienne que le présent, le passé, le futur ne sont pas du temps seulement mais de l'être même. Qu'ils ne sont pas seulement chronologiques. Que le futur n'est pas seulement du passé pour plus tard. Que le passé n'est pas seulement de l'ancien futur, du futur de dedans le temps. Mais que la création, à mesure qu'elle passe, qu'elle descend, qu'elle tombe du futur au passé par le ministère, par l'accomplissement du présent ne change pas seulement de date, qu'elle change d'être. Qu'elle ne change pas seulement de calendrier, qu'elle change de nature. Que le passage par le présent est le revêtement d'un autre être. Que c'est le dévêtement de la liberté et le revêtement de la mémoire.)*

 » (III, 1254-1255) Les différents modes d'existence apparaissent ici comme les habits mêmes de l'être, et le changement d'habit comme une véritable mue ontologique. On est ici très proche de la façon dont Nietzsche travaille l'image du vêtement en la rapprochant des stades de développement de l'insecte, et dont il engage la métaphore du vêtement comme déguisement dans la direction d'une pensée des métamorphoses. Mais il semble que Péguy n'ait pas longtemps suivi cette piste. Il utilise majoritairement l'image du vêtement pour penser l'usage ou la création du concept, et plus largement pour penser les différentes façons que nous avons de répondre ou de ne pas répondre à l'événement de la nouveauté. Alors que Bergson accordait toute son attention à l'aspect du sur-mesure, Péguy va plutôt filer la métaphore du prêt-à-porter, l'image du vêtement de confection, qu'il identifie ultimement à un vêtement d'occasion : « *D'autant qu'un vêtement de confection est toujours un vêtement d'occasion. C'est un vêtement d'occasion dans le neuf au lieu d'être un vêtement d'occasion dans le vieux. Mais c'est toujours un vêtement d'occasion. C'est par occasion qu'il va, ou qu'il est censé aller. Ce n'est point par une adaptation propre antérieure, par une coupe propre antérieure. Ce n'est point par une adaptation unique, par une coupe destinée.* » (III, 1255) Si Péguy insiste sur l'idée qu'un vêtement de confection est au fond et ultimement, même quand il est neuf, un vêtement d'occasion, de seconde main, un vieux vêtement, c'est parce qu'il cherche à créer un contraste entre le « tout neuf » et le « tout nouveau ». Le but de l'opération, c'est de nous faire sentir qu'il ne suffit pas qu'une chose soit « toute neuve » pour qu'elle soit porteuse de nouveauté véritable, et que nous vivons peut-être dans un monde saturé de formules toutes faites, de recettes ou d'applications laborieuses qu'on nous vend comme des nouveautés, de « seconde-main » qu'on nous présente comme des chefs-d'œuvre (je pille ici un très beau passage de **Deleuze (1925-1995)** dans *Cinéma 2*, p. 172, dont la réflexion sur les clichés porte la trace d'une lecture de Bergson et de Péguy).

Je ne creuserai pas davantage cette question du tout neuf qui n'est pas automatiquement du tout nouveau. Je voudrais seulement, en guise de conclusion, interroger les ressources narratives des métaphores vestimentaires mobilisées par Péguy à la suite de Bergson. Il me semble qu'il y a, dans la valorisation du sur mesure et dans la dévalorisation du vêtement d'occasion, une profonde ambivalence. D'une part, on ne peut que sympathiser avec ce refus d'une pensée ou d'un regard usé, fatigué, et avec cet effort pour prendre la mesure de la nouveauté qui s'esquisse. Mais d'autre part, il y a, dans l'appel au sur mesure, le risque d'une conception peut-être trop instrumentaliste du concept philosophique. Ce que charrie presque inévitablement l'image du sur-mesure, c'est l'idée que les concepts sont des choses qu'on pourrait fabriquer à volonté, de façon démiurgique, et dont on pourrait changer comme de chemise. Or il me semble que cette façon de penser, induite par l'image du vêtement sur-mesure, occulte plusieurs dimensions importantes dans la vie des concepts. Tout d'abord le fait que si les concepts et les abstractions jouent certainement un rôle important dans nos vies quotidiennes, nous ne pouvons pourtant pas en changer à volonté. Nous, les philosophes de profession, avons souvent ce sentiment illusoire, peut-être parce que nous passons notre temps à jongler avec les conceptions les plus diverses historiquement (et, quelquefois, géographiquement). On constate pourtant un grand écart entre la relative facilité de cette jonglerie érudite, et la difficulté qu'il y a à transformer les concepts, les modes de penser, les partages ou les lignes de démarcation que nous mobilisons effectivement, parfois à nos corps défendant, dans nos expériences de vie les plus quotidiennes. Dans la vie nous ne changeons pas de « paradigmes » ou de systèmes de pensée avec autant de facilité que dans nos études d'histoire de la philosophie. Un changement de ce genre, par exemple dans les concepts et les modes de penser qui guident notre façon de nous rapporter aux animaux, n'est jamais le fruit de la décision arbitraire d'un individu isolé, mais constitue un véritable événement, qui marque une variation d'importance dans le cours du temps. Un événement de ce genre requiert certes un intense travail d'invention et d'expérimentation philosophique, mais requiert bien plus que cela. Tout ce qui a été dit précédemment au sujet de la nouveauté, et de l'instauration qu'elle exige, pourrait au fond être redit au sujet même des concepts et plus largement des attitudes que nous adoptons pour accueillir ou répondre à la création de nouveauté : elles-mêmes demandent à être instaurées, et ce processus d'instauration s'accomplit toujours à la voix moyenne, dans des histoires qui engagent beaucoup plus de partenaires que ceux qu'on labellise officiellement comme les créateurs de concepts. Un autre aspect qu'a tendance à occulter l'image du sur mesure (alors même que toute la pratique de Péguy en témoigne), c'est que le travail d'invention conceptuelle, même en le bornant à la sphère

des philosophes de profession, ne se pratique jamais comme une création ex nihilo. C'est que jamais aucun concept n'est « créé adéquat », mais que la création conceptuelle qui tente de répondre à une nouveauté<sup>2</sup> fonctionne toujours par reprises et ajustements successifs, par un travail sur des mots, des images et des racines qui sont déjà là, qui sont peut-être structurellement inadéquats, mais qui sont les seules ressources dont nous disposons, les seuls vêtements possibles de l'idée qu'on cherche à instaurer. Et qu'il y aura peut-être d'autant plus de sens à ce travail de reprise et de réajustement qu'on pensera le vêtement comme une véritable *occasion*, au sens positif du terme : comme un vecteur (inattendu et contingent) de métamorphoses, plutôt que comme une simple enveloppe, plus ou moins adéquate. Travailler et faire travailler les concepts, ce serait en quelque sorte s'engager à explorer les devenirs et les métamorphoses qu'ouvrent ces habits de mots et d'images, qui ne sont jamais des habits neufs, mais qui sont pourtant les seuls dont nous disposons pour tenter d'honorer la nouveauté.

---

<sup>2</sup> J'ai ici en tête la difficulté et les tâtonnements des philosophes contemporaines pour nommer ce dont l'expression de « réchauffement climatique » n'est qu'une indication : irruption de Gaïa, anthropocène, capitalocène, plantationocène, chthulucène, phonocène.