

---

## La mémoire du présent. Péguy lecteur de Bergson

Jonathan Soskin

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/grm/537>

DOI : [10.4000/grm.537](https://doi.org/10.4000/grm.537)

ISSN : 1775-3902

### Éditeur

Groupe de Recherches Matérialistes

### Référence électronique

Jonathan Soskin, « La mémoire du présent. Péguy lecteur de Bergson », *Cahiers du GRM* [En ligne], 6 | 2014, mis en ligne le 27 décembre 2014, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/grm/537> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/grm.537>

---

Ce document a été généré automatiquement le 10 décembre 2020.

© GRM - Association

---

# La mémoire du présent. Péguy lecteur de Bergson

Jonathan Soskin

---

- 1 Dans une brève note de 1946, Jean Hyppolite esquisse une archéologie du désespoir contemporain<sup>1</sup>. Comparant les figures de la conscience chez Paul Valéry et Jean-Paul Sartre, Hyppolite dégage la tendance pessimiste des mutations de la conception que l'intelligentsia française s'est faite des rapports entre l'homme et le monde – d'un intellectuel emblématique de sa génération à l'autre et, aussi bien, d'une guerre à l'autre<sup>2</sup>. Hyppolite souligne que le thème d'un intervalle tragique, séparant la conscience et l'univers ou la vie, est saillant chez Valéry comme chez Sartre et montre que, du premier au second, on assiste à une exacerbation de cet intervalle. Réservée à « l'homme de l'esprit » chez Valéry, l'impossibilité pour la conscience de coïncider avec ce dont elle est conscience définit chez Sartre la « réalité-humaine » en général. Tandis que Valéry situait la conscience tragique à l'acmé d'une aventure raffinée du savoir, pour Sartre elle est préreflexive et quotidienne. L'existentialisme fait ainsi de la « crise de la conscience », privilège réflexif du poète chez Valéry, une « crise de tout l'homme<sup>3</sup> ». Monsieur Teste est devenu garçon de café. Qui s'étonnera qu'Hyppolite condense ces analyses dans le registre du hégélianisme de l'entre-deux-guerres ? Plus surprenante, en revanche, est l'ouverture par laquelle il choisit d'interroger ce diagnostic :

Nous ne pouvons plus croire à la vie parce que nous la dépassons, et que la conscience de la vie est la conscience de son malheur. Mais cette négation, si tragique pour les races humaines au point suprême de leur culture, est-elle vraiment la perte de toute espérance ? (...) C'est ici qu'il faudrait reprendre, en regard du désespoir de la conscience, la philosophie de l'espérance de Péguy.<sup>4</sup>

- 2 Le mot est lancé, ou plutôt relancé : Hyppolite inscrit Péguy dans le problème de la contingence tel que l'existentialisme en a défini les contours pour l'après-guerre, l'arrachant ainsi à la propagande pétainiste et, en amont, à la confiscation idéologique initialement opérée par l'hommage funèbre de Barrès publié dans *L'Echo de Paris* au mois de septembre 1914 – la rhétorique du héros national sacrifié au champ d'honneur pouvait encore toucher sans heurt une part non-négligeable du champ intellectuel<sup>5</sup>. Mais dans

cette note de 1946, Hyppolite met en évidence l'évolution récente de l'état d'esprit de l'intelligentsia française, qui semble traduire une assomption croissante du caractère inédit des événements de la première moitié du siècle. De ce point de vue, la relance d'Hyppolite est énigmatique : comment comprendre l'invocation, dans ce même texte, de l'espérance de Péguy pour relever l'intelligentsia française d'après-guerre d'un désespoir provoqué et rythmé par une séquence ouverte avec la guerre de 14, au seuil de laquelle Péguy semble quant à lui s'être jeté aveuglément ?

- 3 Péguy meurt en effet le premier jour de la bataille de la Marne, dès le premier affrontement où il conduit sa section. Il n'a donc pas à proprement parler connu la « guerre civile européenne », même à en dater l'amorce en 1914 suivant E. Traverso plutôt qu'en 1917 avec E. Nolte<sup>6</sup> : tout au plus le lieutenant tué debout d'une balle en plein front incarne-t-il le non-sens de l'hécatombe des premiers jours. Et s'il incarne ce non-sens plus profondément que tant d'autres de ses contemporains, c'est dans la mesure où il n'a, quant à lui, nullement subi ce sort comme une funeste circonstance imposée du dehors par les décisions politico-militaires, mais s'y est voué du dedans, intégralement porté par la tournure belliqueuse que prit sa « mystique », pourtant référée à l'Affaire Dreyfus dont l'enjeu, pour le jeune Péguy, avait été la résistance de principe à la raison d'Etat. Par-delà les bornes chronologiques de l'existence empirique de l'homme, c'est donc plus encore l'intellectuel que sa mort semble repousser subitement loin en arrière dans le temps, au risque de le reléguer dans un passé vague et lointain, tant paraît sans appel la fin de non-recevoir qu'elle oppose à la dernière allure de sa pensée. Car si Péguy revendiquait en 1901 l'hétérogénéité essentielle de la raison à l'autorité en proclamant que « la raison ne fait pas la guerre à la déraison<sup>7</sup> », il cède le pas en quelques années à l'impatience qu'éclate la guerre française pour l'« honneur » et la « liberté » contre la guerre allemande pour la « domination<sup>8</sup> », conflit dont il ne pressent pas l'« amplitude inouïe » sans continuer de le référer à « la vieille querelle du monde antique contre les barbares<sup>9</sup> ». Tel est le viatique éthico-culturel d'un intellectuel va-t-en-guerre, mu tout entier par des valeurs qui loin d'y trouver l'occasion de se réaliser, allaient sans sourciller à la rencontre de leur obsolescence définitive, à une époque qui s'achève brutalement par la mort technologique de masse et que la commémoration du soldat inconnu fera paradoxalement, en ce sens, apparaître d'un coup comme depuis longtemps révolue<sup>10</sup>.
- 4 L'enjeu de la relance d'Hyppolite serait mince s'il n'y allait que d'un mot glissé allusivement au détour d'un texte somme toute anodin<sup>11</sup>. Il n'en est rien, tant Hyppolite ne cesse de la réitérer durant ces années d'après-guerre, ici explicitement, là tacitement en invitant à « prolonger (...) Bergson en appliquant au devenir social ses réflexions antérieures sur la mémoire<sup>12</sup>. »
- 5 Le problème qui préoccupait Hyppolite à la Libération se présentait à lui avec une urgence suffisante pour qu'il coupât court aux tergiversations érudites qu'avait suscitées l'une de ses conférences donnée en 1948. « Ma question est la suivante : où vais-je trouver une philosophie de l'histoire ? Il n'y en a pas, même en Allemagne<sup>13</sup>. » Le cadre d'une telle philosophie ne saurait être que ce qu'on appelle alors la condition humaine<sup>14</sup>. Mais au-delà de l'avantage d'un existentialisme thématissant la condition humaine par rapport au bergsonisme rattachant celle-ci à la vie d'un côté et à Dieu de l'autre, Hyppolite, qui n'est certes pas convaincu par la sérénité « presque inhumaine » recommandée par Bergson à la fin des *Deux Sources*, ne l'est guère plus par la « décision résolue » censée faire transiter chez Heidegger de la vie inauthentique à la vie authentique sans en reconfigurer la « matérialité<sup>15</sup> ». Si aucune de ces deux solutions « ne permettent une véritable

coïncidence avec l'histoire humaine et ses risques telle que nous l'expérimentons aujourd'hui », Hyppolite fait néanmoins l'hypothèse que « la philosophie bergsonienne (...) contenait en elle des possibilités pour cette philosophie de l'histoire que ne fournit pas celle de Heidegger<sup>16</sup>. » L'année suivante, en 1949, il relève la portée limitée de l'analogie tentante entre, d'une part, l'opposition bergsonienne du moi profond et du moi superficiel et, d'autre part, l'opposition existentialiste entre vie authentique et vie inauthentique : en la dénonçant sur un plan purement spéculatif, « Bergson ne présente pas cette opposition comme une crise possible<sup>17</sup>. » Cependant, ajoute Hyppolite, « un de ses disciples (...), Charles Péguy, a su au contraire relier cette distinction de Bergson au *divertissement* de Pascal<sup>18</sup>. »

- 6 On sait l'importance, pour la pensée de Péguy et sa rupture avec son premier maître Jaurès<sup>19</sup>, des deux premiers livres de Bergson et de ses cours au Collège de France que Péguy fréquente à partir de 1900 jusqu'en 1906 et qu'il sauve de l'oubli en les faisant sténographier. Si Péguy tendra par la suite à s'éloigner de Bergson, ces remous n'empêcheront pas le gérant des *Cahiers*, lorsqu'à l'orée de la guerre la philosophie bergsonienne fera l'objet d'attaques de tous bords avant d'être mise à l'Index, d'écrire une dernière fois pour la défendre. Dans ces deux « Notes » ultimes, Péguy formule sa fidélité au bergsonisme comme un impératif urgent qu'il prescrit aux intellectuels face à la crise qui selon lui définit le monde moderne. Un an plus tôt, il écrivait déjà que « ce que l'on ne pardonne pas à Bergson, c'est d'avoir brisé nos fers<sup>20</sup>. » Pourtant, du vivant de Péguy, Bergson ne s'est jamais prononcé sur les problèmes « pratiques », qu'il s'agisse de morale, de religion ou de politique<sup>21</sup>. Mais Péguy n'a pas attendu les *Deux Sources* pour exporter les théories bergsoniennes dans le domaine de l'histoire et les activer politiquement. Un tel geste n'était pas dénué de hardiesse : Bergson ne refusait pas seulement de se prononcer pour son compte sur les questions qu'il n'avait pas encore abordées, mais tout autant de voir ses thèses détournées à un usage socio-politique par un intellectuel quel qu'il soit. Péguy n'y échappe pas ; froidement, Bergson se dit « surpris » de voir la conclusion de son « Introduction à la métaphysique » publiée à son insu dans les *Cahiers* : « je dois vous dire que si vous m'aviez demandé mon avis au sujet de cette publication, je vous l'aurais déconseillée. (...) je vois un véritable danger pour des spéculations philosophiques abstraites, détachées de tout, à venir s'encadrer dans une attitude pratique déterminée<sup>22</sup>. » En quoi consiste cette appropriation « pratique » de la philosophie de Bergson par Péguy, qui s'opère ainsi sur fond de tension des coordonnées sociologiques du champ intellectuel dont le directeur des *Cahiers* trouble ici momentanément le code idéologique en forçant la neutralité campée par le professeur ? Dans quelle mesure cette appropriation résonne-t-elle avec la « crise de la conscience » thématifiée par Hyppolite ?
- 7 Cherchant à prendre toute la mesure de ces questions, et tentant d'y esquisser une première réponse, cet article commencera par examiner de plus près la critique menée par Péguy du « monde moderne », pour dégager la problématique spécifique : c'est d'abord celle de l'écriture de l'histoire, enjeu politique majeur pour un socialiste dépité par la « décomposition du dreyfusisme ». C'est un tel problème qui, selon nous, conduira Péguy à s'approprier Bergson ; c'est donc sous cet angle singulier qu'on pourra appréhender le bergsonisme de Péguy par-delà l'écart patent entre les thèmes de prédilection des deux penseurs (durée créatrice, élan vital d'un côté ; vieillissement irrémédiable, blessure mélancolique de l'autre). On verra comment une interprétation originale mais rigoureuse de la théorie bergsonienne de la mémoire permet à Péguy d'étayer philosophiquement son constat du chroniqueur face à la crise de son présent,

dans une « période » où rien n'arrive : « il y a des morceaux de temps où il y a de l'histoire, et des morceaux de temps où il n'y en a pas<sup>23</sup>. »

- 8 La référence à Bergson éclaire l'appel bien connu de Péguy à la mémoire, éminemment problématique dans la mesure où il n'est pas le thème lancinant d'une pensée de la réaction ou de la conservation, mais la clé de voûte d'une théorie de la révolution<sup>24</sup>. Notre hypothèse est que l'apparence nostalgique de la posture intellectuelle de Péguy est trompeuse, car elle présuppose une conception naïve du passé à laquelle *Matière et mémoire* s'oppose diamétralement. L'objectif de cette étude est de montrer que le statut que Péguy confère au passé, sur la base d'un bergsonisme hétérodoxe, est le strict corrélat de sa volonté de restituer à la conscience mystifiée des modernes la « mouvance<sup>25</sup> » du présent : la frange de virtualité qui le borde, les tendances de bifurcation potentielle qu'il recèle, sous peine de les voir revenir sous une forme catastrophique. Par là, Bergson ne fournit pas seulement à Péguy la matrice d'une problématisation de l'historicité depuis ses ruptures événementielles : il faut encore en déduire que de telles ruptures appellent des mutations institutionnelles correspondantes, faute de quoi une société se condamne à un temps sclérosé où l'événement menace de faire retour sous une forme désastreuse. Ainsi, Péguy prolonge *Matière et mémoire* en direction d'une politique de la mémoire axée sur la finitude. Son bergsonisme permet en ce sens de saisir l'articulation entre sa critique du monde moderne et son engagement d'intellectuel révolutionnaire pour faire apparaître, au fil d'une telle restitution unitaire de sa pensée, l'actualité de Péguy pour penser la séquence de la guerre civile.

## La critique du monde moderne comme critique épistémologique de l'histoire

- 9 L'éclat de la colère de Péguy envers le « monde moderne », dont le déchaînement coïncide chronologiquement avec son détachement de Jaurès et du parti socialiste, tend parfois à éclipser son objet. De quoi s'agit-il ? Si le concept de monde moderne revient à foison sous la plume de Péguy, c'est rarement sans accuser précisément dans son objet un certain déficit de mondanité : le monde moderne, c'est celui qui ne fait pas monde. Et en effet, dès que les termes du syntagme sont détachés, ils ne se voient plus rapportés l'un à l'autre que par la négative. Qui tient les rênes du monde moderne ? L'histoire et la sociologie, sachant que la seconde dépend de la première<sup>26</sup>. Or Durkheim a « nié un monde », « odieusement tenté de supprimer un univers pour assurer la domination de sa sociométrie mathématique<sup>27</sup>. » Et si les héritiers besogneux de Renan qui font l'histoire à l'université occupent les avant-postes de la modernité, c'est en tant qu'ils sont occupés à vider le monde de sa substance, qu'ils pratiquent activement une « décantation perpétuelle », un « abrasement continu », une « diminution du monde<sup>28</sup> ». La Muse de l'Histoire les nomme « les tonneliers » en référence aux Danaïdes parce que le monde, pris dans leur impératif d'« épuisement de la réalité<sup>29</sup> », s'évide à travers le dispositif épistémique chargé d'en produire le texte. Mais il faut serrer de plus près la spécificité du diagnostic de Péguy, ne serait-ce que pour atténuer la contradiction patente de l'idée de monde moderne tant qu'on la voue à signifier ce qui ne fait pas monde. Cette contradiction s'atténue en paradoxe si, s'en tenant au cadre de la pensée de l'histoire qui est celle de Péguy, on la reformule dans le registre de la temporalité : moderne serait alors le monde qui, au contraire des autres mondes (le monde antique, le monde chrétien), n'est jamais tout à fait advenu<sup>30</sup>. Ce raté ne caractérise pas un accident survenu

une fois pour toutes mais l'efficace d'un processus systématique en cours : chez Péguy, le monde est dit moderne en tant qu'il ne cesse pas de ne pas advenir. Pas plus qu'un monde passé ou futur, le monde moderne ne recoupe en ce sens le monde contemporain. Moderne ne qualifie pas un moment du temps, mais *une opération sur le temps*.

- 10 C'est pourquoi nul n'est moins passéiste que Péguy. La Belle Epoque a eu ses artistes décadents et ses intellectuels catholiques réactionnaires : ni les uns ni les autres n'ont attendu Péguy pour dégonfler le mythe du progrès avec une verve comparable et un supplément d'élégance. Au plan sociopolitique, la singularité de Péguy tient plutôt à ce qu'il compte parmi les premiers intellectuels à formuler une telle critique du sein du courant socialiste, comme l'ont rappelé Michaël Löwy et Robert Sayre<sup>31</sup>. Dans cette perspective, il faut rappeler que ce n'est pas son retour à la foi chrétienne, mais son adhésion au socialisme que Péguy décrit très tôt comme une « conversion<sup>32</sup> », unique et définitive. De cette déclaration, il multiplie les confirmations ultérieures, rejetant jusqu'au terme d'évolution pour qualifier son parcours du socialisme au christianisme : « C'est par un approfondissement constant de notre cœur dans la même voie, ce n'est nullement par une évolution, ce n'est nullement par rebroussement que nous avons trouvé la voie de la chrétienté<sup>33</sup> ». Voilà qui oblige d'emblée à dissiper, non seulement le contresens répandu qui voit en Péguy le fulminant gardien des trésors de tradition déposés au fil des siècles dans la mémoire nationale et chrétienne, mais encore le malentendu dominant censé faire pièce à ce contresens, qui propose, au nom de la distinction entre mystique et politique, que la grandeur de Péguy soit d'échapper constitutivement à toute politique au motif qu'il se prête à chacune, ou plutôt que chacune se l'est approprié. Au vrai, la mystique ne s'oppose pas tant à la politique qu'elle n'enjoint à politiser la tendance-limite de la politique à détruire ses propres fondements lorsqu'ils lui apparaissent dans leur réalité comme n'étant que des fondations, « qu'il faut toujours recommencer<sup>34</sup>. »
- 11 Non seulement Péguy n'oppose aucun âge d'or au monde moderne, mais sa colère n'est jamais si vive que lorsqu'elle s'adresse à la lamentation des clercs qui « geignent », « se plaignent », « maudissent », « incriminent le siècle, un peu par habitude », « citent le malheur des temps »
- ...il y avait aussi le malheur des temps sous le(s) Romain(s), dans cet accomplissement de la domination romaine. Mais Jésus ne se déroba point. Il ne se cacha point derrière le malheur des temps. Il y avait même des analogies extrêmement frappantes entre le temps des Romains et le nôtre ; (...) dans cette triple déchéance de la pensée antique il semble bien que tout fût appareillé, en ordre de départ, pour que le monde moderne partît alors, au lieu de partir aujourd'hui (...) Mais Jésus vint. (...) il ne perdit pas ses trois ans, il ne les employa pas à geindre et à interpellier le malheur des temps. (...) Il n'incrimina pas le monde. Il sauva le monde.<sup>35</sup>
- 12 Bref, « il n'y a point de malheur des temps. (...) Il y a le malheur des clercs. Tous les temps appartiennent à Dieu. Tous les clercs malheureusement ne lui appartiennent pas.<sup>36</sup> » Si la critique du progrès vise la croyance en un temps qui porterait l'humanité vers son idéal réalisé comme sur les marches d'un escalier, seule une pensée paresseuse peut se satisfaire d'en déduire la tendance inverse. Thésauriser le bien-être ou accumuler le malheur, c'est tout un pour Péguy, et on serait bien en peine de trouver chez lui une quelconque pensée du déclin. « Qu'on ne me fasse pas dire ce que je ne dis pas. Je dis : Nous avons connu un peuple que l'on ne reverra jamais. Je ne dis pas : On ne verra jamais

de peuple (...) seulement (...) que nous passons (...) par la plus mauvaise crise par laquelle ce peuple ait jamais eu à passer<sup>37</sup>. »

- 13 Ce n'est pas un passé substantiel, mais *ce moment critique du passage* qui fait l'objet de la chronique. Autrement dit, l'intérêt de Péguy se porte sur le franchissement temporel d'un seuil selon une logique hétérogène à la rationalité historique. La toile de fond épistémologique du débat de Péguy avec les sciences positives, c'est l'extension des méthodes et des acquis des sciences naturelles à l'étude des sociétés et des œuvres humaines. De ce mouvement, il faut noter que la portée antifinaliste du darwinisme y est encore largement conjurée, si bien que Péguy récuse moins la pertinence de son application que sa réduction à un évolutionnisme. Parce qu'il n'a pas attendu Darwin pour trouver de son côté, dans un passage à la limite où l'augustinisme pascalien se renverse en (a)théologie de l'Incarnation, cet « effroyable (...) vieux principe que naïvement, et pseudo-scientifiquement vous croyez avoir découvert, et qu'un peu solennellement vous (...) avez intitulé *le principe de l'hérédité* », il soupçonne que l'artifice de cette redécouverte ne soit que l'ultime ressort d'une dénégation de cet effroyable principe kénotique dont il préfère la formule suivante : « toute la matière historique est (...) pour tout son temps recrusée d'une tare intérieure, d'une vanité, d'une viduité<sup>38</sup>. » La critique par Péguy des présupposés épistémologiques des sciences positives concerne la situation faite à l'histoire et à la sociologie dans le monde moderne<sup>39</sup>. Elle vise à mettre en évidence, depuis le passé considéré comme objet en droit de l'histoire, comment une situation indigne lui est « faite » dans l'historicisme institué : cette situation est justiciable d'une analyse critique qui rende compte de son caractère dérivé, aliénant et en définitive morbide.
- 14 Dans cette perspective, comme Péguy prend soin de le préciser, la critique ne porte pas sur l'éventuelle illégitimité d'une objectivation de la subjectivité par elle-même en général, mais au contraire sur la prétention historiciste à parachever ce processus en s'excluant de son objet<sup>40</sup>. Elle s'effectue donc au nom du caractère éternellement temporel (structurellement historique) d'une subjectivité impensable en dehors de ce procès d'objectivation qui ne la divise pas accidentellement, mais constitutivement. L'analyse de Péguy porte sur la manière dont un tel clivage force la subjectivité à instituer la production d'un savoir sur elle-même depuis cet écart d'où elle secrète les formes individuelles de la pensée et collectives de la culture. Un tel savoir, alors qu'il devrait permettre l'assomption de cette non-coïncidence et sa conversion en une seconde forme d'éternité, essentiellement temporelle, à entendre au sens de la « force plastique<sup>41</sup> » dont parlait Nietzsche, tend à assumer la charge illusoire d'une résorption de l'incomplétude en question. Et lorsqu'il réclame l'inclusion du sujet historien dans son objet, Péguy ne se propose rien d'autre, dans une optique qui ne peut une nouvelle fois manquer d'évoquer Nietzsche, que de diagnostiquer la maladie moderne : les historiens « ne veulent pas qu'on fasse l'histoire des historiens [,] comme si les médecins ne voulaient pas être malades et mourir.<sup>42</sup> » Mais le projet de faire l'histoire de la maladie de l'histoire régresserait à l'infini s'il ne faisait fond sur une genèse archi-historique de l'historicité elle-même, capable de demander ce qui fait en dernière instance que le temps passe. Dans l'œuvre de Péguy, ce problème a partout le même nom : c'est le *vieillessement*.

## Le vieillissement, de la durée à l'événement : vers un bergsonisme hétérodoxe

- 15 Comme chez Nietzsche, le diagnostic de la maladie passe par son expérimentation, même si c'est de préférence avec Pascal que Péguy plaide à répétition pour un « bon usage des maladies » : l'intellectuel critique ne fait qu'un avec le chroniqueur ou mémorialiste comme sismographe des failles de l'histoire « se faisant », que l'historien n'enregistre que « toutes faites »<sup>43</sup>. L'analyseur et l'antidote de l'historicisme, ce sera donc le « parti des hommes de quarante ans<sup>44</sup> », les grands mélancoliques : « Quarante ans est un âge terrible<sup>45</sup>. » On dira que ce n'est pas là un âge bien avancé de la vie, mais précisément le vieux n'est pas le vieillard, et Péguy oppose l'homme de quarante ans au sorbonnard de soixante-dix<sup>46</sup>, paradigme d'un rapport au temps dont l'institution, quel que soit le rafraîchissement générationnel auquel elle est contrainte par la force des choses, ne fait qu'organiser la reproduction à l'identique. Le problème étant celui de la naissance de la forme chronologique de la pensée, on se gardera d'entendre par vieillissement la progression ou le déclin vers un âge daté sur la flèche du temps : c'est de la formation de cette représentation qu'il s'agit de rendre compte. Une fois celle-ci effectuée, « le vieillard (...) ne sait pas ce que c'est que vieillir », « il ne le sait plus<sup>47</sup> ». Vieillard signifie chez Péguy : qui s'est fait historien par refus de vieillir. « C'est l'homme de quarante ans qui est vieux. Le vieillard, lui, est historien<sup>48</sup>. » Il s'agit de mettre en évidence le procès par lequel un âge en général se constitue comme tel ; au plan sociohistorique, « comment il se fait qu'il y a des siècles<sup>49</sup>. » Qu'est-ce qui fait que le présent tombe dans le passé, que les contours d'une époque se profilent au moment où elle apparaît soudain comme irrévocablement révolue ? « *Quarante ans sont passés*. (...) C'est l'âge où nous devenons ce que nous sommes<sup>50</sup>. » Fitzgerald confondit longtemps le vieux et le vieillard et rapporte sa surprise, lui qui n'attendait pas le vieillissement si tôt : « et voilà que, dix ans avant ces quarante-neuf ans, je m'aperçus tout d'un coup que je m'étais fêlé avant l'heure<sup>51</sup>. » Péguy n'emploie certes pas le terme de fêlure, mais ne cesse d'évoquer une « blessure » propre au quadragénaire qui « ne se guérit jamais » : l'homme de quarante ans sait par « une incapacité de cicatrisation, la confusion toujours présente d'une impérissable meurtrissure », « que la plus imperceptible est aussi celle qui ne pardonnera pas<sup>52</sup>. » On tient là les deux traits essentiels de l'instance génétique de l'historicité : à la fois imperceptible et inguérissable – inguérissable, on s'en doute, parce qu'imperceptible.
- 16 Cette description resterait entachée de sentimentalité et risquerait toujours de faire passer Péguy pour un poète indigeste ressassant le *topos* éculé de la fuite du temps, si elle n'exprimait le transfert de la philosophie bergsonienne au service d'une analyse critique de la « durée publique<sup>53</sup> ». On s'en étonnera à bon droit : rien de moins bergsonien en apparence que les thèmes de la blessure et du vieillissement. Au plan psychologique, la durée découverte au fondement dans *l'Essai sur les données immédiates* n'est-elle pas conçue, au contraire d'une blessure, sur le modèle mélodique d'une multiplicité de fusion, d'interpénétration d'états de conscience confus n'admettant précisément de brisure, ne serait-ce que pour être dits « plusieurs<sup>54</sup> », que par la juxtaposition spatialisante commandée par les exigences de la vie sociale ? Si, partant, conscience est synonyme de mémoire, la conservation du passé n'est-elle pas, comme le confirme *Matière et mémoire*, ce qui fait du présent une création continue ? Au niveau organique, le lien entre vieillissement et destruction n'est-il pas jugé dès le début de *L'évolution créatrice* comme

inessentiel, attribué à la pauvreté d'une « explication mécanistique du vieillissement<sup>55</sup> » pour céder la place à l'élan vital ? Enfin, de même qu'au plan cosmologique, le principe d'entropie nous montre seulement « la direction où marche le monde<sup>56</sup> », de même le passé que traîne une conscience et le vieillissement qui marque un corps vivant, non seulement ne relèvent pas en dernière instance d'un processus de perte ou de destruction mais, chez Bergson, par cela même qu'ils témoignent pour le caractère irréversible de la durée, ne font qu'en attester la force créatrice<sup>57</sup>.

- 17 Cette thèse de l'irréversibilité de la durée, Péguy la reprend pour la reformuler en un sens apparemment contraire, parodiant Lavoisier : « tout se perd, (...) rien ne se crée<sup>58</sup>. » Et sans doute regrette-t-il que certaines parties de *L'évolution créatrice* ne soient pas « réelles » mais « seulement vraies<sup>59</sup> », Bergson étant à cet endroit justiciable du même grief que l'histoire et la sociologie<sup>60</sup> : la notion d'élan vital cède selon Péguy à l'idéologie du progrès. L'homme de quarante ans voit bien « ce que c'est que la vie », mais « au moment même qu'elle vient de lui manquer<sup>61</sup> ». Ce que Péguy apprécie dans *La Mère coupable*, c'est que Beaumarchais ait fait sentir, par « le temps qui a passé », « la vie, non pas la Vie des imbéciles, avec un grand V, mais la vie qui use tout avec un petit v<sup>62</sup>. » Or, c'est précisément parce qu'il a mal vieilli<sup>63</sup> que Péguy s'emploie à ressourcer l'élan qu'il considère être initialement celui de la philosophie de Bergson : la « considération du réel pur<sup>64</sup> ».
- 18 Qu'on ne s'y trompe pas : le sens du réel est infléchi par Péguy dans une direction fort différente de celle qu'on a souvent cru indiquée par Bergson. Le chroniqueur ou mémorialiste n'est pas professeur de métaphysique : il ne saurait donc être question pour lui de rejoindre méthodiquement, en remontant la pente de l'analyse due aux exigences de la vie sociale, l'absolu compris comme continuité mélodique de la durée intime. Le réel auquel Péguy se trouve quant à lui involontairement confronté, c'est *l'événement* qui fait brusquement irruption du dehors dans cette durée vécue, dont il suspend durablement l'écoulement pour faire place à la durée paradoxale d'une rupture de durée : c'est le cas au plus haut point lors de la crise de Tanger en 1905. On cite souvent l'opposition des époques et des périodes dans *Notre Jeunesse*<sup>65</sup>, mais c'est seulement une fois complexifiée que cette opposition laisse poindre le réel pur. Dans *L'Argent suite*, l'opposition est désormais passée entre, d'une part, l'opposition elle-même et, d'autre part, l'identité entre époque et période : « depuis 1905 nous avons toute la tension et toute la suspension d'une époque mais (...) cette époque se continue et dure et vient en longueur et prend la dimension d'une période », si bien que « nous sommes suspendus et l'on n'en voit pas la fin. (...) Nous avons toute la tension d'une crise extrêmement grave et en plus nous en avons la durée<sup>66</sup>. » Péguy refuse de nommer « tournant de l'histoire » ce moment paradoxal qui lui apparaît comme une véritable « culbutée<sup>67</sup> ». Par là il n'évite certes pas, comme il le souhaite, la « métaphore<sup>68</sup> ». Mais cet échec est bien plus instructif qu'une réussite : si c'est en vain qu'il cherche le sens propre sous le sens figuré, n'est-ce pas qu'il a devant lui une reconfiguration soudaine du partage même de leurs domaines respectifs, qui échappe comme telle à toute mise en langage ? Ici, comme par ailleurs dans la répétition caractéristique de son style, le réel de Péguy ne semble guère bergsonien : si méfiant fût-il à l'égard du langage, Bergson poursuivait pourtant, et à ce titre même, l'image adéquate pour épouser par des lignes d'une extraordinaire simplicité le fluide changeant de la durée pure.
- 19 C'est qu'il est moins question chez Péguy du changement que de *la façon dont le changement lui-même change*, d'un changement de pente du changement, de l'allure de sa

différentielle. Nous changeons sans cesse, mais notre manière de changer change elle-même, comme nous sommes forcés de le constater à dix-huit ans ou à quarante ans : nous changeons plus vite dans nos années d'enfance, plus lentement après l'âge dit mûr. De même, « l'événement des peuples et l'événement des mondes ne s'écoule point, ne se dépense pas, ne se détend pas constamment avec la même vitesse, selon le même rythme » : il comporte « ce qu'on appelle en acoustique des ventres et des nœuds, des pleins et des vides (...), des tensions et des détentes, des périodes et des époques, des axes de vibration, des points de soulèvement et des points de crise, de mornes plaines et soudain des points de suspension<sup>69</sup>. »

- 20 Le décrochage de l'événement par rapport à la forme de la représentation, son excès irréductible sur la rationalité historique qui constitue son schème d'intelligibilité culturelle, renvoie donc à sa temporalité paradoxale : le prolongement du passé en vue de l'avenir qui donne sa consistance de durée au présent bergsonien défaille. L'important n'est évidemment pas que Péguy voie arriver depuis la crise de Tanger une autre crise, la guerre : c'est le contraire. Il identifie la crise réelle au moment vide où rien n'arrive. Non seulement cette période, entre la « paix armée » et la « guerre chargée », n'a plus rien d'apaisant, mais Péguy suggère qu'elle est « plus intenable que le régime de la guerre même<sup>70</sup>. » L'insupportable n'est donc pas lié à l'anticipation de ce qui vient, mais au contraire à l'impossibilité d'anticiper (« on n'en voit pas la fin »). C'est que la date 1905 ne renvoie pas de son côté à un contenu identifiable, subsumable à des catégories disponibles de sorte qu'on pourrait énoncer clairement ce qui s'est produit. Au contraire, la crise de Tanger fait voler en éclats « le disséminement poussiéreux discontinu des nouvelles ordinaires par communications verbales » pour ne laisser retentir que la pure sonorité asignifiante d'une « voix de mémoire engloutie là et comme amoncelée on ne savait depuis quand ni pour quoi<sup>71</sup>. » Que la procédure d'intelligibilité historique soit mise en crise par cet effondrement du présent constitue le seul avantage de la période aux yeux de Péguy, et sans doute l'unique motif de son exaltation du temps de guerre : « l'inconnaissance du lendemain<sup>72</sup> » qui le caractérise découvre la forme pure du « demain » en ruinant l'opération par laquelle l'historicisme étouffe l'indétermination de l'avenir. « On saisit bien le lendemain, monsieur le professeur (...), mais on ne saisit pas demain<sup>73</sup>. »
- 21 Si le chroniqueur dénaturalise les caractères indivisible et créateur de la durée bergsonienne, c'est donc pour mieux approfondir, depuis la déchirure de son présent, le problème du passage du temps. On comprend, partant, que le réel que Péguy a en vue ne soit pas le caractère mélodique et organique de la durée de l'*Essai sur les données immédiates*, mais le changement de rythme de la mélodie, en tant qu'il suppose l'effraction et l'évidement, invivable à l'état pur, de la durée dans l'instant creux et infiniment dilaté où le temps *passé* au-delà de *durer*. « Quand on a dit que le temps passe, dit l'histoire, on a tout dit<sup>74</sup>. » Aussi sûrement qu'il semble nous éloigner de l'*Essai sur les données immédiates*, ce problème du passage du temps au-delà de sa durée nous renvoie à *Matière et mémoire*. Il convient donc d'examiner ce qu'il en est chez Bergson.

## ***Matière et mémoire, une théorie de l'événement ?***

- 22 Une fois de plus, Hyppolite nous servira de fil conducteur. C'est Hyppolite en effet qui, dans un texte célèbre de 1949, insistait sur cette spécificité de *Matière et mémoire* : Bergson y donne à « comprendre comment notre durée indivisible, pleine, peut se briser et donner

naissance à cette opposition d'un passé reconnu comme tel et d'un présent axé vers l'avenir<sup>75</sup>. » L'intervention d'Hyppolite réplique à la critique que Sartre adressait à la théorie bergsonienne de la mémoire<sup>76</sup>. Aussi nous faudra-t-il pour commencer restituer l'argument de cette critique sartrienne. Plus largement, nous verrons que la reprise par Péguy de la théorie bergsonienne de la mémoire peut se lire en contrepoint de la critique sartrienne. Selon Sartre, Bergson ne parvient pas à penser jusqu'au bout le propre de la mémoire, à tenir en toute rigueur la distinction entre le souvenir de la perception : il conçoit les souvenirs comme des images, mais son concept d'image n'échappe pas en définitive au modèle perceptif. Or, tout se passe comme si Péguy répondait par avance à cette critique de Sartre : en opposant la fonction fondamentale, conférée par Bergson à la mémoire, aux souvenirs qui en sont extraits sous forme d'images<sup>77</sup>, il invite à privilégier la distinction bergsonienne entre le souvenir « pur » et l'image qui l'actualise pour prendre au sérieux la différence de nature entre souvenir et perception.

- 23 Avec la durée du moi profond, Bergson opposait dans *l'Essai* une indivision originaire à son découpage secondaire dû aux exigences de la vie sociale. En sens inverse, *L'Être et le Néant*, reprend aux ekstases heideggériennes le statut originaire de l'éclatement de la temporalité, tout en abandonnant la perspective de réunion du passé, du présent et du futur dans une existence authentique. Pour Sartre, Bergson ne peut prolonger l'intuition de *l'Essai*, celle d'une multiplicité d'interpénétration permettant de dissoudre comme faux problème la question du lieu de conservation d'un passé qui précisément se conserve « en soi », sans s'interdire d'expliquer en retour « que le passé puisse "renaître", nous hanter, bref exister *pour nous*<sup>78</sup>. » Cette thèse résume la critique de la théorie bergsonienne de la mémoire que Sartre menait dès son premier ouvrage, *L'imagination*. Il y pointait une contradiction entre la psychologie biologiste et la métaphysique spiritualiste dont Bergson a indissociablement besoin pour comprendre la formation des souvenirs. Suivant la psychologie biologiste de Bergson, l'image-souvenir est construite par l'esquisse corporelle de schèmes moteurs, qui seuls permettent l'insertion du souvenir pur dans le présent. De ce point de vue, le souvenir pur est en lui-même impuissant ; c'est le corps qui le fait remonter à la surface de la conscience et autorise la remémoration. Mais suivant sa métaphysique spiritualiste, qui permet à Bergson de comprendre que le souvenir conserve son caractère passé dans cet acte présent de remémoration, le corps n'a qu'un rôle négatif de refoulement : c'est la victoire sur le corps d'une poussée mystérieuse propre au souvenir ou à l'esprit – pourtant réputé tout à l'heure impuissant – qui effectue le passage de la perception schématique à la représentation consciente. L'image-souvenir et la perception semblent ainsi échanger leurs traits censément distinctifs, et Bergson ne ferait que reconduire la thèse de ses adversaires qui ne mettent entre souvenir et perception qu'une différence de degré : « il a laissé subsister au sein de la durée pure, ces images inertes, comme des pavés au fond de l'eau<sup>79</sup>. » La contradiction que Sartre relève dans la conception bergsonienne du souvenir vient en somme de ce qu'il croit y déceler les traits conférés en principe aux objets distingués dans l'espace. La durée découverte dans *l'Essai*, par l'investigation d'un moi profond que Sartre avait déjà critiqué dans *La Transcendance de l'Ego*, ne pouvait selon lui qu'y conduire logiquement : n'est-ce pas dans l'espace seulement qu'il peut y avoir fusion, celle-ci ne différant pas réellement, dès lors, d'une juxtaposition<sup>80</sup> ? La mémoire n'étant chez Bergson qu'un « magasin d'images isolées<sup>81</sup> », *Matière et mémoire* ne ferait que substituer au « lourdes pierres de Taine (...) de légers brouillards vivants qui se transforment sans cesse. Mais ces brouillards n'ont pas cessé pour cela d'être des choses<sup>82</sup>. »

- 24 Que Sartre identifie la mémoire bergsonienne à un « magasin d'images isolées » tient au caractère progressif de l'argumentation de Bergson lui-même dans les deux chapitres centraux de *Matière et mémoire*. Au début du second chapitre, cherchant à dégager les traits de la mémoire pure, Bergson propose l'exemple de la leçon apprise par cœur. Le souvenir de la leçon en tant qu'apprise par cœur ne peut que se dérouler invariablement selon l'ordre de ses articulations dans un temps bien déterminé : il présente donc les traits d'une habitude, et ce qu'on appelle dans ce cas souvenir n'en est que l'utilisation par les mécanismes moteurs du corps dans le présent de l'action. En revanche, le souvenir de l'apprentissage de la leçon en tant qu'événement ou de telle lecture particulière peut être prolongé ou écourté dans le temps au gré de mes caprices. Il s'agit dans ce cas d'une représentation, distincte de sa répétition dans les dispositions d'un organisme qui perçoit en vue d'agir : tel est le souvenir où Bergson voit le sceau de « la mémoire par excellence<sup>83</sup> ». » Ainsi, dans ce second chapitre, Bergson ne distingue pas entre le souvenir, virtuel, et l'image, actuelle ; il tend même à les identifier sans reste lorsqu'il emploie le terme d'« image virtuelle<sup>84</sup> ». Cette identification n'est donc pas le fait de Sartre – bien qu'elle soit, chez Bergson, seulement ponctuelle et provisoire. Sans doute est-elle d'ailleurs, en dernière instance, résiduelle. On sait en effet que l'irréductibilité du souvenir à l'image n'avait été découverte par Bergson qu'entre les deux rédactions de l'ouvrage<sup>85</sup>. La version finale de l'exposé garde la trace de cette processualité. C'est par la progression du raisonnement, mais sans rectification rétrospective, que le troisième chapitre distinguera clairement le souvenir pur de l'image-souvenir : celle-ci, en tant qu'actualisation du premier, ne saurait plus alors être dit proprement virtuelle. L'équivoque n'étant pas explicitement levée au fil d'une pensée « se faisant », la distinction des deux mémoires, comme le suggère Hyppolite<sup>86</sup>, tend à oblitérer la distinction, interne à la « mémoire par excellence », du souvenir pur et de l'image-souvenir : de là que Sartre ait pu réduire la mémoire pure à un réservoir d'images.
- 25 Le troisième chapitre dissipe en revanche toute ambiguïté. Pas plus que les paroles d'un magnétiseur suggérant à son patient qu'il a chaud ne sont elles-mêmes chaudes, le souvenir ne saurait se voir attribuer les caractéristiques de l'image qui l'actualise. « *Imaginer* n'est pas *se souvenir*. Sans doute un souvenir, à mesure qu'il s'actualise, tend à vivre dans une image ; mais la réciproque n'est pas vraie, et l'image pure et simple ne se reportera au passé que si c'est en effet dans le passé que je suis allé la chercher<sup>87</sup>. » Le souvenir pourra alors être dit *pur* en tant qu'il diffère en nature, non seulement des images-perceptions, mais tout autant des images-souvenirs. Entre celui-là et celles-ci, on pourrait mettre la différence entre verbe et substantif. Hyppolite suggère en tout cas l'inadéquation du pluriel<sup>88</sup> pour autant que la multiplicité du souvenir pur est seulement virtuelle<sup>89</sup>. Par conséquent, le souvenir pur ne saurait être dit emmagasiné dans la mémoire : il est, sous une face différente dans chacune de ses régions, le tout de la mémoire, la mémoire comme telle. Dans un passage déjà cité de l'*Essai*, Bergson caractérisait la multiplicité virtuelle par une altérité sans pluralité. Sartre objecte que le terme de fusion n'était pas moins impropre que celui de juxtaposition, mais Bergson lui-même, dans son article sur « Le souvenir du présent », ne cache pas qu'on ne peut parler proprement du souvenir pur : « le souvenir d'une image n'est pas une image. Le souvenir pur ne pourra dès lors être décrit que d'une manière vague, en termes métaphoriques<sup>90</sup>. » L'*Essai* prenait-il moins de précautions ? Comme le montre Hyppolite, du point de vue de l'opposition toute cartésienne de la durée intime du sujet pensant à la juxtaposition des choses dans l'extériorité spatiale, la distinction entre le souvenir pur et l'image-souvenir

n'avait pas même lieu d'être. Elle s'impose par contre avec *Matière et mémoire* pour rendre compte de ce procès par lequel la durée *se fait* mémoire, dans le cadre d'une attention portée aux mécanismes corporels qui permettent à l'esprit de s'insérer dans la matière et d'y ouvrir le temps historique :

Ce qu'il faut alors expliquer à partir de l'attention à la vie, c'est *cette distinction immanente* par laquelle le moi du passé s'oppose à celui du présent, en même temps qu'il collabore avec lui, *cette distinction de soi avec soi*, qui se traduit par l'opposition du passé et du présent, et qu'expriment *ensuite* le souvenir devenu effectif dans une image et l'habitude du corps.<sup>91</sup>

- 26 Dans *Matière et mémoire*, la matérialité n'est plus, comme la spatialité dans *l'Essai*, un principe étranger à la durée. Bergson affirme au dernier chapitre que la matière ne dure pas moins que nous ; elle dure seulement à un rythme différent : il faut moins d'une seconde à la lumière pour produire des trillions de vibrations<sup>92</sup>. Les qualités que nous percevons, la texture même du monde reposent sur la contraction de ces micro-événements<sup>93</sup>. Dire que la matière n'est pas autre chose que de la durée qui se détend, n'est-ce pas dire tout autant, comme le suggère Hyppolite, que la matérialité est une tendance que « nous portons en nous, *a priori*, dans notre propre détente<sup>94</sup> » ? Les distraits, les rêveurs, certains mourants le savent bien. Étant donné cette limite de l'attention à la vie que constitue la pente de l'esprit à la détente, qu'est-ce qui retient l'interpénétration de nos états de conscience de se résorber dans l'identité pure et simple du passé et du présent, proche de ce que Freud appelait la compulsion de répétition – qu'est-ce qui empêche notre durée créatrice de se précipiter vers sa propre négation dans l'instantanéité matérielle ?
- 27 Il faut alors appeler mémoire pure la scission interne par laquelle l'esprit partage la présence entre « un passé dont il *se détache* et un présent auquel il *s'attache*<sup>95</sup> », afin d'ouvrir la forme de l'avenir en retardant la perception instantanée du tout<sup>96</sup>. Sans doute faut-il ensuite que soient retenus dans le présent, sous forme de souvenirs si bien entremêlés à la perception qu'ils en soient indiscernables, les éléments du passé susceptibles de suggérer l'ébauche d'une action possible ; mais nul contenu particulier ne pourrait faire l'objet d'un souvenir, car rien de ce que nous vivons ne tomberait dans le passé, si une scission ne distribuait d'abord à chaque instant, au sein de notre durée, la forme pure de l'avant et de l'après. Le souvenir en tant que contenu de représentation ne se constitue, selon le mot d'Hyppolite, qu'« *ensuite* » : après la formation de ce que Bergson nomme pour cela « le passé en général<sup>97</sup> », « passé quant à la forme<sup>98</sup> ». En tant qu'images, suscitées par les exigences du présent, les souvenirs ne seraient pas du passé. De sorte que le présent ne passerait jamais, si ces images-souvenirs n'étaient pas l'actualisation d'un passé entendu comme condition du passage du temps, différant en nature de toute ancienne perception. En ce sens, comme y insistera Gilles Deleuze dans le prolongement d'Hyppolite, « le passé ne suit pas le présent, mais au contraire est supposé par lui comme la condition pure sans laquelle il ne passerait pas<sup>99</sup>. »
- 28 L'examen de la différence entre souvenir et perception conduit ainsi Bergson à se demander *quand se forme le souvenir*. Cette question n'est rien d'autre que celle qui porte sur la genèse de l'historicité, que nous pensons être au cœur de la pensée de Péguy. C'est en approfondissant l'analyse bergsonienne de la scission entre passé et présent, constitutive de la mémoire, à travers le thème du dédoublement du présent et de la fausse reconnaissance, que nous pourrions aborder cette question pour elle-même.

## Le passé pur : genèse archi-historique de l'historicité et critique de l'illusion historiciste

- 29 La théorie bergsonienne de la mémoire implique que par le dédoublement instantané de chaque présent se forme, en même temps que la perception, un souvenir qu'il faut bien dire « du » présent en ce qu'il n'est donc pas un ancien présent, mais diffère en nature d'une image-souvenir<sup>100</sup>. C'est l'illusion d'une différence de degré entre souvenir et perception qui nous porte à croire que la mémoire doit attendre que la perception s'affaiblisse pour l'enregistrer<sup>101</sup>. On occulte alors la nécessaire contemporanéité du passé avec le présent qu'il a été : à quel moment concevra-t-on que le présent devient passé, si ce n'est à l'instant même où il devient présent ? « Ou le présent ne laisse aucune trace dans la mémoire, ou c'est qu'il se dédouble à tout instant, dans son jaillissement même, en deux jets symétriques, dont l'un retombe vers le passé tandis que l'autre s'élançait vers l'avenir<sup>102</sup>. »
- 30 Selon Bergson, la sensation du déjà-vu dans la paramnésie, ou « la fausse reconnaissance », constitue une expérience privilégiée de ce dédoublement fondamental du présent<sup>103</sup>. La reconnaissance peut se définir comme le raccord de ce qui est senti à une image-souvenir, qui engendre la perception proprement dite en lui suggérant l'ébauche de schèmes moteurs. Pour Bergson, la fausseté de la reconnaissance dans la paramnésie tient précisément à la confusion psychologique du souvenir avec une ancienne perception, autrement dit à l'illusion que le moment présent à déjà été vécu dans un présent, si lointain fût-il. La reconnaissance est fautive dans la mesure où le sujet cherche à localiser dans ses souvenirs l'objet éprouvé comme passé, et tend à se demander à quel moment antérieur la perception présente a déjà été vécue. La vérité de la paramnésie, c'est l'inévitabilité de l'échec de cet effort de reconnaissance. « Quel est ce passé ? Il n'a pas de date et ne saurait en avoir ; c'est du passé *en général*, ce ne peut être aucun passé en particulier<sup>104</sup>. » En ce sens, l'échec de la reconnaissance dans la paramnésie prive de contenu la forme du passé en général comme condition du passage du présent normalement vouée à disparaître sous le conditionné.
- 31 N'est-ce pas un tel échec qui provoque la fissure du présent dans la période dont Péguy témoigne lorsqu'il décrit le débarquement de Guillaume II à Tanger comme suscitant la résonance asignifiante d'une « voix de mémoire engloutie là et comme amoncelée on ne savait depuis quand ni pour quoi » ? On peut alors comprendre ce que signifie, pour Péguy, la distinction entre mémoire et histoire, ou si l'on préfère le projet de faire œuvre de mémoire plutôt que d'histoire – mais aussi, plutôt que de journalisme. Car plus profondément encore qu'à l'aune de l'accumulation de documents historiques par les universitaires, c'est peut-être en regard du développement exponentiel de la presse écrite sous la Troisième République qu'il faut comprendre le projet mémorialiste des *Cahiers de la Quinzaine* : le journaliste ne réifie-t-il pas immédiatement le souvenir du présent lui-même en images-souvenirs instantanées ? Si nous pouvons regarder le temps passer sous forme de souvenirs, c'est que d'abord, comme l'écrit Péguy, « le ministère du présent n'est pas seulement de regarder passer, il est de faire passer<sup>105</sup>. » Cette dénonciation de la réification historiciste du « passer » en « passé » est, sur le plan sociohistorique, analogue à l'explication bergsonienne de la fautive reconnaissance sur le plan psychologique. En réduisant le passé aux images-souvenirs, l'historicisme fait du présent lui-même une « lamelle d'histoire » et de la liberté une « lamelle de servitude<sup>106</sup> ». Lorsqu'il regarde ainsi

passer pour oublier que son présent est lui-même en train de passer, que son ministère est de faire passer, l'historien, comme le journaliste, raidit les schèmes sensori-moteurs, les fragilise en les retenant d'accueillir l'imprévisible nouveauté de ce qui vient : c'est ce qu'atteste leur défaillance à l'annonce de la crise de Tanger, selon le sens qu'on pourra alors donner aux dernières lignes de *Notre patrie*.

- 32 C'est par là que la leçon que le chroniqueur mélancolique de quarante ans fait au vieillard historien est rigoureusement bergsonienne. « Rien n'est gai comme un vieillard qui évoque ses souvenirs. Mais l'homme de quarante ans n'évoque pas ses souvenirs. Il invoque sa mémoire<sup>107</sup>. » On se souvient que les traits essentiels de la « blessure » sont au nombre de deux : l'imperceptible et l'inguérissable. Ce sont les deux caractéristiques indissociables du souvenir pur chez Bergson. D'une part, n'ayant jamais été présent, il est imperceptible au sens où il n'est rien que la forme vide du passé à laquelle se voit réduite l'activité perceptive lorsqu'elle ne parvient à trouver dans aucune boucle du circuit de la reconnaissance attentive un contenu passé susceptible d'éclairer le présent et de guider l'action en s'actualisant dans une image-souvenir. L'événement se traduit alors dans le sujet sous la forme indéfiniment interrogative de la question « qu'est-ce qui s'est passé<sup>108</sup> ? » destinée à demeurer sans réponse, comme l'écrit Deleuze dont ce commentaire de Fitzgerald est pénétré de ces pages de *Clio* :

Il n'y a rien eu, et le monde a changé de face, et l'homme a changé de misère. (...) Et une jeunesse s'est muée en vieillesse. On ne peut pas dire que c'est d'avoir fait ceci, qui nous a vieillis de tant, et d'avoir passé par cette articulation qui nous a encore vieillis de tant. (...) pas une guerre ; pas une guerre civile ; pas une émeute même ; pas une révolution ; pas un coup d'Etat. Pas une articulation de relief. À peine un gonflement, à peine un léger pli. (...) Et nous savons très bien que par contre de véritables bouleversements s'accomplissaient en dessous.<sup>109</sup>

- 33 Imperceptible, le souvenir pur est, d'autre part mais par conséquent, inguérissable : ce passé, n'ayant jamais été présent, ne peut pas passer. Seul ce qui a été présent peut être passé ; ce qui fait passer le présent et diffère de lui en nature ne passe pas. C'est en ce sens que la thèse fondamentale de l'irréversibilité de la durée ne compromet pas celle de la survivance intégrale du passé à tout instant et pour tout temps, mais l'implique : cette survivance ne signifie pas le dépôt d'anciens présents dans un réservoir d'images toutes faites, elle comporte au contraire une exigence de création. Les images, il faut les faire, depuis le présent – ce qui signifie que le passé, non en dépit, mais précisément parce qu'il se conserve indépendamment des images qui auront à l'actualiser, est bien *pour nous*, en un sens qu'il faut maintenant tenter d'explicitier.
- 34 L'idée capitale que Péguy trouve chez Bergson, c'est que l'ancien présent ne serait jamais passé s'il n'était toujours déjà creusé en lui-même du principe de son passage. Comment ce principe ne lui survivrait-il pas, comment ne pas le dire éternel ? Il ne se confond pas avec l'effectuation du présent, puisqu'il est au contraire ce qui limite cette effectuation, l'inachève, la voue à laisser place à l'effectuation d'un autre présent. En même temps que quelque chose arrive dans l'histoire, la succession causale selon laquelle cela arrive est trouée, pour que cela passe au-delà de durer, d'un appel ou d'un écho, pur appel d'air ou selon le mot de Péguy « viduité », à tout ce qui est arrivé, mais non en tant que ces événements sont arrivés, ont été présents : à la part de ces événements qui, pour qu'ils passent, n'a jamais été présente, n'était déjà qu'un pur souvenir lorsqu'ils duraient. C'est pourquoi on ne dira pas que la succession historique horizontale des présents se dédouble ainsi verticalement en « résonances des voix<sup>110</sup> » sans souligner qu'en tant qu'échos purement sonores, imperceptibles puisque leur caractéristique est d'échapper au présent

sensori-moteur, de telles voix ne parlent pas. Car c'est l'unique raison pour laquelle Péguy demande qu'on les écoute plus qu'attentivement : aura-t-on le courage, puisqu'il faut bien parler ici d'une puissance supérieure sinon d'un au-delà de l'attention à la vie<sup>111</sup>, d'entendre qu'elles n'ont rien à nous dire ?

- 35 Dans le cas contraire, celui de la période de Péguy où l'histoire extorque des paroles à la mémoire réduite aux images-souvenirs, c'est le nouage institutionnel de l'éternité comprise comme ce qui fait passer le temps et ne passe pas, c'est la « ligature du spirituel au temporel<sup>112</sup> » qui se défait. Alors le temps passe sans nous : pour nous, dont il détruit l'expérience au passage, il ne se passe plus rien. En dérivant son concept d'éternité de la mémoire pure bergsonienne, Péguy cherche au fond à tenir une double proposition qu'on peut formuler dans un langage auquel eût certes répugné sa germanophobie circonstancielle : l'histoire se fait dans le dos des hommes, mais ce sont les hommes, non la Raison, qui sans le savoir font leur propre histoire<sup>113</sup>. Il faut concevoir l'éternité comme un principe de passage du temps différent en nature mais contemporain, c'est-à-dire hétérogène mais immanent, et par suite essentiellement subordonné, au temporel lui-même. Le problème eschatologique de Péguy concerne la sauvegarde temporelle de l'éternité ainsi entendue. L'éternité, comme « vautour impérissable<sup>114</sup> » qui ronge au foie le temporel, n'est rien d'autre que ce qui fait qu'au-delà de durer, tout passe, tout n'est pas donné. Mais cette non-donation du tout comme raison du temporel n'est elle-même jamais donnée, pas plus dans une évolution naturellement créatrice que dans un *telos* de l'histoire. La thésaurisation d'images-souvenirs en vue d'épuiser positivement la réalité est le symptôme d'une insistance, au sein même du temps orienté, de la tendance de l'esprit à embrasser sous son regard la totalité du passé sans le distinguer du présent pour ouvrir l'avenir. Sans doute est-ce, comme dit Bergson, pour faire attention à ce qui se déroule qu'on fait passer le temps, de sorte que « le même instinct, en vertu duquel nous ouvrons indéfiniment l'espace, fait que nous refermons le temps derrière nous à mesure qu'il s'écoule<sup>115</sup> » ; mais selon Péguy, nous supportons si mal la mouvance du présent qui en résulte que, cette fois par un « instinct secret<sup>116</sup> » selon la formule du divertissement pascalien, nous envisageons ce présent en devenir depuis le passé qu'il sera devenu, gelant en « lendemain » la contingence du « demain » : l'attention à ce qui se déroule tend à se perdre dans l'attention à ce qui s'est ou se sera déroulé et nous empêche de faire attention à ce qui se passe, de faire passer, *d'instituer le passage* dans la durée publique. Inclure dans la contraction des rythmes de durée la capacité d'en affronter le passage, former des habitudes assez ductiles pour convertir dynamiquement dans les mécanismes sensori-moteurs du présent la scission perpétuelle du temps dont il procède toujours-déjà et qu'il ne peut pas imaginer, en somme transmuter cette impossibilité en possibilité d'être autre, tel est l'enjeu de l'institution selon Péguy : l'invention de « morales souples », en cela infiniment plus « sévères » et « fidèles » que la raideur morale qui dangereusement « triche » et fait des « faux plis<sup>117</sup>. »

## Politique de la finitude : pour l'institution du passage

- 36 On peut maintenant tenter de ressaisir l'articulation de la critique du monde moderne au socialisme de l'intellectuel révolutionnaire autour de l'eschatologie d'un pur passé dont le concept est fourni par la mémoire pure bergsonienne. Plaider pour l'institution du passage du temps peut en effet s'entendre en deux sens. En premier lieu, il y va de l'action

politique en conjoncture. Si le propre d'un événement est de déborder la causalité historique de sorte que, loin de faire de lui-même passer d'un présent à un autre, il se contente de fracturer le présent de l'intérieur, alors l'événement ne s'accomplit qu'à moitié si l'on se borne à constater que quelque chose a changé. En ce sens, instituer le passage du temps c'est donner lieu à l'événement, c'est-à-dire accompagner la mutation par l'invention de nouveaux rapports sociaux à sa mesure : sans quoi, faute de trouver un site dans l'expérience subjective, l'événement ne peut manquer d'y faire retour sous des formes catastrophiques. Mais on peut dès lors concevoir en second lieu, dans un horizon cette fois post-révolutionnaire, une société qui se fonderait elle-même sur le principe d'institution du passage en général, un type de rapports sociaux apte à sceller l'éternité du passage. L'institution du passage doit alors s'entendre comme celle d'un certain mode de transmission, éminemment paradoxal puisque l'objet d'une telle transmission serait le passé entendu, non comme ancien présent, mais comme condition du passage : au-delà de tout contenu substantiel susceptible d'être approprié, la possibilité de s'approprier en général, telle qu'elle relance à l'infini toute tentative d'appropriation. De *Marcel* à la *Note conjointe*, c'est peut-être là ce que Péguy n'a jamais cessé d'attendre d'une cité socialiste. Rassemblons brièvement les acquis de notre parcours pour expliciter ces deux versants d'une politique de la finitude par où Péguy prolonge la théorie bergsonienne de la mémoire.

- 37 On a vu que Sartre rejetait cette théorie au motif qu'elle ne permettait de penser la conservation du passé qu'au prix de rendre inconcevable que ce passé puisse « "renaître", nous hanter, bref exister *pour nous* ». En soulignant avec Péguy, pour nuancer cette lecture sartrienne de Bergson, la distinction entre le souvenir pur et l'image qui l'actualise, nous n'avons pourtant fait qu'avaliser la difficulté que Sartre soulève en dernière instance : comment l'image sauvegarderait-elle pour la perception et l'action la pureté d'un passé entendu au sens d'un vide archi-historique, correspondant dans le christianisme de Péguy à l'absence de Dieu libérant la contingence dans l'histoire, que le présent creuse constitutivement en lui pour passer et ouvrir l'avenir ? Seulement, avec le transfert du bergsonisme dans le champ sociohistorique, cette difficulté n'apparaît plus comme une contradiction théorique, mais comme un enjeu politique. Chez Péguy, c'est précisément parce qu'il n'est pas pour nous que le passé n'a pas besoin de renaître pour nous hanter, de sorte qu'il devient pour nous en un autre sens : à nous d'instituer dans la sphère de la représentation le deuil, non de ce qu'elle constitue comme passé sous forme de souvenirs, mais de ce qu'elle fait toujours déjà passer pour se constituer elle-même.
- 38 On peut comprendre cette divergence entre les deux lectures de Bergson comme une distinction qui passe entre deux voies possibles de l'interprétation du rapport entre durée et mémoire chez Bergson. C'est en effet dans un sens opposé que, pour Péguy comme pour Sartre, les deux premiers livres de Bergson sont solidaires. Sartre peut critiquer le modèle de la fusion depuis *Matière et mémoire* dans la mesure où, identifiant la mémoire pure à la mémoire-images, il comprend cette fusion comme une interpénétration de deux présents, l'ancien et l'actuel. Péguy, de son côté, invoque fréquemment l'*Essai et Matière et mémoire* de concert, mais c'est au contraire parce que si l'interpénétration, dans l'*Essai*, impliquait bien qu'il n'y ait pas de présent qui ne soit pénétré de passé, le concept de mémoire pure ne confirme pas seulement cette implication en affirmant que « toute perception est déjà mémoire<sup>118</sup> », mais en tire les conséquences pour en déduire le fondement : pour que l'ancien présent pénètre l'actuel de telle sorte que celui-ci en ouvre un nouveau, pour que le passé se prolonge dans le présent sans le retenir en lui, il faut

que le passé se conserve en soi, sous une forme à la fois contemporaine et différente en nature de l'ancien présent.

- 39 Dans cette perspective, multiplicité de fusion, ou multiplicité virtuelle, ne désigne plus comme dans l'*Essai*, par opposition à la juxtaposition spatiale, la succession indivise des présents en tant qu'ils se prolongent les uns dans les autres, mais, selon le schéma du cône, la coexistence de tout le passé à un degré plus ou moins contracté, en tant qu'il se conserve en soi, avec chaque présent qui n'en est que l'évanouissante pointe mobile. C'est l'« angle droit » formé par le cône de la mémoire avec le plan du présent que retient l'opposition de Péguy entre l'histoire et la mémoire : « L'histoire est essentiellement longitudinale, la mémoire est essentiellement verticale. L'histoire consiste essentiellement à *passer au long* de l'événement. La mémoire consiste essentiellement, étant dedans l'événement, avant tout à n'en pas sortir, à y rester, et à le remonter en dedans<sup>119</sup>. » Que signifie cet angle droit ? Que l'intégralité du passé qui coexiste ainsi avec chaque présent diffère en nature de la totalité des anciens présents : le tout de la mémoire n'est pas composé de ce qui fut, mais de ce que chaque présent, pour être tel c'est-à-dire passer à son tour, a dû, au moment où il se formait, expulser hors de son pouvoir. « Quand on me dit que Hatto, fils de Magnus, marquis de Vérone, burgrave de Nollig, est le père de Gorlois, fils de Hatto (bâtard), burgrave de Sareck, on ne me dit rien (...). Mais quand on me dit que Chérubin est mort (...), oh alors on me dit quelque chose<sup>120</sup>. »
- 40 Cette lecture de *Matière et mémoire* engage bien une conception de la conjoncture. Dans *Logique du sens*, Deleuze enjoint à concevoir tout événement sur le modèle de « la guerre, la blessure, la mort<sup>121</sup>. » Non qu'il faille penser l'événement selon un paradigme tonitruant, sensationnel – c'est le contraire. Walter Benjamin écrivait déjà que la Grande Guerre n'avait pas été une expérience de plus, inédite et terrible, mais qu'elle avait essentiellement appauvri l'expérience : du champ de bataille, les gens ne revenaient « pas plus riches, mais plus pauvres en expérience communicable<sup>122</sup>. » Pour Deleuze, le propre d'une guerre, d'une blessure ou d'une mort, c'est qu'en même temps qu'elle nous arrive, en elle nous ne pouvons plus pouvoir, elle nous déchoit du pouvoir de dire nous<sup>123</sup>. L'opposition de Péguy entre souvenirs et mémoire pure, histoire et mémoire, recourt aux trois images : en plus de celles de la blessure et de la mort, il écrit que tandis que l'histoire relève des « grandes manœuvres », « la mémoire est toujours de la guerre<sup>124</sup> ». Ce qui caractérise l'événement, quelle que soit la part de lui-même qui s'effectue dans les sujets et les états de choses, c'est d'en comporter une autre qui ne s'offre pas comme telle à l'expérience d'un sujet constitué. À partir de l'entre-deux-guerres, c'est cette part inappropriable de l'expérience qui est nommée « On » dans *Être et Temps* et qui, importée en France sans retournement possible en appropriation par une décision résolue, conduit à la « crise de la conscience » relevée par Hyppolite dans le diagnostic du désespoir de l'intelligentsia d'après-guerre.
- 41 Mais au début de cette étude, on a signalé que l'invocation finale par Hyppolite de l'espérance de Péguy n'était pas dissociable de son insatisfaction face à un existentialisme qui ne proposait guère de reconfigurer la vie inauthentique dans sa « matérialité ». Deleuze tiendra à démarquer le « On » de sa version existentialiste au titre d'un motif en particulier : « Combien ce *on* diffère de celui de la banalité quotidienne. (...) il n'y a pas d'événements privés, et d'autres collectifs (...). Quelle guerre n'est pas l'affaire privée, inversement quelle blessure n'est pas de guerre, et venue de la société toute entière<sup>125</sup> ? » La blessure de l'homme de quarante ans dont parle Péguy n'a rien d'intime au sens où elle

relèverait d'un sentiment subjectif. Si elle est en vérité bien plus intime, c'est au contraire qu'elle témoigne en négatif de la forme sociohistorique des conditions de possibilité de l'expérience lorsque cette forme change sans que ce changement ne s'accompagne d'un changement institutionnel, de sorte qu'elle fait brusquement effraction dans le sujet à l'état pur, ce qui s'exprime par un évidement de la durée. Le passé pur, Hyppolite puis Deleuze l'appelleront le « sens<sup>126</sup> » en tant que, suivant la clause de contemporanéité, il ne préexiste pas sous forme d'essence à l'effectuation des présents mais que, suivant la clause de différence de nature, il se dérobe essentiellement à cette effectuation : à charge pour nous de « contre-effectuer<sup>127</sup> » l'événement, ou comme dit Péguy, de l'encharner. De là le mot de Péguy : « le problème de la révolution ne serait qu'un problème particulier du problème général de la relation de la matière à la mémoire, que le plus grand philosophe des temps modernes a particulièrement étudié dans ce cas éminent que fait le problème de la relation du corps à l'esprit<sup>128</sup>. »

42 Si le sens n'est pas, dès lors, le procès téléologique de réalisation historique d'une essence tel que la culture en serait le dépositaire objectif, il n'est pas non plus la signification qu'il nous appartiendrait, par un procès subjectif d'interprétation, de donner à l'événement (pour n'être pas hypostasié dans un en-soi préexistant, le *telos* n'en serait pas moins reconduit, seulement laissé à l'arbitraire). Par sens, on entendra plutôt le produit des petites variations aléatoires et inconscientes qui font changer le rythme de la durée et réengendrent dans le présent la forme de l'historicité, soit, pour reprendre les termes d'Hyppolite, la distinction pure entre ce à quoi l'on s'attache et ce dont on se détache. Le sens, c'est l'effet du bougé infinitésimal, dans une durée archi-historique dont la forme historique de la représentation implique toujours déjà la contraction intégrale, par lequel ce qui pour un temps faisait sens aura soudain cessé de faire sens : « ni les mêmes problèmes ne se posent plus (...), ni les mêmes difficultés ne se présentent. (...) Il n'y a rien eu. Et tout est autre. Il n'y a rien eu. Et tout est nouveau. Il n'y a rien eu. Et tout l'ancien n'existe plus et tout l'ancien est devenu étranger<sup>129</sup>. » Selon Péguy, c'est dans une telle période, comme franchissement d'un seuil critique où un problème change au-delà de la variété des réponses successives qu'on peut lui donner, qu'émergent proprement les conditions d'une révolution – mais les conditions seulement : « tout est dans l'insertion<sup>130</sup> ».

43 Outre cette théorie de la conjoncture, Péguy a rêvé une société fondée (mais le terme devient impropre) sur la systématisation de ce principe d'insertion par une institution assurant, non plus la contre-effectuation de tel événement particulier, mais la contre-effectuabilité de l'événement en général. Hors conjoncture, une politique de la mémoire doit alors s'entendre comme une théorie de la transmission. C'est sur ce versant que Péguy oppose la mémoire à l'histoire telle qu'elle est pratiquée en son temps. En quoi le positivisme historique se révèle-t-il incapable d'assurer l'insertion des événements dans la trame de l'expérience collective ? Ce que Péguy reproche à l'histoire de méconnaître, ce n'est pas que se faisant toujours après-coup, elle ne restitue l'ancien présent qu'altéré par les présents passés entretemps, mais que le plus ancien présent lui-même est constitutivement altéré par un passé qui, en ce sens, n'a jamais été présent et pour cette raison n'est pas passé :

...que le témoignage initial est *fait*, que tant soit honnête homme le témoin, et si proche qu'on le veuille, son témoignage est *fait*. Que si nous voulions descendre un peu plus profond, non seulement son témoignage est fait au moment où il vous le donne, historiens, mais le témoin *fait* l'image première dont il témoignera quand

vous le citerez. Non seulement le témoignage est fait, mais le modèle du témoignage, l'origine, le fait est fait.<sup>131</sup>

44 Si profond que nous descendions vers l'origine, les voix de mémoire ne parlent pas. Le souvenir pur est le rappel d'une matérialité irréprésentable, pré-mondaine, qui résiste à toute image. « Nous rejoignons ici la vieille idée platonicienne, d'une matière, d'un résidu inexprimable de matière, négation et limitation de l'idée. Et l'esprit a marché trop vite, trop librement, comme une pointe de boussole affolée<sup>132</sup>. » Ce souvenir renvoie à une présence qui n'a jamais été présente : l'insertion dans la matière par laquelle la durée créatrice ne devient possible qu'au lieu de sa propre impossibilité, en rapport direct avec sa limite, sa négation dans la donation du tout en un instant parce qu'elle va « trop vite ». Selon Péguy, si « M. Bergson (...) nous remet dans le précaire, et dans le transitoire, et dans ce dévêtu, qui fait proprement la condition de l'homme<sup>133</sup> » c'est en tant qu'il nous a restitué cette « présence du présent » à quoi le monde moderne « a tout fait pour échapper<sup>134</sup>. » Ce noyau indissoluble de matière, comme passé qui, n'ayant jamais été présent, ne peut pas passer, se répète selon une dynamique qui ne relève donc pas de la causalité historique, mais de ce qu'il faut bien appeler un destin<sup>135</sup>. Dans l'urgence, Péguy médite l'échec, et pense depuis celui-ci les conditions de possibilité de la transmutation d'un tel destin, de sa conversion immanente en libération.

45 Sans doute, c'est pour constituer des images-souvenirs permettant d'engendrer la perception humaine par le circuit de reconnaissance susceptible d'ébaucher une action possible, que l'esprit se scinde en un avant et un après et que la pensée se fait historique. Mais cette constitution de souvenirs, qui permet à la perception de devenir celle de quelqu'un, suppose ainsi elle-même un délai dans l'enchaînement des mouvements reçus et exécutés qui régissent l'univers matériel dont le corps fait partie. Dans ce délai, la perception ni l'action ne sont encore possibles. La mémoire ne pourrait entremêler la perception d'une nappe de souvenirs sans opérer à chaque instant une « contraction du réel<sup>136</sup> » qui elle-même prend un certain temps. Ce temps est perdu, non à la façon dont les souvenirs nous en représentent la fuite, mais pour qu'une telle représentation soit possible. Sartre dira que « la conscience naît portée sur un être qui n'est pas elle<sup>137</sup>. » La série des images suscitée par le délai archi-historique entre l'être et la conscience ne peut rattraper ce délai. Au mieux, elle peut assumer cet écart que Péguy identifie à la place vide du Dieu incarné et sacrifié pour que demeure ouvert le temps historique ; au pire, et c'est ce que Péguy reproche aux modernes, elle peut tenter de combler cette absence de ce que Pascal Quignard nomme « l'image manquante » :

Nous transportons avec nous le trouble de notre conception. Il n'est point d'image qui nous choque qu'elle ne nous rappelle les gestes qui nous firent. (...) Nous sommes venus d'une scène où nous n'étions pas. L'homme est celui à qui une image manque. (...) L'affabulation généalogique a chez les hommes le caractère involontaire du réflexe musculaire (...) on invente des pères, c'est-à-dire des histoires, afin de donner sens à l'aléa d'une saillie qu'aucun de nous – aucun de ceux qui en sont les fruits après dix mois lunaires obscurs – ne peut voir.<sup>138</sup>

46 L'homme de quarante ans, le chroniqueur mélancolique cherche moins à réveiller le vieillard historien de son rêve hypermnésique pour qu'il rassemble en vue de l'action la multitude éparpillée des images de sa vie passée, qu'à lui rappeler le « sommeil sans fond<sup>139</sup> » que son rêve tente de conjurer, dont le mémorialiste réclame quant à lui qu'on en assume la négativité pour dialectiser l'image. L'obscurité archaïque et pré-humaine évoquée par Quignard, c'est la nuit dont Péguy parle comme d'une « grande muraille noire » qui fait passer les jours : elle est « le tissu / Du temps, la réserve d'être<sup>140</sup> ».

- 47 En d'autres termes, le fond dans lequel tout ce qui est trouvé la ressource de se déployer historiquement n'est pas représentable. C'est pourtant ce fond, en tant qu'il n'est pas lui-même éternel, dont il importe au plus haut point d'assurer la transmission. Il s'agit alors, pour reprendre une formule de Bertrand Ogilvie, de « susciter des représentations actives de la non-représentabilité<sup>141</sup>. » Une politique de la mémoire appelle alors la transmission, non de tel passé historique en particulier, mais de la condition du passage, du tissu du temps. Le passé est alors « pour nous » en ceci qu'il dépend de nous d'instituer des modes de représentation du passage – et non, selon un terme dont on comprend alors que Péguy le récuse, des modes d'« héritage<sup>142</sup> » – tels que l'effectuation des présents y soit « perpétuellement achevée comme inachevée, au titre d'inachevée<sup>143</sup>. » Voilà ce que Péguy, dont on se rappelle la défense de *Jean Coste* et la formule « hussards noirs<sup>144</sup> » en hommage aux instituteurs d'avant l'anticléricisme du petit père Combes, attendait de l'École républicaine. De là sa colère et sa lutte active, bien avant son retour à la foi (qui ne l'a du reste jamais rapproché de l'Église), contre la déchéance d'une laïcité à vocation indissociablement intégratrice et émancipatrice en dogme autoritaire et principe d'exclusion : « un système de neutralité en matière de foi et de métaphysique, (...) en somme un système de la liberté de conscience est devenu (...) un des plus redoutables systèmes d'oppression des consciences<sup>145</sup>. » L'enjeu crucial que constitue l'éducation aux yeux de Péguy alimente sa critique féroce de la science pédagogique – « je ne crois pas qu'il y ait science au monde qui haïsse autant que celle-ci sa matière et son objet propre<sup>146</sup> » – et de la représentation sous-jacente de l'enfance aux contours fixés par la réification évolutionniste de l'historicité<sup>147</sup>. La préoccupation pour l'instruction publique est au cœur de l'engagement de Péguy. Le motif empirique déterminant de sa critique de la situation faite à l'histoire, c'est l'échec des Universités populaires après l'Affaire Dreyfus<sup>148</sup>.
- 48 Écrire contre Daniel Halévy que l'Affaire Dreyfus ne fut pas qu'une illusion de notre jeunesse, que son corps mystique n'est pas passé, c'est dire que l'Affaire fut bien un événement, que cet événement s'est réellement effectué mais qu'il n'a pas été contre-effectué, encharné. Les traits de la période que Péguy décrit découlent de ce manque. Le statut fondamental de l'Affaire dans son parcours et sa pensée vient de ce qu'elle devait être à ses yeux, qu'elle était virtuellement l'accoucheuse du monde socialiste<sup>149</sup>. Autrement dit, l'éminence de cet événement tient à ce que sa contre-effectuation devait instituer la contre-effectuabilité de l'événement en général. D'où le caractère négatif du monde moderne lorsque nous tentons d'en dégager les traits essentiels : il n'est rien de plus, rien d'autre que la conjuration de l'institution de la cité socialiste, telle qu'elle s'exprime au plus haut point dans ce que Péguy considère comme la trahison de l'Affaire, la stérilisation de cet événement matriciel. Non seulement Péguy peut dire à ceux qui voient sa *Jeanne d'Arc* comme marquant un tournant dans son engagement : « nous ne renierons jamais un atome de notre passé<sup>150</sup> », mais *Notre Jeunesse* vise à rendre clair que toute sa pratique d'intellectuel après l'Affaire a consisté à tenter de potentialiser la structure de réactivation de cet événement. L'inexistence du monde moderne renvoie ainsi à celle du monde socialiste, et les obscurités sur lesquelles butait notre tentative initiale de caractériser le premier s'éclairent : s'il ne fait pas monde, s'il se résume à cette opération négative de ne-pas-faire-monde, c'est parce que le monde moderne est l'ensemble des opérations qui empêchent l'événement inaugural du monde socialiste de « prendre chair », c'est-à-dire qui coupent court aux possibilités d'institution de dispositifs collectifs à la mesure de l'événement de l'Affaire, de ce que la subjectivité est en train de devenir. Ce qu'elle était en train de devenir, ce que devait être le monde socialiste dans l'archi-

histoire de Péguy, c'est le fruit d'un ultime tour de radicalisation du principe qui avait conduit du monde païen au monde chrétien : le sacrifice de l'éternité ou du dieu, à la faveur d'un dispositif de production de l'éternité du passage même du temps<sup>151</sup>. Dans le monde moderne à l'inverse, « jamais l'homme n'a été aussi embarrassé de Dieu<sup>152</sup>. » À la place du dieu, c'est sa génération que Péguy nomme une « génération sacrifiée<sup>153</sup> ».

## NOTES

1. J. Hyppolite, « Note sur Paul Valéry et la crise de la conscience », *La Vie intellectuelle*, t. 14, vol. 3, 1946, p. 121-126. Repris et cité ici dans *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, dir. G. Bianco, Paris, éd. Rue d'Ulm, p. 179-186.
2. L'auteur rappelle que Valéry compose les vers de *La Jeune Parque* en 1917 en pensant à la guerre. Est-il besoin d'évoquer le contexte de rédaction de *L'Être et le Néant*, qu'Hyppolite prend ici manifestement pour référence en ce qui concerne Sartre ? C'est Paris sous l'occupation, plus précisément l'année 1942, marquée par le départ des premiers convois de déportés et l'exécution de Georges Politzer le 23 mai au Mont-Valérien.
3. *Ibid.*, p. 181.
4. *Ibid.*, p. 185.
5. Rappelons qu'au sein même du parti socialiste, le patriotisme étant à la fois fortement implanté dans le monde ouvrier et associé par l'idéologie républicaine à la Révolution Française et à la diffusion des Lumières aux peuples encore opprimés, patriotisme et internationalisme faisaient moins l'objet d'une opposition radicale que, au mieux, d'une tentative de conciliation (cf. *L'Armée nouvelle* de Jaurès), ou d'une hésitation qui explique en partie l'échec de l'Internationale à empêcher le déclenchement de la guerre, comme l'illustre notamment le destin de la motion Vaillant-Keir-Hardie sur la grève générale en cas de mobilisation : elle resta lettre morte. C'est dans ce cadre qu'il faut resituer la véhémence de Péguy contre le « parti intellectuel » à l'approche de la guerre. Il écrivait dès 1901 qu'« il vaut mieux avoir élargi un nationalisme honnête initial en véritable internationalisme, que de chercher dans un faux internationalisme un prétexte à n'exercer pas certains devoirs. » (Ch. Péguy, *Compte rendu sténographique non officiel de la version française du cinquième Congrès socialiste international tenu à Paris du 23 au 27 septembre 1900*, in *Œuvres en prose complètes*, éd. R. Burac, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », tome I, 1987, p. 796. Désormais OPC I, p. 796.)
6. E. Traverso, *1914-1945. La guerre civile européenne*, Paris, Hachette, 2009, p. 41.
7. Ch. Péguy, *De la raison*, OPC I, p. 836.
8. Ch. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, OPC, III, p. 1342-1346.
9. Ch. Péguy, *L'Argent suite*, OPC III, p. 994. D'où que cette impatience se nourrisse elle-même des grandes figures de l'honneur héroïque, dont Péguy ne doute pas de puiser la version républicaine aux sources de l'élan qui avait conduit de sa figure antique et triomphale à son avatar martyrologique chrétien, dans une continuité assurée historiquement par le stoïcisme romain et magistralement célébrée, aux yeux de Péguy, par l'œuvre de Corneille.
10. Cf. E. Traverso, *La guerre civile européenne*, op. cit., p. 203-209. Loin d'être propre à Péguy, ce décalage est partagé par nombre d'intellectuels au seuil de la guerre civile européenne.
11. Le texte parut dans une revue catholique dont on pourrait supposer qu'il s'agissait d'honorer, d'une manière ou d'une autre, l'orientation. *La Vie intellectuelle*, qui remplace en 1928 *La Vie*

*Spirituelle* pour en transposer l'inspiration dans le domaine socio-culturel, est créée par le père dominicain toulousain Marie-Vincent Bernadot dans l'orbe de Jacques Maritain, qui obtient des Frères Prêcheurs que le P. Bernadot soit transféré à Paris dans ce but après la crise de l'Action Française, et entre bientôt en conflit avec le comité de rédaction final, le souhaitant plus fidèle à un style intellectuel qu'il réfère volontiers à Péguy, comme dans cette lettre écrite précisément l'année où paraît la note d'Hyppolite : « ils souffrent d'une espèce de complexe que Péguy aurait appelé sorbonnard : érudition, scientisme, effort pour assimiler tout le moderne sans avoir un estomac assez solide. » (J. Maritain, Lettre à Jean Marx du 24 mai 1946, cité dans *Journet – Maritain. Correspondance*, vol. 2 : 1930-1939, Editions Universitaires Fribourg Suisse / Paris, Saint Paul, 1997, n. 3 p. 38.)

12. J. Hyppolite, « Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson », *Actes du 1<sup>er</sup> Congrès international de Philosophie*, Mendoza, Argentine (avril 1949), repris et cité ici dans *Figures de la pensée philosophique*, t. 1, op. cit., p. 467.

13. J. Hyppolite, « Henri Bergson et l'existentialisme », conférence du 13 mars 1948 à l'Association des amis de Bergson, *Etudes bergsoniennes*, n° 2, 1949, p. 208-215, repris et cité ici dans *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, op. cit., p. 193.

14. Il s'agit d'affronter des enjeux immédiatement éthico-politiques qui rendent encore inaudible, pour une ou deux décennies, la proposition de la *Lettre sur l'humanisme* abordant le problème du nihilisme occidental sur un plan proprement métaphysique. Cf. D. Janicaud, *Heidegger en France*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 117 sq. Comme le suggère Janicaud, il est certain que de part et d'autre du Rhin, la notion d'humanisme ne recouvre pas alors « la même "chose" ».

15. J. Hyppolite, « Henri Bergson et l'existentialisme », op. cit., p. 189.

16. *Ibid.*, p. 190.

17. J. Hyppolite, « Du bergsonisme à l'existentialisme », *Actes du 1<sup>er</sup> Congrès international de Philosophie*, Mendoza, Argentine (avril 1949), repris et cité ici dans *Figures de la pensée philosophique*, t. 1, op. cit., p. 446.

18. *Ibid.*

19. L'exclusion des anarchistes de l'Internationale socialiste ouvrière londonienne de 1896 permet à G. Leroy de rapporter les motifs ponctuels de cette rupture (sur les questions de l'unité socialiste, de l'amnistie proposée par le gouvernement Waldeck-Rousseau après l'Affaire, de la pertinence d'un compromis avec le combisme et de la social-démocratie allemande) à un « malentendu initial », Jaurès ayant toujours été adepte de la démocratie parlementaire et favorisé cette exclusion tandis que Péguy, inspiré pour sa part par l'anarchisme libertaire, en aurait souffert en silence (G. Leroy, « Péguy – Jaurès. Un débat philosophico-politique », *Les cahiers du Cerf: Charles Péguy*, dir. C. Riquier, Paris, éd. du Cerf, 2014, p. 129-147). Or les différents philosophico-politiques qui marquent la camaraderie de Péguy avec le leader socialiste depuis le début le rapprochent virtuellement de la pensée de Bergson, qui constitue sinon le repoussoir constitutif, du moins la cible attirée de la philosophie de Jaurès, ancien camarade et perpétuel rival (cf. A. Robinet, *Métaphysique et politique selon Péguy*, Vichy, Seghers, 1968, p. 140). Parmi les caractéristiques de la cité socialiste selon le jeune Péguy, A. Robinet dégage notamment trois points d'affinités électives avec le bergsonisme (*ibid.*, p. 94).

20. Ch. Péguy, *L'Argent suite*, op. cit., p. 959.

21. Aborder ces domaines exigeait pour lui l'intervalle temporel qui sépare en effet chacun de ses ouvrages, disséminant l'idée simple qui en sous-tend l'unité dans le temps pris pour arpenter chaque fois de tout autres « lignes de faits » (H. Bergson, « La conscience et la vie », *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 2009, p. 4.). Il est d'ailleurs manifeste qu'il consacra une bonne part de ce temps à méditer les réflexions de Péguy sur ces questions. La fameuse déclaration des *Deux Sources* selon laquelle la mystique appelle la mécanique réplique à distance à celle de *Notre Jeunesse* : « tout commence en mystique et tout finit en politique » (Ch. Péguy, *Notre jeunesse*, OPC, III, p. 20), qui avait fait sur Bergson une forte impression (H. Bergson, Lettre à Ch. Péguy du 2

décembre 1910, *Ecrits philosophiques*, Paris, PUF, 2011, p. 845) ; les distinctions entre religion statique et religion dynamique ainsi qu'entre société close et société ouverte, en même temps qu'elles redistribuent la ligne de partage qui sous le nom de grâce oppose chez Péguy la religion à la morale (Ch. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes...*, op. cit., p. 1312), seraient à mettre en rapport avec la distinction qu'il avait précisément formulée à propos de la philosophie bergsonienne, entre morales « souples » et morales « raides » (Ch. Péguy, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, OPC., III, p. 1276), et que Bergson avait également appréciée (H. Bergson, Lettre à Ch. Péguy du 17 mai 1914, *Ecrits philosophiques*, op. cit., p. 854). L'exhumation intégrale et la restitution des enjeux du dialogue avec l'ancien disciple qui se joue en filigrane dans le dernier livre de Bergson feraient l'objet d'une étude à part entière, qu'il ne peut être question d'entamer ici.

22. H. Bergson, Lettre à Ch. Péguy du 22 février 1903, *Ecrits philosophiques*, op. cit., p. 837.

23. Ch. Péguy, *Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, OPC III, p. 1208.

24. C'est la révolution, en effet, que Péguy définit comme « un appel d'une tradition moins profonde à une tradition plus profonde, un reculement de tradition, un dépassement en profondeur ; une recherche à des sources plus profondes ; au sens littéral du mot, une ressource. » (Ch. Péguy, *Avertissement*, OPC I, p. 1305)

25. Ch. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes...*, op. cit., p. 1421.

26. Ch. Péguy, *De la situation faite à l'histoire et à la sociologie dans les temps modernes*, OPC II, p. 482-484.

27. Ch. Péguy, *Heureux les systématiques*, OPC II, p. 270.

28. Ch. Péguy, *L'Argent suite*, op. cit., p. 880-881.

29. Ch. Péguy, *Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, op. cit., p. 999.

30. C'est avec Péguy que Bruno Latour peut écrire que « nous n'avons jamais été modernes ». Cf. B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1997 (1991), p. 92-104.

31. M. Löwy et R. Sayre, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992, p. 253.

32. Ch. Péguy, *Pour ma maison*, OPC I, p. 641. Cf. aussi *Encore de la grippe*, OPC I, p. 420, et la déclaration de 1895 à Théo Woehrel : « cette conversion demeure peut-être le plus grand événement de ma vie morale. » (cité par Pie Duployé, *La religion de Péguy*, Paris, Slatkine, 1978 (1965), p. 20).

33. Ch. Péguy, *Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet*, OPC III, p. 550.

34. Ch. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes...*, op. cit., p. 1449.

35. Ch. Péguy, *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, OPC, III, p. 699-701.

36. *Ibid.*, p. 648.

37. Ch. Péguy, *L'Argent*, OPC III, p. 799.

38. Ch. Péguy, *Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, op. cit., p. 1018.

39. Selon le titre de sa thèse que les urgences du présent, auxquelles son engagement donnait la priorité, ont condamnée à ne jamais voir le jour.

40. Ch. Péguy, *Brunetière*, OPC II, p. 631 : « Je me garderai comme du feu d'employer ici tout le jargon d'objectif et de subjectif. »

41. F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, in *Œuvres*, éd. J. Lacoste et J. Le Rider, Robert Laffont, vol. 2, p. 789. Péguy a volontiers subi l'influence de Nietzsche par l'intermédiaire de D. Halévy. Peu après la mort de Nietzsche, c'est toutefois de Bergson qu'il tient la « singulièrement grave découverte que (...) l'altération des images dans la mémoire est une simple fonction de la santé. [L]es historiens étaient tentés de considérer comme les meilleurs témoins (...) les hommes qui avaient au contraire la mémoire la plus conservante, c'est-à-dire la moins vivante. » (Ch. Péguy, *Compte rendu de congrès*, op. cit., p. 792).

42. Ch. Péguy, *L'Argent suite*, op. cit., p. 883.

43. C'est B. Latour qui rapproche Nietzsche et Péguy sur ce point dans « Nous sommes des vaincus », *Cahiers du Cerf: Charles Péguy*, op. cit., p. 18.
44. Ch. Péguy, *L'Argent suite*, op. cit., p. 990.
45. Ch. Péguy, *Victor-Marie, comte Hugo*, OPC II, p. 170.
46. Ch. Péguy, *L'Argent suite*, op. cit., p. 969.
47. Ch. Péguy, *Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, op. cit., p. 1191.
48. *Ibid.*, p. 1186.
49. *Ibid.*, p. 1202.
50. Ch. Péguy, *Victor-Marie, comte Hugo*, op. cit., p. 170.
51. F. Scott Fitzgerald, « La fêlure », *La fêlure et autres nouvelles*, trad. D. Aury, Paris, Gallimard (Folio), 1963, p. 477.
52. Ch. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes...*, op. cit., p. 1286-7.
53. Ch. Péguy, *Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, op. cit., p. 1204.
54. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 2011, p. 90.
55. H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 2013, p. 19.
56. *Ibid.*, p. 244.
57. Cf. A. François, *ibid.*, n. 190 (p. 489-490) et « La division de la vie : création, conservation et pulsion de mort chez Bergson et Freud » in *Bergson et Freud*, dir. B. Sitbon, Paris, PUF, 2014, p. 129-132.
58. Ch. Péguy, *Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, op. cit., p. 1069.
59. Ch. Péguy, *Un poète l'a dit*, OPC II, p. 887.
60. Ch. Péguy, *Brunetière*, OPC II, p. 613.
61. Ch. Péguy, *Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, op. cit., p. 1192.
62. *Ibid.*, p. 1074.
63. Ch. Péguy, *Un poète l'a dit*, op. cit., p. 887.
64. Ch. Péguy, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, op. cit., p. 1257. Alain Badiou a caractérisé le vingtième siècle des intellectuels par la « passion du réel » (A. Badiou, *Le Siècle*, Paris, éd. du Seuil, 2005). N'est-ce pas Bergson qui en France a ouvert la voie ? Avant d'être éclipsé par l'importation de la phénoménologie allemande, c'est lui qui lance la marche « vers le concret », selon le mot d'ordre formulé par Jean Wahl après la guerre. Mais d'une manière ou d'une autre, c'est précisément toujours la guerre qui fixe les axes du repère où les intellectuels du siècle viendront inscrire et modifier les coordonnées du réel. D'où le sentiment que Bergson arrive trop tard, puisque discours de guerre mis à part, il faut attendre les *Deux sources* pour voir celle-ci faire son apparition dans une œuvre déjà en bout de course. Péguy invite à nuancer ce sentiment.
65. Ch. Péguy, *Notre jeunesse*, op. cit., p. 16 : « il y a (...) de grandes vagues de crises (...) qui font tout trembler (...). Et il y a des paliers, plus ou moins longs, des calmes, des bonaces qui apaisent tout pour un temps plus ou moins long. Il y a les époques et il y a les périodes. Nous sommes dans une période. »
66. Ch. Péguy, *L'Argent suite*, op. cit., p. 991.
67. *Ibid.*, p. 991-992.
68. *Ibid.*, p. 991.
69. Ch. Péguy, *Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, op. cit., p. 1205.
70. Ch. Péguy, *L'Argent suite*, op. cit., p. 992.
71. Ch. Péguy, *Notre patrie*, OPC II, p. 61. C'est nous qui soulignons.
72. Ch. Péguy, *L'Argent suite*, op. cit., p. 996.
73. *Ibid.*, p. 916.
74. Ch. Péguy, *Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, op. cit., p. 1069.

75. J. Hyppolite, « Aspects divers de la mémoire chez Bergson », *Revue internationale de Philosophie*, 3<sup>e</sup> année, n° 10, octobre 1949, repris et cité ici dans *Figures de la pensée philosophique*, t. 1, Paris, PUF, 1971, p. 470.
76. Cf. *Ibid.*, p. 470, 480.
77. C'est sur ce point précis que le vieux mémorialiste critique le vieillard historien : celui-ci, « au lieu de s'enfoncer dans sa mémoire, (...) fait appel à ses souvenirs » (Ch. Péguy, *Clio, dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, op. cit. p. 1191).
78. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943 (1972), p. 144.
79. J.-P. Sartre, *L'imagination*, Paris, PUF, 2003 (1936), p. 57.
80. *Ibid.*, p. 60-61.
81. *Ibid.*, p. 60.
82. *Ibid.*, p. 69.
83. H. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, op. cit., p. 89.
84. *Ibid.*, p. 146.
85. Cf. A. Robinet, « Le passage à la conception biologique de la perception de l'image et du souvenir chez Bergson », *Les Études philosophiques*, 1966, p. 375-388, repris dans le dossier critique de *Matière et mémoire*, op. cit., p. 476-490.
86. J. Hyppolite, « Aspects divers de la mémoire chez Bergson », op. cit., p. 476.
87. H. Bergson, *Matière et mémoire*, op. cit., p. 150.
88. J. Hyppolite, « Aspects divers de la mémoire chez Bergson », op. cit., p. 477.
89. Contrairement aux images qui en sont conçues par ce que le schéma du cône donne à voir comme un double mouvement de translation et de rotation.
90. H. Bergson, « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 2009, p. 136.
91. J. Hyppolite, « Aspects divers de la mémoire chez Bergson », op. cit., p. 477.
92. H. Bergson, *Matière et mémoire*, op. cit., p. 230.
93. Péguy reprendra ce thème, mais dans le cadre de la réflexion sur l'histoire et la sociologie. Chez lui, la contraction en question n'est pas d'ordre psychologique, mais toujours déjà sociologique, et les micro-événements matériels qui en sont l'objet ne relèvent pas d'une nature naturante mais de mouvements sociaux infra-conscients qui constituent en droit les infinitésimaux de l'histoire. On l'a dit, Péguy est parfaitement conscient des enjeux des sciences positives : son geste critique n'aurait pas de sens s'il consistait à donner une leçon de psychologie bergsonienne à la sociologie durkheimienne. L'importance pour Péguy de la théorie des rythmes de durée, exposée pour l'essentiel au dernier chapitre de *Matière et mémoire*, suggère qu'il y a moins identité entre sa sociologie et la psychologie de Bergson, qu'analogie ou égalité de rapport entre le principe métahistorique de sa sociologie et le principe métaphysique de la psychologie bergsonienne.
94. J. Hyppolite, « Aspects divers de la mémoire chez Bergson », op. cit., p. 483.
95. *Ibid.*, p. 479.
96. Pour une approche de l'élan vital à partir de la « correspondance » évoquée ici par Hyppolite (*Ibid.*, p. 482-483) entre la tendance psychologique de l'esprit à se réduire à son passé et la tendance cosmologique de la durée créatrice à se détendre en matière, cf. G. Sibertin-Blanc, « Comment se fait-il que tout ne soit pas donné ? Attente, rythme et retard dans *L'évolution créatrice* », communication aux Ateliers franco-japonais sur *L'évolution créatrice* de Bergson », Université de Toulouse-Le Mirail, 19-21 avril 2007, disponible en ligne sur [www.europhilosophie.eu](http://www.europhilosophie.eu). La dépréciation de *L'évolution créatrice* par Péguy suggère qu'il n'a, quant à lui, pas fait primer le lien entre le dernier chapitre de *Matière et mémoire* et la « genèse idéale de la matière ».
97. H. Bergson, *Matière et mémoire*, op. cit., p. 148.
98. H. Bergson, « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », op. cit., p. 137.

99. G. Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 2011 (1966), p. 54 et p. 51, n. 1 pour la référence discrète à Hyppolite.
100. Selon un motif qui détermine toute la lecture deleuzienne de Bergson. Pour la répercussion du bergsonisme de Deleuze sur son antihistoricisme référé à Péguy, voir G. Sibertin-Blanc, « Les impensables de l'histoire. Pour une problématisation vitaliste, noétique et politique de l'antihistoricisme chez Gilles Deleuze », revue *Le Philosophoire*, 2003/1 (n° 19), Vrin, p. 119-154.
101. H. Bergson, « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », op. cit., p. 132.
102. *Ibid.*, p. 131-132.
103. Tout en permettant de saisir l'irréductibilité du souvenir pur à l'image, l'article de Bergson n'en est pas moins traversé, ici encore, d'une ambiguïté. De même que le second chapitre de *Matière et mémoire* évoquait une « image virtuelle », de même l'article sur la fausse reconnaissance, tout en avertissant cette fois-ci qu'il ne peut s'agir que d'une métaphore, ne choisit pas la moins équivoque en comparant le souvenir pur à une image en « miroir » du perçu (*Ibid.*, p. 136). À nouveau, cette analogie ne pouvait qu'inviter Sartre à confondre le *dédoublement* fondamental du présent avec un *redoublement* de l'image-perception en image-souvenir, à réduire le souvenir pur à « un exact décalque de la chose » (J.-P. Sartre, *L'imagination*, op. cit., p. 49) et à accuser l'incapacité de Bergson, en définitive, à concevoir la mémoire autrement que comme un entrepôt d'anciennes perceptions matérielles.
104. H. Bergson, « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », op. cit., p. 137.
105. Ch. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes...*, op. cit., p. 1408.
106. *Ibid.*, p. 1411.
107. Ch. Péguy, *Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, op. cit., p. 1193.
108. G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 180 et surtout G. Deleuze et F. Guattari, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980, p. 243. L'évocation d'un « vieillissement » qui ne se fait « pas de la même manière » que celui que Fitzgerald considère comme l'une des coupures chronologiques perceptibles dont il distingue la fêlure silencieuse indique ici la présence de Péguy en filigrane.
109. Ch. Péguy, *Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, op. cit., p. 1206-1208. Ces pages inspirent d'importants développements de G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 244-245 ; *Logique du sens*, op. cit., p. 68 ; G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 2005 (1991), p. 106-108.
110. Ch. Péguy, *Un poète l'a dit*, op. cit., p. 868-869.
111. D'où la figure du héros évoquée en introduction.
112. Ch. Péguy, *L'Argent suite*, op. cit., p. 910.
113. Ces formules hégélo-marxiennes paraîtront moins incongrues si l'on garde à l'esprit la filiation entre Schelling et Bergson via Ravaisson. La genèse de l'historicité dont Péguy trouve la matrice dans l'idée bergsonienne de passé en général, ainsi que sa problématisation de la dynamique archi-transcendantale de cette instance génétique en tant que résidu problématique de l'histoire qu'elle engendre, inscrit ses préoccupations dans la lignée des réflexions théogoniques de Schelling sur l'engendrement des « âges du monde » depuis le « fond obscur » de l'esprit, en concurrence avec la version strictement hégélienne de la dialectique.
114. Ch. Péguy, *Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, op. cit., p. 1018.
115. H. Bergson, *Matière et mémoire*, op. cit., p. 160-161.
116. Ch. Péguy, *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, op. cit., p. 613.
117. Ch. Péguy, *Note sur M. Bergson...*, op. cit., p. 1276-1277.
118. H. Bergson, *Matière et mémoire*, op. cit., p. 167.
119. Ch. Péguy, *Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, op. cit., p. 1177.
120. *Ibid.*, p. 1181.
121. G. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 177.
122. W. Benjamin, « Expérience et pauvreté », trad. P. Rusch, *Œuvres II*, Paris, Gallimard (Folio), 2000, p. 365.

123. Ceci pour paraphraser les formules de Blanchot, dont bien des réflexions doivent sans doute une partie considérable de leur inspiration à la lecture de Péguy.
124. Ch. Péguy, *Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, op. cit., p. 1178.
125. G. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 178.
126. J. Hyppolite, « Aspects divers de la mémoire chez Bergson », op. cit., p. 475.
127. G. Deleuze, *Logique du sens*, op. cit., p. 174-197.
128. Ch. Péguy, *Par ce demi-clair matin*, OPC II, p. 91.
129. Ch. Péguy, *Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, op. cit., p. 1206.
130. Ch. Péguy, *Note sur M. Bergson...*, op. cit., p. 1273.
131. Ch. Péguy, *Compte rendu de congrès*, op. cit., p. 792.
132. Ch. Péguy, *Par ce demi-clair matin*, op. cit., p. 94.
133. Ch. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes...*, op. cit. p. 1444.
134. *Ibid.*, p. 1421.
135. Voir les commentaires de Deleuze sur le cône bergsonien dans *Différence et répétition*, op. cit., p. 112-114.
136. H. Bergson, *Matière et mémoire*, op. cit., p. 31.
137. J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 28. Sur ce retard originaire, voir D. Giovannangeli, *Le retard de la conscience. Husserl, Sartre, Derrida*, Bruxelles, Ousia, 2001. Sur un équivalent de la dynamique du passé pur comme noyau de matière non-mondanisable de la subjectivité chez Sartre, voir les développements de R. Breeur sur le « souvenir d'être » dans R. Breeur, *Autour de Sartre. La conscience mise à nu*, Grenoble, Millon, 2005. Il s'agit seulement ici, pour nuancer la version de « l'existentialisme » restituée par Hyppolite, d'indiquer la persistance de problèmes philosophiques par-delà la critique sartrienne de Bergson analysée plus haut.
138. P. Quignard, *Le sexe et l'effroi*, Paris, Gallimard (Folio), 1994, p. 9-13.
139. Ch. Péguy, *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, op. cit., p. 142.
140. *Ibid.*, p. 148-149.
141. B. Ogilvie, *L'homme jetable*, Paris, Amsterdam, 2012, p. 85.
142. Cf. supra, la critique par Péguy de la réception évolutionniste de Darwin sous le nom de principe d'hérédité.
143. Ch. Péguy, *Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, op. cit., p. 1009.
144. Ch. Péguy, *L'Argent*, op. cit., p. 801.
145. Ch. Péguy, *L'Argent suite*, op. cit., p. 944.
146. Ch. Péguy, *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, op. cit., p. 610.
147. L'analyse critique et symptomatologique de la comparaison du mot d'enfant au mot de génie, comme réduction de l'enfance au point de vue de l'adulte signant le refoulement du vieillissement, est exemplaire de ce point de vue : cf. *Ibid.*, p. 605 sq.
148. Ch. Péguy, *Notes pour une thèse*, op. cit., p. 1069 sq.
149. Cf. C. Riquier, « Charles Péguy. Métaphysiques de l'événement », *Philosophie des possessions*, D. Debaise (éd.), Dijon, Les Presses du Réel, 2011, p. 197-232.
150. Ch. Péguy, *Un nouveau théologien, M. Fernand Laudet*, op. cit., p. 550.
151. Sa théorie de la continuité des mondes païen et chrétien est manifestement inspirée à Péguy par l'Essai sur le sacrifice d'Henri Hubert et Marcel Mauss, qui montraient au dernier chapitre comment le sacrifice agraire prépare le passage de la logique sacrificielle à son point culminant : le sacrifice du dieu.
152. Ch. Péguy, *Zangwill*, OPC I, p. 1400-1401.
153. Ch. Péguy, *A nos amis, à nos abonnés*, OPC II, p. 1281.

---

## RÉSUMÉS

L'article interroge le bergsonisme de Péguy à partir de sa résurgence dans le climat existentialiste de l'intelligentsia française à l'issue de la guerre civile européenne.

## INDEX

**Thèmes** : philosophie française contemporaine

**Index chronologique** : XXe siècle

**Mots-clés** : Péguy, Bergson, histoire, mémoire, événement, conjoncture, transmission

## AUTEUR

### JONATHAN SOSKIN

Jonathan Soskin est affilié à l'unité de recherches *Matérialités de la politique* du département de philosophie de l'Université de Liège. Il rédige actuellement une thèse de doctorat sur la genèse de la philosophie de Gilles Deleuze. Courriel : jonathan.soskin@ulg.ac.be