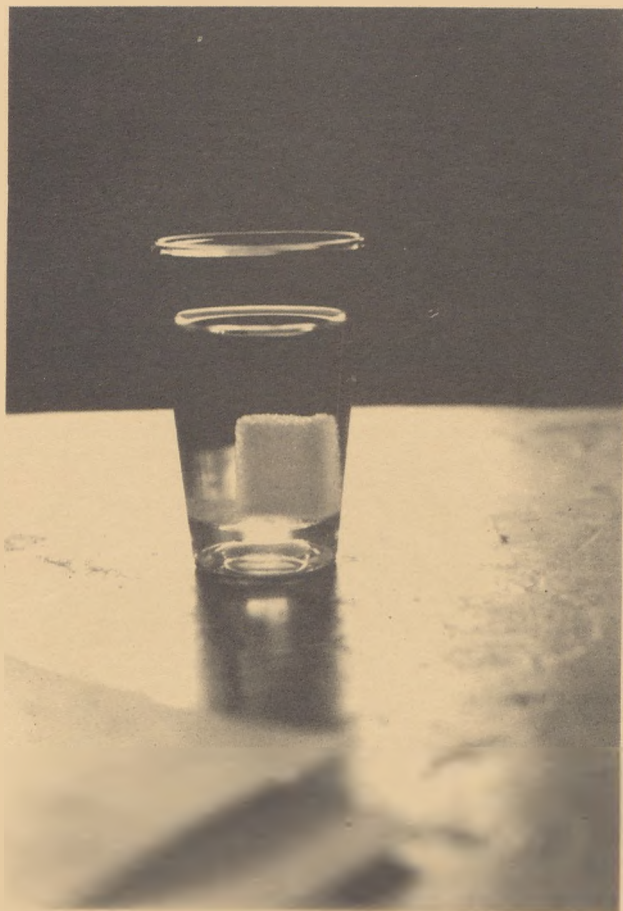


**LE BERGSONISME  
DE  
1889 À 1914**



**Publication de l'Université François-Rabelais  
Tours**

# LITTÉRATURE ET NATION

*Revue d'histoire des représentations littéraires et artistiques*

Publiée par l'équipe de recherche  
**Histoire de l'intelligence européenne  
des Lumières à nos jours**  
sous la direction de Jean-Louis BACKES  
avec le concours du Conseil Scientifique  
de l'Université de Tours

## Comité de rédaction

Jacques Body, Pierre Citti, Jean-Marie Goulemot,  
Maurice Penaud, Jean-Louis Backes

## Secrétariat de rédaction

C. Charmet  
B. Gille

Toute correspondance est à adresser à :  
*Littérature et Nation*, 3 place Anatole France, 37000 TOURS

Le présent numéro est le dernier dont le prix se monte à 45 F.

A partir du numéro 17,

le prix du numéro sera .....60 F

Le prix d'un nouvel abonnement (4 numéros) sera ...200 F  
pour les étudiants ...160 F

ISSN 1146-2698

Les chèques doivent être libellés à l'ordre de M. l'Agent  
comptable de l'Université de TOURS et adressés à *Littérature  
et Nation*, 3, place Anatole France, 37000 TOURS

# LITTÉRATURE ET NATION

## publiera

### **Numéro 17 : BALZAC lu, imité, contesté et vécu (1850 - 1914)**

P. LAFORGUE : Baudelaire, Balzac et le romantisme (1846-1859)

J. LANDRIN : Présence de Balzac dans le Journal des Goncourt

G. SÉGINGER : La poétique du mystère : Balzac et Barbey d'Aurevilly

C. BOSCHIAN-CAMPANER : Le Balzac de Barbey-d'Aurevilly ou "portrait d'un penseur"

P.-J. DUFIEF : Daudet, Thuriféraire et imitateur de Balzac

W. ASHOLT : De la statue à "la mort de Balzac" : les Balzac d'Octave Mirbeau.

C. COSNIER-HÉLARD : Être une héroïne de Balzac ou être Balzac ...

J.-L. BACKÈS : Balzac et le mouvement symboliste.

### **Numéro 18 : MICHELET et la question sociale**

O. HAAC : Michelet et le docteur Guépin

F. MAROTIN : Michelet et Proudhon

P. RÉGNIER : Michelet, le saint-simonisme et les saints-simoniens

L. RICHER : Michelet et la recherche d'un "socialisme médiéval"

J. VIARD : Michelet et Leroux

J.-Y. MOLLIER : Michelet et l'argent

A. MITZMAN : Michelet et le romantisme social

J. SEEBACHER : Sur les rapports Nation / Société

J.-C. DURAND : La grande amitié. La patrie et la question sociale

C. HARBAOUI : Du projet social au projet culturel

C. DUCHET : Le sociogramme de "peuple"

C. CROSSLEY : L'Angleterre, l'anti-peuple ?

F. VERNIER : Le peuple indicible, ou de l'Histoire à l'Art

C. GASPARD : Le rire, tradition populaire et énergie révolutionnaire

- P. PETITIER : L'intime et le social
- A. WRONA : Michelet et l'épopée sociale
- M. HECQUET ; Sand, Michelet et l'éducation populaire
- A.-S. LETERRIER : Michelet et l'Académie des Sciences morales et politiques dans les années 1840
- J.-C. CARON : Le médiateur dans la cité : Michelet et les étudiants dans la France des notables
- E. KAPLAN : La spiritualité de Michelet : une nouvelle religion républicaine ?
- P. LAFORGUE : Sociétés animales, société humaine chez Michelet
- P. VIALLANEIX : L'image du "banquet"

### **Numéro 19 : Le Symbolisme en Belgique**

- E. LYSOE : Pour une approche systémique du symbolisme belge
- C. BERG : Symbolisme belge ou les voies de l'effroi
- P. Mc GUINNESS : Décadence et modernité dans Serres chaudes de Maeterlinck
- P. GORCEIX : Le théâtre et son double : Maeterlinck et Artaud
- O. BIVORT : Chants d'Elskamp
- L. BERGMANS : L'héritage médiéval dans le symbolisme de l'école de Laethern St Martin
- C. LIMOUSIN : Les symbolistes belges et l'Impressionnisme
- J. PAQUE : Petit essai d'enthousiasme de Paul Gérardy sur le peintre Böcklin
- J.-P. BERTRAND : La contribution de Rodenbach ou renouveau romanesque de la fin du siècle à travers une approche socio-critique de Bruges-la-morte
- M. LUCIEN : Georges Eekhoud et l'anarchie
- C. HERZFELD : Le symbolisme belge et Alain Fournier

### **Numéro 20 : Le XVIIIe siècle 1900**

- J.-M. GOULEMOT / D. MASSEAU : Le XVIIIe siècle des Goncourt
- C. COSNIER-HÉLARD : En chapeau Watteau et en robe Louis XV ...le 18e siècle et la mode de la Belle Époque
- Y. THOMAS : Justine et Célestine : de l'excès au secret

L. QUÉTIN : Que devient l'opéra seria au XXe siècle dans Ariane à Naxos de Strauss? Résurgence d'un genre oublié, simple pastiche ou naissance d'un ouvrage unique ?

J.-C. ABRAMOVICI : "Curiosa" : l'ambigu retour du XVIIIe galant

M.-J. LHOTE : Apports français et italiens du XVIIIe siècle dans l'oeuvre du jeune Hofmannsthal

J.-J. TATIN : Le XVIIIe siècle de Proust

G. GOSSELIN : Le complexe de Brahms

P. BESNIER : Salon Roussel

D. CHAPERON : Sens exquis et sens obtus (Le sensualisme "1900" en Littérature)

M. BIGET-MAINFROID : La mémoire du XVIIIe siècle à la scène lyrique : de la douceur de vivre sous l'ancien régime aux rudesses de la Révolution française

G. R. THIBAUT : Un héritier de la littérature amoureuse du XVIIIe siècle : René Boylesve et la Leçon d'amour dans un parc

M. DELON : Sade 1900

J.-L. BACKES : Quelques singes et quelques cardinaux



# LITTERATURE ET NATION

publie deux numéros hors série  
(et hors abonnement)

**Les représentations de l'Affaire DREYFUS  
dans la presse en France et à l'étranger  
(colloque des 17, 18 et  
19 novembre 1994)**

avec la participation de :

- N. GRENIER : *Les représentations collectives au temps de l'Affaire Dreyfus. Le point de vue psychosociologique. Le point de vue psychanalytique.*
- P. MICHEL : *L'opinion publique face à l'Affaire, d'après Octave Mirbeau.*
- A. QUELLA-VILLEGGER : *Deux journalistes dans l'Affaire Dreyfus : Louis de Robert et Paul Brûlat, amis de Zola.*
- E. CAHM : *La première Affaire Dreyfus dans la presse et dans l'opinion en 1894-1895 : une préfiguration.*
- J.-J. TATIN : *Les représentations de l'Affaire Dreyfus dans la presse d'Indre et Loire.*
- M. CROSS : *Représentation de l'Affaire dans le journal La Fronde.*
- C. COSNIER : *Les "reporteresses" de la Fronde.*
- A. DASPRE : *L'Affaire Dreyfus d'après Jean Barois de Roger Martin du Gard.*
- M.-C. KOK-ESCALLE : *La réception de l'Affaire Dreyfus aux Pays-Bas.*
- A. HELARD : *"Tout est dans le plus grand calme" Les Nouvelles Rennaises de juin à septembre 1899.*
- P. BÉNARD : *Barrès regardant Dreyfus.*
- G. LEROY : *L'Affaire dans La Revue Blanche.*
- P. ORIOL : *Du Libertaire au Journal du Peuple : une Affaire sans Dreyfus*
- J. NÈVEUX : *La Neue Freie Presse viennoise et les débuts de l'Affaire Dreyfus (automne/hiver 1894-1895).*
- V. DE GREGORIO CIRILLO : *La représentation de l'Affaire dans les organes de presse napolitains.*
- W. ASHOLT : *De Karl Kraus à Heinrich Mann : les intellectuels de langue allemande et l'Affaire.*
- M. CORNICK : *Représentations de l'Affaire en Grande-Bretagne : mentalités et filtres.*
- L. BALADIER : *Genèse d'un fantasme collectif : images de l'Affaire Dreyfus dans le Supplément illustré du Petit Journal.*
- P. FERLIN : *Gyp : de l'engagement à l'acharnement.*
- A. PAGES : *Histoire et Fiction. L'Affaire Dreyfus au théâtre.*

**Les représentations de la littérature dans les institutions  
d'enseignement et les pratiques didactiques  
(1887 - 1990)  
(colloque des 16 et 17 septembre 1994)**

**Introduction**

M.-F. CHANFRAULT-DUCHET : *L'émergence d'un nouveau champ de recherche.*

L. BALADIER : *La littérature comme enjeu.*

**Modèles étrangers**

J.-L. GUERENA : *L'espace littéraire dans l'enseignement secondaire espagnol au XIXe siècle.*

J.-M. ROSIER / K. CANVAT : *L'enseignement de la littérature en Belgique : une identité impossible ?*

C. EVANS : *Développer l'enseignement de la littérature dans les universités en Grande Bretagne : le projet DUET*

**Littérature et institutions d'enseignement**

Y. REUTER : *Pourquoi enseigner la littérature ?*

F. ROPE : *L'enseignement de la littérature à l'université aux futurs enseignants de Français.*

A. CHERVEL : *L'enseignement de la littérature dans le secondaire de 1800 à nos jours.*

**Littérature et pratiques d'enseignement**

A.-M. CHARTIER-J. HEBRARD : *La lecture littéraire dans les Cahiers pédagogiques (1949-1968)*

G. PASTIAUX-THIRIAT : *Didactique du texte littéraire dans les banques de données DAF et DATEL*

G. GALDO : *Littérature, archétypes et espaces de choix.*

**Institution scolaire - institution littéraire**

J.-J. TATIN : *Le statut de Diderot dans le cours de Littérature de La Harpe*

N. WOLF : *Néonarrativité et crise de l'enseignement du Français.*

J.-F. MASSOL : *Les représentations littéraires de l'institution scolaire.*



LE BERGSONISME DE 1889 À 1914

Sommaire

Francis KAPLAN — Bergson et la découverte du temps .....	3
Jean-Louis VIEILLARD-BARON — L'évolution créatrice et les biologistes .....	19
Raphaëlle CRUZ-JIMENEZ — L'image du rythme : la connaissance et conquête chez Bergson et ses contemporains .....	33
Angelo PRONTERA — Bergson maître de Péguy .....	47
Henri GONNARD — Musique et durée dans l'essai sur les données immédiates de la conscience de Bergson .....	57
Catherine COQUIO — Julien Benda : croisade contre le bergsonisme .....	67
André GUYON — Jules Romains et Bergson .....	101
Bernard ANDRIEU — Bergson contre la neurophilosophie .....	119
Jacques VIARD — De Pierre Leroux à Bergson "l'honneur philosophique de la France .....	141
Philippe SOULEZ — La réception de Bergson aux États-Unis..	155



## BERGSON ET LA DÉCOUVERTE DU TEMPS

Comme on sait, pour Bergson, tout philosophe se définit par une intuition originale qu'il ne fait que développer en système. En ce qui le concerne, Bergson nous a précisé en quoi consiste son intuition, ce qu'il "considère comme le centre même de la doctrine : l'intuition de la durée (...) point de départ d'où (il est) parti et où (il est) constamment revenu" (lettre à Höffding, *Mélanges*, Paris, P.U.F., 1972, p.1148). Je voudrais m'attacher à mesurer l'originalité, la signification et la portée de la position de Bergson.

Elle implique d'abord que pour lui le temps est réel. Nous n'avons pas suffisamment conscience aujourd'hui de l'originalité de Bergson quand il affirme cette réalité. D'abord parce que c'est, somme toute, ce que pense le sens commun ; d'autre part, parce que la philosophie contemporaine sous l'influence en particulier de Bergson ne se fonde plus, bien au contraire, sur la négation du temps; il suffit de citer *Sein und Zeit* d'Heidegger. Mais Bergson se trouvait face à une philosophie pour qui le temps n'est pas réel ou n'a qu'une réalité seconde par rapport à l'éternité. Comme il écrit, "aucun [philosophe] n'a cherché au temps des attributs positifs" (*La Pensée et le Mouvant*, Paris, P.U.F., 1963, p.16). La philosophie est née avec Parménide de la négation du devenir.

Pour Platon, le temps n'est qu'une "image mobile de l'éternité" (*Timée*, 37 d). Pour Aristote, Dieu est hors du temps puisque le temps implique le mouvement et que Dieu est immobile. Toute la philosophie judéo-chrétienne est fondée sur cette idée d'un Dieu hors du temps et c'est cette idée qu'on retrouve dans la métaphysique classique, par exemple celle de Spinoza. Quant à Kant, il démontre explicitement que le temps n'a pas de réalité transcendentale, qu'il n'est que subjectif et à l'époque où Bergson préparait l'agrégation, comme il le rappelle en 1922 dans un entretien avec Charles Du Bos (Ch. Du Bos, *Journal 1921-1923*, Paris, Corrèa 1946, p. 63-64), la plupart des philosophes dans l'université "estimai[ent] que Kant avait posé les questions dans leurs formes définitives".

Dira-t-on qu'à côté de ces philosophes, il y a les philosophes matérialistes pour qui le temps est réel. Effectivement Bergson partageait les philosophes auxquels, étudiant, il avait affaire à l'université entre ceux qui se réclamaient de Kant et ceux qui se réclamaient de l'évolutionnisme de Spencer. Mais d'une part, les premiers étaient de loin les plus nombreux ; d'autre part, - et quoi qu'on pense du fond, - les philosophies de Parménide, Platon, Aristote, les métaphysiques classiques, Kant avaient une tenue intellectuelle bien supérieure à celle des philosophies matérialistes - et en particulier celle de Spencer - bien plus sommaire et bien plus plate. Surtout, les philosophies matérialistes renvoient à la science sur laquelle généralement elles se fondent et la science nie, elle aussi, au moins implicitement, le temps.

Certes, la science du XIX<sup>ème</sup> siècle introduit implicitement le temps avec le second principe de la thermodynamique et avec l'évolution darwinienne dont l'évolutionnisme de Spencer n'est qu'un avatar. Et il est intéressant de noter que Bergson commence par se rallier à l'évolutionnisme spencerien.

Mais Bergson a bien vu que la science dans son fond nie la réalité du temps. Lorsque la mécanique mesure un intervalle de temps, - le temps, par exemple, qu'un mobile met à parcourir un segment donné, - elle se contente de noter la

simultanéité de la présence du mobile à une extrémité de ce segment et de la présence de deux aiguilles à tel et tel endroit du cadran d'une montre, puis la simultanéité de la présence du même mobile à l'autre extrémité du segment et de la présence des aiguilles à tel et tel autre endroit du cadran. Ce ne sont donc, semble-t-il, que des simultanéités. De fait, Bergson fait remarquer que si tous les mouvements de l'univers allaient deux fois plus vite, rien ne serait changé dans les équations qui les décrivent alors que les durées auraient diminué de moitié. Ce qui montre que la science ignore la durée. On pourrait aller plus loin et constater que les lois de la mécanique sont réversibles et ignorent donc l'ordre de la succession - l'avant et l'après. Si nous filmons le mouvement d'un pendule, et que nous faisons passer le film à l'envers, rien ne peut nous avertir de cette inversion car selon les lois du pendule - dans le vide - le pendule peut aussi bien et à la même vitesse aller de l'endroit A à l'endroit B - A étant plus haut que B - que de l'endroit B à l'endroit A. Quant à la physique, Bergson fait remarquer qu'un objet matériel ne change pas ou que, s'il change, "nous nous représentons le changement comme un déplacement de parties qui, elles, ne changent pas. Si ces parties s'avisaient de changer, nous les fragmenterions à leur tour (...). Nous pousserions (...) la division ou l'analyse aussi loin qu'il faudra mais nous ne nous arrêterons que devant l'immuable". Il est vrai qu'il y a déplacement des parties : "Mais quand une partie a quitté sa position, rien ne l'empêche de la reprendre (...). Cela revient à dire qu'un état de groupe pourra se répéter aussi souvent qu'on voudra et que par conséquent le groupe ne vieillit pas (...). Le temps ne mord pas sur (lui)" (*Évolution créatrice*, Paris, P.U.F., 1940, p. 8). Si le second principe de la thermodynamique est irréversible - on passe d'un état A à un état B sans pouvoir passer identiquement de l'état B à l'état A - Boltzmann montre, une quinzaine d'années avant que Bergson soutienne sa thèse sur *Les Données immédiates de la conscience*, que cette irréversibilité n'est que statistique, qu'elle n'est valable qu'à condition de considérer un très grand ensemble de mouvements et qu'elle n'exclut pas la réversibilité au niveau d'un mouvement considéré à part. Quelques années

plus tard, en 1906, Meyerson en s'appuyant sur une immense documentation scientifique établira dans *Identité et Réalité* que la science se caractérise par le fait qu'elle recherche l'identité, donc nie le temps. Et la Relativité d'Einstein apparaîtra, peut-être à tort d'ailleurs, comme la négation totale du temps: "Pour nous autres physiciens convaincus, dit Einstein, la distinction entre passé, présent et futur n'est qu'une illusion" (correspondance Albert Einstein - Michèle Besson, 1903 - 1956, Paris, Hermann, 1972). Dans la physique relativiste, affirme-t-il, "devenir sous un espace à 3 dimensions est en quelque sorte transformé en être dans un espace à 4 dimensions" (Cf. Meyerson, *La déduction relativiste*, Paris, Payot, 1925, p. 97-110).

Cette négation du temps par la science s'explique, pour Bergson, par le fait que la science est oeuvre de l'intelligence et que l'intelligence a pour fonction première de fabriquer des outils, qu'on fabrique des outils à partir de solides, stables, immuables - au moins pendant qu'on les fabrique -, que les outils restent stables et immuables - au moins pendant qu'on les utilise; l'intelligence ne connaît donc que du stable et de l'immuable, elle ignore par conséquent le temps. Il convient cependant de nuancer l'affirmation selon laquelle pour Bergson le temps est réel.

Si dire que le temps est réel, c'est dire que le futur n'est réellement pas encore et que le passé n'est réellement plus, il faut reconnaître que, pour Bergson, le temps n'est qu'à moitié réel, car si pour lui, le futur n'est réellement pas encore par contre le passé n'est pas pour lui réellement aboli. Il nie que "le passé (...) a cessé d'être" (*Matière et Mémoire*, Paris, P.U.F., 1959, p. 166). Nous pensons en effet, remarque-t-il, que "le présent seul existe par lui-même" (*La Pensée et le Mouvant*, p. 168), que le passé n'existe que par la mémoire et seulement à titre de souvenir. Mais qu'est-ce que le présent ? Il ne peut s'agir d'un instant sans aucune durée, car un tel instant est une pure abstraction : tout instant réel, concret, a une épaisseur. D'ailleurs, soit un tel instant  $t_2$  sans durée et soit l'instant immédiatement antérieur  $t_1$ ; ces deux instants ne seraient séparés par rien puisque dans l'hypothèse où nous nous

plaçons le temps ne serait composé que d'instants; donc les deux instants se confondraient. Considérons en effet deux durées commençant toutes les deux au même instant  $t_0$  et finissant l'une à l'instant  $t_1$  et l'autre à l'instant  $t_2$ ; l'une serait plus grande que l'autre de la durée de  $t_2$  puisque l'une,  $t_0t_1$ , irait de  $t_0$  à  $t_1$  et que l'autre irait aussi de  $t_0$  à  $t_1$  et se prolongerait jusqu'à  $t_2$ . Or dans l'hypothèse que nous critiquons  $t_2$  n'a pas de durée; donc les durées  $t_0t_1$  et  $t_0t_2$  seraient égales; nous aurions en effet  $t_0t_2 = t_0t_1 + t_2$  et  $t_2 = 0$ ; et puisqu'elles sont égales, qu'une de leur extrémité leur est commune, la deuxième aussi;  $t_1$  se confondrait donc avec  $t_2$ . En réalité, "lorsque nous parlons de présent, c'est à un certain intervalle de durée que nous pensons." Par exemple, "mon présent en ce moment est la phrase que je suis occupé à prononcer." Si je suis au milieu de la phrase, il englobe le début et comme le début a déjà été prononcé il y a un certain temps, si minime soit-il, mon présent englobe ce passé. Mais la durée du passé que mon présent englobe, la durée du passé qui en fait est présent est variable. Elle dépend de la tension de mon esprit. C'est parce que la phrase est une unité que le présent englobe le passé correspondant au début de la phrase. Mais si je vis l'ensemble constitué par la phrase que je prononce et la phrase précédente comme une unité, mon présent englobera aussi le passé correspondant à cette phrase. Et si je vis l'ensemble constitué par les événements précédent ces phrases et ces phrases comme une unité, mon présent englobera aussi le passé correspondant à ces événements. "Dès lors rien ne nous empêche de reporter aussi loin que possible, en arrière, la ligne de séparation entre notre présent et notre passé" (*o.c.*, p. 169). Et si nous le faisons pas, du moins, nous pourrions le faire. Existente donc, au moins en droit, dans mon présent continuel à la fois le passé et le présent, s'augmentant à tous moments de ce qu'ajoute le devenir. Le passé n'est donc pas passé et puisque la réalité du temps en ce qui concerne le passé signifie que le passé est passé, en ce qui concerne le passé le temps n'est pas réel. Le temps n'est réel pour Bergson qu'en ce qui concerne le futur. On retrouvera un peu plus tard chez Proust cette possibilité pour le passé d'être

présent liée explicitement à une extratemporalité. Le fait est que Bergson ne dit pas qu'il part de l'intuition du temps comme réalité mais de la durée comme réalité. Or ce qui caractérise la durée, c'est que c'est l'intervalle de temps pendant lequel un événement considéré au début de l'intervalle n'est pas réalisé, cet événement ne se réalisant qu'à la fin de l'intervalle, par exemple, la durée que je dois attendre pour que le sucre fonde; la durée concerne donc toujours un événement futur; certes, je peux parler de durée à propos d'un intervalle de temps passé par exemple, la durée du règne de Louis XIV; mais c'est parce que je me situe imaginativement au début de son règne, que je pense à sa fin comme événement futur; la durée va toujours - réellement ou imaginativement - du présent au futur. En restreignant la réalité du temps à celle de la durée, Bergson restreint la réalité du temps à celle du futur qui n'est pas encore et qu'il faut attendre.

Mais, restreint au futur, le temps n'en est pas moins réel pour Bergson. Cette réalité, sur quoi la fonde-t-il face à la philosophie telle qu'elle était jusqu'à lui et à la science qui l'une et l'autre la nie ?

Bergson fait remonter la critique de la réalité du temps dans la philosophie à la critique que fait Zénon du mouvement dans ses fameux paradoxes (*La Pensée et le Mouvant*, pp. 9, 156). Achille aura beau courir il ne dépassera jamais la tortue, car si à l'instant  $t_1$  il est en  $L_1$ , et la tortue en  $L_2$ , pour la dépasser il faut d'abord qu'il arrive à l'endroit où était la tortue à l'instant  $t_1$  soit  $L_2$  mais quand il est en  $L_2$ , la tortue, qui a continué d'avancer est en  $L_3$ ; avant de dépasser la tortue, il faut donc qu'Achille passe en  $L_3$ , mais à ce moment la tortue est en  $L_4$  ... La distance qui les sépare a beau diminuer, elle ne disparaîtra jamais car toujours quand Achille arrive à l'endroit où était la tortue, celle-ci a continué d'avancer et se trouve plus loin - même si c'est de moins en moins plus loin. Autre paradoxe, "la flèche qui vibre, vole et ne vole pas", comme dit Valéry. A chaque instant elle est immobile, puisque pour se mouvoir il faut au moins deux instants. Et puisqu'elle est immobile à tous les instants de son trajet, elle est immobile malgré son déplacement. A ces arguments, Bergson oppose



que le mouvement est indivisible - Zénon n'a pas le droit de diviser le mouvement d'Achille  $L_1 L_2$ ,  $L_2 L_3$ ,  $L_3 L_4$  etc ... car il est directement  $L_1 L_4$  de sorte que si sa vitesse lui permet de parcourir  $L_1 L_4$  avant que la tortue ait parcouru  $L_2 L_4$ , il l'a dépassée. De même, il n'y a pas à considérer la flèche à un instant donné mais seulement dans la totalité de son mouvement.

C'est Kant qui a mis en forme de la manière la plus systématique la critique de la réalité du temps. Celle-ci suppose que le temps soit doté d'une existence indépendante de son contenu, qu'il soit donc homogène ; c'est ce qu'implique d'ailleurs la définition courante du temps considéré comme un milieu dans lequel se déroulent les événements. Mais si le temps est un milieu, c'est qu'on se le donne d'un coup, donc qu'il est hors du temps. D'autre part, "si le temps (...) était comme l'espace un milieu homogène, la science aurait pris sur lui comme sur l'espace. Or (...) la durée en tant que durée, le mouvement en tant que mouvement, échappent à la connaissance mathématique, laquelle ne retient du temps que la simultanéité et du mouvement lui-même que l'immobilité" (*Les Données immédiates de la Conscience*, Paris, P.U.F., 1948, p. 176). Dans le même sens, on dira qu'un objet peut occuper (au moins en théorie) n'importe quelle place dans l'espace, il peut en tous cas se déplacer dans l'espace, un événement ne peut pas se déplacer dans le temps. L'enfance ne peut succéder à la vieillesse alors qu'on peut inverser l'avant et l'arrière d'une voiture. Enfin, un milieu homogène indépendant de son contenu est vide - ce qui implique que les êtres qui s'y trouvent y soient seulement juxtaposés; or les moments du temps s'interpénètrent au contraire les uns les autres (*o.c.*, pp. 167-173).

Il n'y a pas de raison par conséquent de ne pas admettre la vérité de l'expérience que nous avons du temps. De fait, "l'existence dont nous sommes le plus assurés et que nous connaissons le mieux est incontestablement la nôtre". Or "que constatons-nous (...) ? Quel est dans ce cas privilégié le sens précis du mot exister ?" (*Évolution créatrice*, p. 1) : "Je constate (..) que je passe d'état en état (...) et que l'état lui-

même est déjà du changement (...). On s'aperçoit sans peine que le temps (...) est l'étoffe même" de la vie psychologique (*o.c.*, pp. 1-4). Sa réalité est "ce qu'il y a de plus indiscutable dans notre expérience" (*o.c.*, p. 39). De même, "la succession existe, j'en ai conscience, c'est un fait. Quand un processus physique s'accomplit sous mes yeux, il ne dépend pas de ma perception ni de mon inclination de l'accélérer ou de le ralentir." (*o.c.*, p. 338). Et on connaît le célèbre exemple du morceau de sucre : "Si je veux me préparer un verre d'eau sucrée, j'ai beau faire, je dois attendre que le sucre fonde" (*o.c.*, p. 9). Et puisque cette connaissance a une valeur absolue, puisqu'elle n'est pas relative à nous, mais nous fait connaître la réalité telle qu'elle est, nous pouvons donc, contre ce qu'avait cru établir Kant, avoir une connaissance absolue.

Et pourtant Bergson va se heurter, dans son affirmation que la connaissance que nous avons de la durée est une connaissance absolue, à une objection qu'il ne surmontera pas et dont assez curieusement on ne parle jamais. Pour la relativité en effet, si un observateur constate une durée  $t$  entre deux événements donnés, par exemple entre l'instant où l'aiguille d'une horloge est sur la position  $O$  est celui où cette aiguille est sur la position  $t$ , un observateur en mouvement par rapport au premier constatera non pas la durée  $t$  mais une durée différente  $t'$  donnée par la formule  $t' = \frac{1}{1 - \frac{v^2}{c^2}} t + \frac{vx}{c^2}$

en supposant qu'il se déplace selon l'axe des  $x$  et dans laquelle  $v$  est la vitesse du déplacement et  $c$  la vitesse de la lumière. La durée n'est donc pas quelque chose d'absolu et par conséquent la connaissance que nous en avons n'est pas absolue. Mieux - et c'est le fameux paradoxe des jumeaux de Langevin - soient deux jumeaux et supposons qu'un des deux jumeaux quitte la Terre dans une fusée qui se déplace à une vitesse proche de celle de la lumière, que cette fusée fasse demi-tour et revienne sur terre après un voyage par exemple de deux ans, il trouve son frère qui n'a pas bougé.

Pour peu que la vitesse de la fusée ait été bien calculée, son frère aura vieilli de 40 ans et aura les cheveux blancs. Ce

sera donc une durée entre deux instants vécus par les deux frères, celui du départ et celui de l'arrivée ; la durée elle-même aura été vécue par l'un et par l'autre comme normale : l'un non seulement aura vieilli de deux ans, mais aura le sentiment subjectif que deux ans se sont écoulés; l'autre non seulement aura vieilli de quarante ans, mais aura le sentiment subjectif que quarante ans se sont écoulés. Ne faut-il pas dire alors que la durée dépend du mouvement de celui qu'il l'éprouve, qu'elle est donc relative ? La prétention de Bergson à vouloir dépasser le relativisme kantien - et précisément par la connaissance de la durée - serait par conséquent sapée à la racine. De plus, la conception bergsonnienne de la durée implique un temps universel - Bergson dira prudemment "s'harmonise avec cette croyance très naturellement" (*Durée et Simultanéité*, Paris, Alcan, 1931, p. VIII). Or la Relativité semble impliquer que le temps se dilate, qu'il s'accélère ou qu'il y a des temps multiples.

Bergson s'est rendu compte qu'il avait à se demander "dans quelle mesure (sa) conception de la durée était compatible avec les vues d'Einstein sur le temps" (*o.c.*, p. VII). Sa réponse dans *Durée et Simultanéité* consiste à dire que, lorsqu'il y a opposition entre deux durées, une seule est vécue, l'autre n'est qu'un effet de perspective et est seulement attribuée par le premier observateur au second sans que celui-là la vive, de même que si "j'ai à représenter deux personnages dont l'un est à mes côtés, tandis que l'autre est à deux ou trois cent mètres de moi, je dessinerai le premier en grandeur naturelle et je réduirai l'autre à la dimension d'un nain". Un peintre qui serait près du deuxième personnage fera l'inverse sans qu'on ait à conclure que les deux personnages ont chacun les deux tailles (*o.c.*, p. 100) ou qu'ils aient des tailles différentes. De fait, en cas de mouvement uniforme des deux observateurs l'un par rapport à l'autre, il est impossible de savoir qui est en mouvement; tout ce qu'on dit pour l'un par rapport à l'autre doit pouvoir se dire pour l'autre par rapport au premier. Mais en est-il de même dans le cas du paradoxe des jumeaux : celui qui est parti a subi au départ une accélération qui se traduit par des effets physiques et que l'autre n'a pas

subie ; il n'y a donc pas, semble-t-il, réciprocité. Bergson s'aperçoit de la force de cette objection et s'efforce de démontrer qu'il y a réciprocité dans la seconde édition de *Durée et Simultanéité*. Sans vouloir exposer et encore moins discuter sa démonstration, constatons non seulement qu'elle n'a pas convaincu les physiciens - et en premier lieu Einstein<sup>1</sup> - mais surtout que finalement Bergson déclare forfait, convaincu lui-même de l'insuffisance de ses arguments : vers 1935 il interdit la réimpression de *Durée et Simultanéité*.

Il n'abandonne sans doute pas sa conception d'une connaissance absolue de la durée, il pense sans doute que les physiciens - et Einstein - ont tort de ne pas admettre son interprétation de la relativité mais il se reconnaît incapable de le montrer. Faute de connaissance mathématique, dit-il<sup>2</sup>. Mais d'abord, comme le montre *Durée et Simultanéité*, Bergson maîtrise bien les connaissances techniques que suppose la relativité, d'autre part, il a la ressource de s'adresser à Edouard Le Roy, son disciple, mathématicien d'origine. Mieux, Edouard Le Roy lui-même reconnaîtra en 1937 qu'il n'y a pas réciprocité dans le paradoxe des jumeaux. Ne nous dépêchons pas cependant trop vite de conclure que Bergson n'est qu'un philosophe qui se mêle de choses qui le dépassent. Marie Antoinette Tonnelat, professeur de physique relativiste à la Sorbonne, écrit que "s'il a exprimé incorrectement ses critiques, Bergson a parfois très justement senti certaines subtilités et peut-être certaines déficiences moins de la théorie que de son expression (...). Les critiques de Bergson ne nous semblent pas présenter la naïveté, l'anthropomorphisme qu'on pourrait être tenté de leur attribuer" (*Histoire du Principe de Relativité*, Paris, Flammarion, 1971, p. 293). Ces critiques ont d'ailleurs été reprises d'une manière plus technique par des physiciens relativistes, tels Dingle, Cullwick, Hlavaty.

Il semble cependant que la plupart des relativistes - et évidemment Einstein - admettent que dans le cas du paradoxe des deux jumeaux le jumeau resté sur terre vieillira plus vite que celui qui aura voyagé dans la fusée : non seulement les voyages forment la jeunesse, mais ils la maintiennent. Quelle est la portée de ce fait que Bergson ne voit pas comment nier ?

Qu'il y a ralentissement du temps pour l'un ou accélération du temps pour l'autre ? Alain se moquait de ceux qui disaient que le temps peut aller plus ou moins vite. Dire qu'une chose est plus lente qu'une autre c'est dire qu'elle n'aura pas achevé *dans le même temps* une opération que l'autre aura achevée ; il faut donc les situer dans un temps commun.<sup>3</sup> Comparer la vitesse de deux temps, c'est donc situer ces deux temps dans un temps unique, c'est par conséquent dire à la fois qu'il y a des temps différents et qu'il n'y a qu'un temps. Comment alors s'explique le paradoxe des jumeaux ? On peut penser que l'accélération modifie, en la ralentissant, la vitesse de tous les corps en mouvement à l'intérieur du système accéléré. Or on peut considérer une horloge comme un objet en mouvement ayant une vitesse constante - par exemple, une aiguille tournant autour d'un cadran. Si sa vitesse ralentit, comparée à une autre horloge dont la vitesse n'aura pas été ralentie, elle fera apparaître un temps ralenti et on pourra dire que pour elle et pour les objets dont elle mesure le temps, le temps a été ralenti. Ce sera le cas de tous les objets du système accéléré. En particulier, le jumeau de la fusée. Son vieillissement est lié au mouvement des molécules qui le composent, aux battements de son coeur, à la vitesse de sa digestion etc... Si ces mouvements ralentissent, il vieillira donc moins vite.

Bergson a bien vu le problème. Il voit bien que sa thèse suppose que la conscience "ne serait pas solidaire des mouvements moléculaires intracérébraux" (*Durée et Simultanéité*, p. 76 cf. *La Pensée et le Mouvant*, p. 3). Mais pourquoi ne le serait-elle pas ? Parce que, dit Bergson, dans une note, cela impliquerait que la conscience n'est qu'"un épiphénomène se surajoutant à des phénomènes cérébraux dont elle ne serait que le résultat" (*Durée et Simultanéité*, p. 77) - conception que Bergson a critiquée par ailleurs. Mais de ce que la conscience ne puisse se réduire à un épiphénomène sans efficace, simple traduction psychologique d'un état cérébral, s'ensuit-il qu'elle n'est pas liée à un état cérébral et que des aspects, des composants d'un état de conscience ne puissent être provoqués par un état cérébral ?

La thèse de Bergson selon laquelle nous connaissons d'une manière absolue la longueur des intervalles ne va donc pas sans difficultés. Cela ne met pas en cause la réalité absolue du temps, c'est-à-dire qu'absolument il y a un déroulement du temps, qu'il faut attendre que le sucre fonde - même si la longueur de cette attente n'est pas quelque chose d'absolu -, que le passé, le présent et l'avenir ne sont pas en réalité coexistants, que la connaissance que nous avons qu'il y a une succession est une connaissance absolue. Bergson distingue lui-même durée et succession (*Évolution créatrice*, p. 27) - même s'il lui arrive de laisser entendre que la relativité de la durée entraînerait la négation de la succession, une rapidité du flux temporel infini aboutissant à l'étalement en un seul instant du passé du présent et de l'avenir (*Évolution créatrice*, p. 336).

Quoi qu'il en soit et avec toutes ces nuances, Bergson n'en est pas moins celui qui a introduit la réalité du temps dans la philosophie.

Mais son originalité la plus grande n'est pas là ; elle porte, me semble-t-il, sur la signification de cette réalité. Dire, pour Bergson, que le temps est réel, c'est dire qu'il y a perpétuellement du nouveau et que, comme ce nouveau ne disparaîtra pas puisque, comme on l'a vu, il y a conservation du passé (alors que pour les Hindous, par exemple, Shiva est à la fois le dieu de la création et celui de la destruction), le temps est essentiellement créateur. S'il en est ainsi, la réalité est imprévisible car il est clair qu'on ne peut prévoir ce qui est absolument nouveau. Ce qu'on prévoit existe déjà au moins virtuellement au moment où on le prévoit; donc quand il aura lieu, il ne sera pas réellement nouveau.

Encore faut-il démontrer que le temps implique l'imprévisible. Dans *Les Données Immédiates* Bergson intitule une des sections du troisième chapitre "la durée réelle et la contingence" et la section suivante "la durée réelle et la prévision". Mais dans ces sections, Bergson ne montre pas que la durée implique la contingence et l'imprévisibilité; il montre que la réalité psychique implique la contingence et l'imprévisibilité et il montre par ailleurs que la durée implique la réalité psychique. Autrement dit, ce n'est pas le temps en tant

que tel qui implique l'imprévisibilité mais le temps en tant qu'impliquant la réalité psychique - ce qui n'est pas le même chose. Inversement "le déterminisme physique, sous sa forme la plus récente" (*o.c.* p 107) renvoie à la loi de la conservation de l'énergie et celle-ci suppose "un système dont les points, capables de se mouvoir, sont susceptibles aussi de revenir à leur position première "et dans ce cas, "rien ne serait changé à l'état primitif du système tout entier ni de ses parties élémentaires" (*o.c.* p.115). Ce qui implique que «le temps n'a pas de prise sur lui» (*Ibid.*).

Autrement dit, semble-t-il, le déterminisme implique que le temps n'existe pas. Mais ici aussi il convient de nuancer. Car ce raisonnement suppose que le déterminisme implique la loi de la conservation de l'énergie. Et Bergson ne le pense pas : "Il ne faudrait pas, dit-il, s'exagérer le rôle du principe de la conservation de l'énergie dans l'histoire des sciences de la nature (...) et on aurait tort d'en faire le postulat indispensable de toute recherche scientifique" (*Ibid.*) - ce qui paraît signifier que, pour Bergson, il peut y avoir déterminisme sans loi de la conservation de l'énergie.

Ce n'est que dans *l'Évolution créatrice* et dans *La Pensée et le Mouvant* qu'il explicite ce qui a été en réalité son intuition primitive et ce qui constitue peut-être l'essentiel de sa pensée. Et d'abord la question qu'il a le mérite de poser : "Qu'est-ce qui m'oblige à attendre et à attendre pendant une certaine longueur de durée ? (...). Si la succession, en tant que distincte de la simple juxtaposition n'a pas d'efficace réelle, (...) pourquoi l'univers déroule-t-il ses états successifs (...) avec cette vitesse déterminée plutôt qu'avec n'importe quelle autre ? Pourquoi pas avec une vitesse infinie ? D'où vient, en d'autres termes, que tout n'est pas donné d'un seul coup ?" (*Évolution Créatrice*, p. 338-339). En 1930, dans le texte remanié qu'il donne de sa conférence sur *Le Possible et le Réel*, plus de quarante ans après *Les Données Immédiates de la conscience*, il est encore plus précis :

"A quoi sert le temps ? (...) Tel fut jadis le point de départ de mes réflexions (...). J'étais fort attaché à la philosophie de Spencer. Je m'aperçus un jour que le temps n'y



servait à rien (...). Or qui ne fait rien n'est rien. Pourtant, me disais-je, le temps est quelque chose. Donc il agit. Que peut-il bien faire ?" (*La Pensée et le Mouvant*, p. 101-102).

Si l'avenir est déterminé, il est absurde qu'il ne soit pas déjà là, qu'il soit retardé. Il reste alors qu'il ne soit pas déjà déterminé : "Si l'avenir est condamné à succéder au présent au lieu d'être (...) à côté de lui, c'est qu'il n'est pas tout à fait déterminé" (*Évolution créatrice*, p. 339) et le temps serait "cette indétermination même" (*Le Possible et le réel in La Pensée et le Mouvant*, p. 102). Le temps est alors "efficace" (*o.c.*, p. 19) parce "qu'il s'y crée (...) de l'imprévisible et du nouveau" (*Évolution créatrice*, p. 339). Cette imprévisibilité ne signifie d'ailleurs pas liberté au sens que nous donnons généralement à ce terme, c'est-à-dire choix entre deux possibilités, parce que de tels choix sont rares et discontinus alors que le temps a lieu, si j'ose dire, tout le temps et qu'il est continu.

Bergson nous accule donc au dilemme : ou le temps n'est pas réel ou le déterminisme ne l'est pas.

Mais précisément le déterminisme n'est-il pas réel comme la science le prouve ?

Bergson rétorque que le déterminisme n'existe qu'en physique et en chimie, qu'il ne concerne que la matière et parce que la matière est hors du temps : nous la supposons formée de parties élémentaires invariables, atomes, particules, au besoin particules de particules ; nous supposons que les changements ne concernent que des déplacements spatiaux, sont sans importance réelle et surtout sont réversibles de sorte que tel morceau de matière à l'instant  $t$  peut être absolument identique à ce qu'il était à l'instant antérieur  $t - n$  : il "ne vieillit pas. Il n'a pas d'histoire" (*Évolution créatrice*, p. 8).

Par contre, le déterminisme n'est réel ni dans le domaine psychologique - ce qu'il démontre dans *Les Données Immédiates* - ni dans le domaine biologique où l'évolution est créatrice et où il refuse non seulement le mécanisme mais aussi le finalisme car le finalisme implique qu'on assignerait à la vie un but ; or "parler d'un but est penser à un modèle préexistant qui n'a plus qu'à se réaliser. C'est donc supposer, au fond,



que tout est donné, que l'avenir pourrait se lire dans le présent" (*Evolution créatrice*, p. 51).

Le déterminisme n'est pas réel non plus au niveau du tout car la science n'étudie que des systèmes isolés et cet isolement est artificiel.

Et même en ce qui concerne les systèmes isolés et la matière, Bergson se demande s'il y a déterminisme au niveau élémentaire : "On peut se demander si ce n'est pas précisément pour couler la matière dans [le] déterminisme, pour obtenir dans les phénomènes qui nous intéressent une régularité de succession nous permettant d'agir sur eux que notre perception s'arrête à un certain degré particulier de condensation des phénomènes élémentaires" (*La Pensée et le Mouvant*, p. 62). Bergson fait ici allusion à l'indéterminisme dont fait état la mécanique quantique.

La pensée de Bergson sur le temps est donc remarquablement cohérente. Elle est assez forte et assez originale pour qu'aucun de ceux qui réfléchissent sur ce problème puisse ne pas se situer par rapport à elle.

Francis Kaplan  
Université de Tours

<sup>1</sup> qui écrit à André Metz : "Il est regrettable que Bergson se soit si lourdement trompé et son erreur est bien d'ordre purement physique, indépendante de toute discussion entre écoles philosophiques" (*Revue de Philosophie*, juillet 1924 cf. *Mélanges*, p. 1451)

<sup>2</sup> Cf. *Mélanges*, p. X

<sup>3</sup> *Propos du 12 mars 1923* in *Propos*, I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1956.



## L'ÉVOLUTION CRÉATRICE ET LES BIOLOGISTES

On sait que l'ouvrage de Bergson paru en 1907 sous le titre provocateur d'*Évolution créatrice*, lui a valu un énorme succès, et une réputation qu'on peut légitimement dire mondiale. La carrière de Bergson avait été fulgurante, quoique parsemée d'obstacles. Ayant soutenu sa thèse à trente ans, devenu professeur de khâgne, il avait refusé une nomination dans une université de province, échoué comme candidat à la Sorbonne, échoué en face de Gabriel Tarde dans sa candidature à la chaire de philosophie moderne du Collège de France, et fut finalement élu sur une chaire de philosophie ancienne au même Collège de France ; mais en 1904, il obtint d'être transféré sur la chaire de philosophie moderne pour pouvoir se consacrer entièrement à ses recherches personnelles. Avec sa précision habituelle, Bergson déclarait à Jacques Chevalier, au sujet de son livre :

"J'y ai travaillé onze ans ; mais la rédaction a été faite à bâtons rompus ; j'ai eu l'été dernier un arrêt de quatre mois et demi.<sup>1</sup>"

Cette déclaration fait remonter l'origine du travail à 1896, année où paraît *Matière et Mémoire*, dont l'élaboration était par conséquent terminée. Mais, avec sa discrétion

coutumière, Bergson n'a donné aucun signe du travail de maturation du problème de la vie. Les expressions sur la vie dans *Matière et mémoire* relèvent de l'usage courant du terme; ainsi la dernière page du dernier chapitre dit : "Mais un être qui évolue plus ou moins librement crée à chaque moment quelque chose de nouveau"<sup>2</sup> ; qu'on ne s'y trompe pas, "évoluer" est pris ici au sens de "se mouvoir", et c'est seulement l'idée de création de nouveauté qui, reprenant la thèse de l'*Essai* peut à la rigueur annoncer l'ouvrage suivant. Les conférences que Bergson a données ne permettent pas de cerner avec beaucoup plus de précision la genèse intérieure de ce livre, dont la forme est très achevée : on mentionnera seulement l'expression d'"énergie créatrice" dans la conférence de 1901 à la Société française de philosophie<sup>3</sup>. où Bergson a annoncé son projet dans ces termes : "arriver à serrer de si près l'insertion de la pensée dans la vie, que la signification de la vie apparaîtra clairement et indiscutablement à toutes les intelligences"<sup>4</sup>. Quant à la rédaction à bâtons rompus, elle ne doit pas surprendre, non seulement en raison de la surcharge de travail quotidien très lourde, mais surtout parce qu'il semble qu'il en avait été de même des deux livres précédents ; il l'a explicitement dit<sup>5</sup> à propos de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, et les chapitres 2 et 3 de *Matière et mémoire*, publiés d'abord sous forme d'articles, ont été rédigés avant les chapitres I et IV<sup>6</sup>

*Matière et mémoire* reposait sur une documentation psychologique et médicale énorme en ce qui concerne les maladies de la mémoire. L'*Évolution créatrice* semble s'adresser aux biologistes et repose sur des lectures approfondies, non seulement de Darwin et de Lamarck, mais aussi de Eimer, de Cuénot, de Boltzmann, et par derrière, d'Aristote et de Herbert Spencer. La réaction des biologistes a été longue à venir ; ce n'est qu'en 1910 qu'est paru un compte rendu de Marcel Hérubel dans *L'Année biologique*. Ce compte rendu avait été annoncé en 1908 et remis deux fois, comme si "Les biologistes ne savaient sans doute quelle attitude adopter !"<sup>7</sup> *L'Année biologique* est une revue annuelle de comptes rendus

## L'ÉVOLUTION CRÉATRICE ET LES BIOLOGISTES

fort bien faits, mais essentiellement d'ordre scientifique, médical ou psycho-physiologiste, et c'est pourquoi le livre de Bergson y fait figure d'un hapax. M. Hérubel s'explique d'emblée :

"Malgré son importance, ce livre ne nous fournira pas le sujet d'une longue analyse, parce que son allure est strictement métaphysique. De plus, il ne renferme pas à proprement parler un système : il est surtout un point de vue et une étude critique de tendances."

Une brève conclusion fait le point sur l'usage qu'un biologiste peut faire d'un tel ouvrage qui "élargit l'horizon des idées" ; mais il marque une forte réserve quant au renouvellement que cette analyse peut apporter dans les sciences biologiques. Hérubel écrit du texte bergsonien :

«Je ne lui vois aucune vertu "créatrice" de recherches nouvelles. Il informe plus qu'il n'inspire et il est moins une synthèse des connaissances que l'exposé d'un état d'âme. Aussi, après en avoir tiré tous les enseignements d'ordre intellectuel, le véritable homme de science reste-t-il Gros-Jean comme devant<sup>8</sup> » .

A cela il faut répondre avec précision : la biologie n'a pas pour objet la vie, mais les êtres vivants, ou les vivants tout court, la notion ou l'essence générale de la vie échappant à l'examen scientifique ; et de plus, la notion de l'évolution n'est pas non plus spécifiquement biologique. De sorte que la théorie bergsonienne de la vie est fort indépendante de l'évolution de la connaissance biologique ; elle se fonde sur certaines connaissances bien établies, mais n'est pas aussi intimement liée à la biologie qu'il pourrait sembler.<sup>9</sup>

Il serait étonnant que Bergson fasse une philosophie de la biologie, ou une philosophie biologique, si l'on prend au sérieux la critique de la science qui est présentée d'emblée dans le premier chapitre de *L'Évolution créatrice*, texte dont je voudrais reprendre l'analyse. En effet, quelles que soient les difficultés propres à la biologie, elle fait partie de la science expérimentale. Ce qui peut nous tromper ici est que la conférence de 1901 à la société française de philosophie, "Le

parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive”, manifeste l’ambition de “constituer la métaphysique en science aussi certaine et aussi universellement reconnue que les autres”<sup>10</sup>, et cela en avançant seulement une thèse “positive, susceptible de vérification et d’amélioration progressives”<sup>11</sup>. Bergson concluait son exposé, en réponse à M. Belot, en disant :

“Acceptons la science avec sa complexité actuelle, et recommençons, avec cette nouvelle science pour matière, un effort analogue à celui que tentèrent les anciens métaphysiciens sur une science plus simple.”<sup>12</sup>

Or le premier chapitre ne part pas de la science, mais de la conscience que nous avons de notre existence, selon cette méthode d’exploration intérieure que Bergson préconise systématiquement, en la pratiquant avec une objectivité exemplaire. Si l’on met à part les contenus personnels particuliers, le sens que notre conscience donne au mot “exister” est résolu ainsi : “pour un être conscient, exister consiste à changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même”<sup>13</sup>. Le problème va être posé de la façon suivante : cette auto-appréhension de l’existence peut-elle être généralisée? La question paraît anodine ou modeste. Elle est en réalité fantastique : l’objet du débat, c’est la conception du Tout. En 1908, Bergson s’est rendu à la séance du dictionnaire (où M. Lalande, professeur à la Sorbonne, proposait des définitions des termes Immédiat et Inconnaissable en vue de rédiger son *Vocabulaire philosophique*), et c’est à propos du terme Inconnaissable, qui chez Herbert Spencer, désignait l’absolu comme limite du savoir, qu’il déclara :

“Pour prouver qu’une connaissance limitée est nécessairement une connaissance relative, il faudrait établir qu’on altère la nature du moi par exemple, quand on l’isole du Tout. Or, un des objets de *L’Evolution créatrice* est de montrer que le Tout est, au contraire, de même nature que le moi, et qu’on le saisit par un approfondissement de plus en plus complet de soi-même.”<sup>14</sup>

Curieusement, la plupart des interprètes ont compris dans le sens inverse la thèse de Bergson, en voyant dans son livre une philosophie de la nature où le moi est compris à partir du Tout, selon un schéma néoplatonicien, où ce Tout remplacerait l'Un de Plotin, et permettrait, par voie d'émanation, de donner naissance à ces "moi" particuliers.<sup>15</sup>

Or le premier chapitre de *L'Évolution créatrice* montre que l'on doit restituer, à la connaissance des objets que la science nous propose, la dimension du temps. L'illusion qui nous vient de la science est que le temps n'a pas de prise sur les objets, or ceci vient de ce que la science isole des systèmes pour les étudier expérimentalement. Rien n'empêche donc d'attribuer aux systèmes que la science isole une durée et, par là, une forme d'existence analogue à la nôtre, si on les réintègre dans le Tout. Mais il faut les y réintégrer.<sup>16</sup>

La science abstrait du Tout les éléments du système qu'elle étudie, mais en réalité "je dois attendre que le sucre fonde" (502/9), ce qui signifie que "L'univers dure" (503/11). Si ceci est vrai des objets matériels en général, les objets vivants, ou corps vivants, sont-ils un cas d'exception, ou suivent-ils la même loi ? La différence est que "Le corps vivant a été isolé et clos par la nature elle-même". C'est sous-entendre que la biologie a affaire à des systèmes indépendants, et ne procède donc pas par pure abstraction. On a pu dire — c'est Henri Gouhier dans sa préface à l'édition dite du Centenaire — que :

"La philosophie est science à la manière des mathématiques selon Descartes, à la manière de la biologie selon Bergson."<sup>17</sup> Le malheur est que trop souvent, "Le biologiste procède en géomètre" (505/12). Or, même si l'individualité biologique n'est pas un système parfaitement clos, néanmoins "l'organisme qui vit est chose qui dure" (507/15) et l'on observe dans tous les êtres vivants, comme je puis l'observer en moi-même, "le même processus de vieillissement". Un facteur d'unification nous est donc donné — facteur que la science ne pourrait dégager par elle-même

— à savoir le temps comme durée de maturation et de vieillissement. Le vieillissement n'est pas exclusif de la régénération, et l'arbre qui vieillit refait des feuilles nouvelles à chaque printemps, mais le temps inscrit sa marque dans l'épaisseur du tronc. Ce que la biologie va apporter de nouveau, c'est que pour comprendre un être vivant, il faut joindre à l'étude du temps actuel "l'ensemble d'une très longue histoire"<sup>18</sup>. A partir de là, nous allons nous lancer dans ce que Jean Hyppolite a appelé "le roman de la vie, un roman qui repose sur la science et qui est toujours guidé par la norme de vérité, un roman quand même".<sup>19</sup> En effet la connaissance d'un être vivant ne peut mettre le temps entre parenthèses ni même le réduire à une expression mathématique extensible ou compressible à volonté ; il entre en elle cet étalement de roman historique de la vie, qui est la spécificité qui lui vient de l'objet étudié.

Bergson est donc très ambitieux dans son projet de réintégrer chaque élément dans le Tout, et de penser le Tout — ce qui justifie, en un sens, qu'on puisse le considérer comme le dernier des Présocratiques — et très prudent quant à l'apport de la biologie, qu'il respecte dans sa scientificité. Ainsi le transformisme apparaît comme une hypothèse fondée sur les apports de la paléontologie, "une expression au moins approximative de la vérité" (515/24). Ce terme, aujourd'hui démodé, désignait la théorie biologique d'après laquelle les espèces vivantes seraient susceptibles de se transformer l'une dans l'autre. *Le Vocabulaire* de Lalande fait remarquer deux choses importantes à ce sujet : d'une part le transformisme peut être pris en un sens très général, où la transformation des espèces n'est qu'un cas particulier, ou en un sens beaucoup plus restreint que l'évolutionnisme, si ce dernier est une théorie philosophique, alors que le transformisme proprement dit ne serait que biologique<sup>20</sup> ; c'est reconnaître un flottement de termes assez grand. Mais Bergson a raison d'être prudent ; en effet, contrairement à ce que disait l'article Évolution de l'*Encyclopaedia Britannica* (9ème édition)<sup>21</sup>, dû en partie à un psychologue et philosophe anglais qu'il admirait, James Sully<sup>22</sup>, Charles Darwin, le fameux théoricien de la sélection



naturelle, n'emploie pas le terme d'évolution dans son *Origine des espèces* — comme le remarque finement Elie Halévy dans une note du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* de Lalande<sup>23</sup>. Ce qui importe pour la réflexion bergsonienne n'est pas la justesse de la thèse transformiste, mais “la correspondance entre l'embryogénie comparée et l'anatomie comparée”, à savoir une parenté entre les formes vivantes organisée, en fonction des données paléontologiques, selon la succession (515/25). Il s'agit, pour Bergson, de bien discerner ce que la théorie de l'évolution “a d'important aux yeux du philosophe”. Et, de ce point de vue, “le langage du transformisme s'impose maintenant à toute philosophie” (516/26). On ne saurait dire que Bergson a tort, puisqu'il s'est tant imposé qu'aujourd'hui nous pensons toutes choses en termes d'évolution et non plus en termes de fixisme, ou de fixité. On remarquera cependant qu'il ne s'agit que du langage du transformisme, dont la provenance doit moins à la biologie qu'à la philosophie d'Herbert Spencer, qui consacre plusieurs chapitres de son ouvrage synthétique majeur, *Les premiers principes*, au principe de l'évolution. Il faut aussi noter que le langage pour Bergson est “le premier de tous les sports”, et qu'il occupe une très grande place dans le cerveau, qui est “avant tout un organe de sport”. N'oublions pas que Bergson était sportif, montait à cheval dans sa jeunesse, et est mort pour avoir pris froid en faisant de la gymnastique dans son couloir mal chauffé. Ce n'est donc pas péjoratif, mais positif. Utiliser le langage du transformisme, c'est exercer utilement la réflexion philosophique, sans se lancer dans une affirmation dogmatique sommaire. En effet, “Le langage a été l'instrument par excellence de libération, en dépit de l'automatisme qu'il inflige ultérieurement à la pensée”<sup>24</sup>. La philosophie, si elle parle le langage du transformisme, ne peut le faire que d'une façon critique, et sans donner dans un automatisme psychique qui ferait perdre son sens heuristique à ce langage et aux concepts qu'il véhicule.

Le langage de la philosophie, au sujet de la vie en général (616/26) — expression qui, de point de vue de la science biologique, n'est qu'une abstraction au niveau de la

théorie interprétative, mais en aucun cas une hypothèse vérifiable — sera métaphorique : on en a deux exemples frappants dans le cours du premier chapitre. Le premier est donné par Bergson comme son propre constat : un courant a pris naissance à un moment donné de l'univers (sans qu'on puisse savoir comment ni pourquoi) ; ce courant est le courant de la vie ; et il ajoute :

"L'essentiel est la continuité de progrès qui se poursuit indéfiniment, progrès invisible **sur lequel chaque organisme visible chevauche** pendant le court intervalle de temps qu'il lui est donné de vivre" (517/27). Le dynamisme moteur de cet élan sera l'élan vital, qui accumule l'énergie et la lance dans des directions divergentes. C'est une métaphore de la vie ; et Bergson dira, à la fin du troisième chapitre :

"Et il faut la comparer à un élan, parce qu'il n'y a pas d'image, empruntée au monde physique, qui puisse en donner plus approximativement l'idée. Mais ce n'est qu'une image. La vie est en réalité d'ordre psychologique, et il est de l'essence du psychique d'envelopper une pluralité confuse de termes qui s'entreprennent." (713/258)

La question fondamentale de la vie est de comprendre qu'il y a en elle "un balancement entre l'individuation et l'association" (715/259) ; ce sont les mêmes principes que ce que Georg Simmel appliquait à la même époque à la société, sous le nom de cohésion et de dissociation<sup>25</sup>. Mais Bergson a recours à une autre image plus lyrique — et qu'on n'a pas manqué de lui reprocher — quand dans les dernières lignes du chapitre III, il reprend l'image du "chevauchement" ou de la "chevauchée" :

"L'animal prend son point d'appui sur la plante, l'homme chevauche sur l'animalité, et l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous [...]" (724-725/271)

Pour revenir à notre premier chapitre, le second lieu métaphorique est donné lorsqu'ayant examiné le mécanisme

radical et le finalisme radical, Bergson a montré qu'ils reposaient sur le même présupposé erroné, à savoir que tout est donné (528-39). Autrement dit, ils font table rase du temps et de la durée qui est l'essence du temps, l'intervalle entre deux simultanités (543/46). La répétition, qui fonde le savoir scientifique, puisqu'une expérience ne peut être considérée comme vraie que si elle est répétée un grand nombre de fois, et jugée, par induction, indéfiniment répétable, au moins en droit, n'est en fait qu'une abstraction, car ce qui se répète est ce qu'on a artificiellement isolé du Tout. Or l'intelligence se concentre, en tant qu'elle est vraiment scientifique, sur ce qui se répète. Rien de métaphorique dans l'exposé critique de la connaissance scientifique, acte de l'intelligence qui se détourne du temps. Mais Bergson conclut en un festival d'images complexes :

"Elle [l'intelligence] répugne au fluent et solidifie tout ce qu'elle touche. Nous ne pensons pas le temps réel. Mais nous le vivons, parce que la vie déborde l'intelligence. Le sentiment que nous avons de notre évolution et de l'évolution de toutes choses dans la pure durée est là, dessinant autour de la représentation intellectuelle proprement dite **une frange indécise qui va se perdre dans la nuit**. Mécanisme et finalisme s'accordent à ne tenir compte que **du noyau lumineux qui brille au centre**. Ils oublient que ce noyau s'est formé aux dépens du reste **par voie de condensation**, et qu'il faudrait se servir de tout, **du fluide autant et plus que du condensé**, pour ressaisir le mouvement intérieur de la vie". (534-46).

Il serait trop long et fastidieux de poursuivre ces métaphores qui continuent à jouer dans les pages suivantes ; mais c'est un fait que la frange deviendra la frange d'instinct qui borde l'intelligence, le noyau lumineux étant l'intelligence elle-même, qui n'est critiquée que pour autant qu'elle s'applique en dehors de son champ d'exercice<sup>26</sup>, la connaissance de la matière et de l'action ; cette frange est "la partie du principe évoluant qui ne s'est pas rétrécie à la forme spéciale de notre organisation et qui a passée en contrebande." (536/49). Tout est métaphorique dans la saisie de la vie par une pensée qui excède l'intelligence ; les images

n'ont aussi aucun caractère pédagogique, mais elles sont indispensables pour communiquer une intuition qui ne peut s'exprimer dans les concepts usuels. Bergson insiste sur la rupture entre sa philosophie nouvelle et les habitudes de pensée du sens commun et des philosophes.

Concluons donc — à titre provisoire bien entendu — sur le rapport de Bergson aux biologistes. L'expérience de Bergson est proprement philosophique : il s'agit de penser la vie dans son unité et sa diversité, en échappant aux abstractions scientifiques et aux généralisations hâtives du sens commun ; pour penser la vie, il faut la faire se retourner sur elle-même dans une sorte de torsion du vouloir sur lui-même qui est l'intuition. Mais la pensée de la vie est rendue possible par l'intelligence de la vie que nous donnent les biologistes, qui ont établi de nombreux faits, comme la sélection, l'adaptation, la variation, ou qui ont étudié la reproduction, l'assimilation chlorophyllienne et bien d'autres éléments de notre connaissance du vivant. Depuis Bergson, les connaissances biologiques ont été dans le sens de l'individuation radicale : le code génétique montre cette individualité qui fait, par exemple, que nul homme n'a le même sang que son voisin, et qu'une simple tache de sang peut permettre d'identifier un criminel. Mais la paléontologie a beaucoup accru ses données en matière d'évolution à l'intérieur d'une même espèce ; il n'est pas pour autant établi qu'une espèce puisse se transformer en une autre. On ne peut anticiper la connaissance expérimentale. C'est pourquoi ce ne sont pas tant les biologistes, souvent incertains dans l'interprétation de leur données expérimentales, que les physiciens qui ont tiré profit de *L'Évolution créatrice*. En fait les analyses de Bergson faisaient le point sur le grand problème de l'évolution qu'Herbert Spencer avait pensé d'une façon mécaniste, et en éliminant le temps ; or seule une philosophie de la durée peut penser l'évolution de la vie. Elle la pense comme créatrice, ce qui parut provoquant et justifia la mise à l'index immédiate de l'ouvrage ; la théologie chrétienne continuait alors à penser la création du monde par Dieu comme définitive, donc en termes fixistes. N'oublions

## L'ÉVOLUTION CRÉATRICE ET LES BIOLOGISTES

pas que c'est en 1906 que paraît l'Encyclique *Pascendi*, suivie du *Syllabus* où sont nommément condamnés comme modernistes tous les philosophes ou presque de l'époque. C'est l'évolution même qui est créatrice des individus, et jamais Bergson n'emploie le mot de création en un sens théologique. Ceci ne veut pas dire que l'élan vital est divin, et qu'il y ait une sorte de panthéisme immanentiste dans son œuvre. L'élan vital "est fini, et il a été donné une fois pour toutes. Il ne peut pas surmonter tous les obstacles." (710-254) Qui pourrait encore dire qu'il est Dieu ? Mais création et évolution semblent désormais parfaitement compatibles. La science et la philosophie montrent qu'il y a une origine de la vie ; mais elles ne peuvent pas en dire plus. Le 3 mai 1909, Bergson assista à la leçon inaugurale d'Alfred Loisy<sup>27</sup>, exégète intègre, et prêtre ignominieusement traité par l'Église catholique ; en cela, il était cohérent avec lui-même et avec sa philosophie.

Jean-Louis Vieillard-Baron  
Université de Tours

---

1. Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Paris, Plon, 1959, p. 13.

2. *Œuvres* (édition du Centenaire, citée ensuite O. suivie du numéro de page, avec, après un / le numéro de la page de l'édition courante, coll. Quadrige des P.U.F.

3. *Mélanges*, volume édité par André Robinet, Paris, P.U.F., 1972 (cité dans la suite Mél. suivi du numéro de page), p. 463-502.

4. Mél. 483.

5. Cf. Charles Du Bos, *Journal* (Paris, Corrèa, 1946), en date du 22 février 1922, cité en note historique dans l'édition du Centenaire. O. 1541-1543, en particulier le passage où il est dit que l'essentiel d'une première version développant les chapitres II et III fut rédigé à Clermont entre 1884 et 1886.

6. Parus dans la *Revue philosophique* dirigée par Théodule Ribot.

7. Georges Canguilhem, Commentaire au troisième chapitre de *L'Évolution créatrice*, in Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg, 1943, p. 128.

8. *Année biologique*, 1910, p. 532-535. La conclusion commence ainsi : “En dépit de son caractère hautement métaphysique, ce livre est profitable au naturaliste. D’abord, il fait appel à des méthodes et à des procédés de raisonnement très différents de ceux qui ont cours dans les laboratoires : à ce titre, il élargit l’horizon des idées. Ensuite, il met en garde le biologiste contre la séduction des grandes hypothèses scientifiques et dénonce le danger de leur emprise sur quiconque étudie le réel. A ce titre, il fortifie le sens critique. Enfin, conséquence nécessaire, il n’apporte pas de système tout fait, ou, pour employer l’expression de l’auteur, un vêtement de confection, dans lequel on se sentirait sans doute fort peu à l’aise : à ce titre, il n’engage pas et respecte la liberté.” On voit qu’il s’agit de réflexions prudentes, marquées au coin du bon sens, mais assez extérieures. La convergence de la science et de la métaphysique, souhaitée par Bergson, ne convainc pas le savant.

9. Cf. Milič Čapek, “La théorie biologique de la science et de la métaphysique chez Bergson et sa signification actuelle”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1959, p. 194-211 ; et, pour une synthèse plus vaste, Hervé Barreau, *La Construction de la notion de temps*, Strasbourg, 1982, p. 4-25 et *passim*.

10. Mél. 485.

11. Mél. 484.

12. Mél. 488.

13. O. 500/7. Sur la création de soi par soi, cf. Michel Jouhaud, “Bergson et la création de soi par soi”, in *Les Études philosophiques*, avril-juin 1992, p. 195-215.

14. Mél. 774.

15. Pour ne mentionner que de très bons interprètes, c’est le cas de Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des évangiles*, Paris, Fayard, 1961, chapitre premier: “Une philosophie de la nature” ; c’est aussi le cas d’Étienne Gilson, *D’Aristote à Darwin* et retour, Paris, Vrin, 1971, chapitre IV “Bergsonisme et finalité”.

16. O. 503/11.

17. O. Introduction, p. XII.

18. O. 511/20.

19. *Figures de la pensée philosophique*, t. I, Paris, P.U.F., 1971, p. 493.

20. P. 1151.

21. New York, 1878, vol. VIII, p. 744-751.

22. Auteur dont il avait traduit en français *Les illusions des sens et de l’esprit*, Paris, Baillière et Cie. 1883 ; il fera encore un grand compte rendu de l’ouvrage de Sully, *An Essay of Laughter*, en juillet 1903., Mél. 594-603.

23. P. 313. L’article “Évolution” a été composé avant l’ouvrage de Bergson.

24. Mél. 486-487.

25. Cf. Georg Simmel, *Philosophie de la modernité*, t. II, p. 190-192, à propos du conflit, en particulier la note à propos des deux tendances dans la conception de la vie, et la proposition de “saisir toutes ces différenciations bipolaires comme une unique vie.”

## L'ÉVOLUTION CRÉATRICE ET LES BIOLOGISTES

26. Cf. Léon Husson, *L'Intellectualisme de Bergson*, Paris, P.U.F., 1947.

27. Cf. *Une œuvre clandestine* d'Henri Bremond : Sylvain Leblanc. *Un clerc qui n'a pas trahi*, édition critique et dossier historique par Emile Poulat, Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1972.





## **L'IMAGE DU RYTHME : LA CONNAISSANCE ET CONQUÊTE CHEZ BERGSON ET SES CONTEMPORAINS**

Il ne sera pas question du rythme poétique, esthétique dans cet exposé, mais du modèle imaginaire du rythme tel qu'il contribue à organiser, à la fin du XIXème siècle, des ensembles de significations et de véritables manières de penser qui se situent au carrefour de l'histoire, de la littérature, de l'art et des sciences.

La conscience moderne cherche à mettre en place, à partir des deux grandes thématiques qui structurent toute expérience du monde - le temps et l'espace, la durée et le mouvement - une théorie de la connaissance et une éthique afin de comprendre et de maîtriser l'univers. C'est dans cette perspective d'une conquête épistémologique que j'étudierai l'image du rythme chez Bergson et ses contemporains. Une image au sens bergsonien, qui fonctionne sur le plan de la mimesis et sur le plan de l'intériorité, où l'être doit s'engager pour comprendre le sens de ce qui lui est représenté. Dans leurs démarches mêmes, la connaissance et la conquête par le rythme supposent nécessaire ce régime d'inclusion : celle du corps dans la pensée, celle de l'esprit dans la forme et la matière.

### **Une conscience libérée et vierge**

L'imagination du rythme des années 1885-1914 convoque le réel et le mouvement dans le but d'une

récupération du monde ajournée par les philosophies de Kant et de Schopenhauer, compromise par l'esthétique décadente puis symboliste. C'est leur "fascination" de la matière — le mot est employé par Bergson — que récuse la modernité. Sa puissance ne peut que détruire l'œuvre de l'élan vital, enfermer l'être dans l'espace et le dissoudre dans son intériorité, lui refusant dès lors toute connaissance de soi et du monde.

Ainsi décadents et symbolistes ne connaissaient-ils aucun sentiment de plénitude, seulement un sentiment d'arythmie, vécu sur le mode d'une rupture avec l'univers. Le désespoir leur fait identifier la vie à la mort et les mène au silence. Cette ultime étape d'un échec, cette blessure subie par la subjectivité dans son rapport avec le monde, est figurée par la découverte mallarméenne de l'inanité, celle que Claudel nomme la "catastrophe d'Igitur". Mais elle inaugure aussi une ère nouvelle.

(...)l'aventure d'Igitur est terminée et avec la sienne celle de tout le XIXe siècle. Nous sommes sortis de ce fatal engourdissement, de cette attitude écrasée de l'esprit devant la matière, de cette fascination de la quantité. Nous savons que nous sommes fait pour dominer le monde et non le monde pour nous dominer.<sup>1</sup>

Claudel et ses coréligionnaires convient à la sortie de soi, à l'énergie et à la volonté. Le temps de la soumission et de l'abstraction est révolu. Par le rejet des mouvements décadent et symboliste, par le refus du "tout fait", des illusions de la philosophie et du sens commun, l'imagination du rythme provoque une sorte d'oubli salvateur, promesse de la création et de l'inouï. En écoutant la durée et ses rythmes, en s'unissant à la terre, en cherchant les moyens d'une conquête de l'univers, elle manifeste le désir de donner naissance à un temps et à un espace nouveaux.

Peut-être pourrions-nous dater cette naissance de 1889, date à laquelle paraît l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Les notions abordées par Bergson dans sa thèse, la durée, le mouvement, la continuité, le rythme, tels sont les paramètres d'une reprise de contact avec le monde.

L'IMAGE DU RYTHME :LA CONNAISSANCE  
ET CONQUÊTE CHEZ BERGSON ET SES CONTEMPORAINS

**Le corps origine et lieu du rythme**

Bergson, Valéry, Claudel et d'autres prônent un retour à l'immédiat, grâce à la sensation active, à travers la relation de l'âme et du corps. Cette attention approfondie à l'expérience présente, perçue comme un nouveau départ, pose le principe d'une sortie de soi qui exige elle-même une tension de l'être, une tension quasi héroïque car toujours recommencée. L'être ne peut atteindre les principes générateurs de la vie qu'à la condition de se dégager de la conscience immanente et du temps de l'habitude.

Supposant un saut dans la réalité, l'aspiration au rythme et à la connaissance débute par le corps : c'est sa tension qui permet à l'homme de se poser comme point à partir duquel se constituent la durée et l'étendue du monde. Parce qu'il institue une relation de dépendance avec l'univers et ses éléments, le corps est devenu le centre du monde. Il détient ainsi le pouvoir d'incarner l'esprit et de lui donner la possibilité d'agir en faisant de l'espace et du temps le champ d'une expérience de la connaissance et de la conquête. Alors peut surgir le rythme, à la fois spirituel et corporel comme la démarche d'Élisabeth d'Autriche qui "avait supprimé le vouloir-vivre"<sup>2</sup>.

Le rythme est essentiellement un mouvement qui naît de la confrontation de l'homme avec l'extériorité, avec ce qui diffère de lui. Aussi apparaît-il comme une force en action qui se dilate, mais qui revient à son point de départ car elle s'est heurtée à une résistance. La connaissance sensible détermine elle-même la puissance et les limites d'action de l'être, quand elle le place d'emblée dans l'univers. Voici l'image qu'en donne Bergson dans *Matière et Mémoire* :

On pourrait dire, par métaphore, que si la perception mesure le pouvoir réflecteur du corps l'affection en mesure le pouvoir absorbant.<sup>3</sup>

La surface du corps concrétise ce rythme efférent et afférent que Claudel qualifie de vibration, marque véritable du rythme, mouvement agi et perçu<sup>4</sup>. Dans cette sensation grâce à

laquelle l'homme connaît les choses dans un affrontement, s'effectue une sorte d'échange d'énergies entre l'être et le monde. Claudel décrit ainsi un univers parcouru par un mouvement primitif, le "frisson primordial"<sup>5</sup> qui est l'onde de la création divine infiniment répercutée chez les êtres. Nous retrouvons ici ce que Bergson nomme l' "élan vital", l'impulsion initiale qui, en dépit des lignes divergentes de son évolution, a laissé en chaque être une partie de lui-même. A propos de ces échanges, Claudel parle de complémentarité, Bergson de finalité externe<sup>6</sup>, mais tous deux font du corps un "lieu de passage"<sup>7</sup>. Cette interpénétration de l'esprit et de la matière, de l'âme et du corps est figurée par la métaphore de "la vie qui remonte la pente que la matière descend" : la matière serait immobile et descendrait si la vie ne lui imposait son rythme.

#### **"Le sentiment de l'effort"**

Ainsi nous voyons se dessiner une théorie de la connaissance par la différenciation. Jankélévitch a fort bien exprimé cette nature dialectique du réel, ce rapport de la matière et d'une force, en parlant de cette matière comme d'un "organe-obstacle" qui, par le fait même de sa résistance, invite à l'intensification de la tension de la conscience. Nous pouvons ainsi comprendre pourquoi cet effort s'oppose à la passivité et à une connaissance purement mathématique qui aliène l'être à la matière. La connaissance active ne suppose nullement une fusion de l'objet et du sujet qui conduirait à la perte de l'individualité : le savoir est possession et non dépossession, conquête et non soumission à l'univers.

Au lieu de se dissoudre dans la matière, l'être cherche à la contracter dans la perception. C'est ainsi que Bergson expose une durée rythmée et synthétique de la conscience que sous-tend la trilogie de la mémoire, de la perception et de l'action virtuelle.

L'IMAGE DU RYTHME : LA CONNAISSANCE  
ET CONQUÊTE CHEZ BERGSON ET SES CONTEMPORAINS

La mémoire, pratiquement inséparable de la perception, intercale le passé dans le présent, contracte ainsi dans une intuition unique des moments multiples de la durée et ainsi, par sa double opération, est cause qu'en fait nous percevons la matière en nous, alors qu'en droit, nous la percevons en elle.<sup>8</sup>

Bergson exprime là un des rythmes de la conscience, une sorte de sens musculaire de la mémoire. Précisément cette image est présente dans *Contre Sainte-Beuve* où Proust compare la mémoire à un "muscle mental"<sup>9</sup>, capable d'unir dans une même continuité, par le double mouvement d'une dilatation et d'une tension de l'esprit, le côté de Guermantes et le côté de Méséglise, ces "gisements profonds (du) sol mental"<sup>10</sup>.

Dans ce début de siècle marqué par la préhension d'un nouvel ordre des perceptions, ces métaphores éclairent le projet de mettre en place une anatomie et une topographie du rythme : le pied, l'oreille, l'œil, l'espace et ses configurations participent de l'échange de l'homme et du monde. Le sens musculaire semble être la représentation la plus dynamique : c'est par le corps et la marche que l'homme établit sa position dans l'espace et le présent. Le muscle évoque un rythme organique qui engendre la conscience de l'effort et la jouissance de la lutte.

La connaissance débute donc notre action sur la matière. Elle n'est pas exilée de la réalité, mais néanmoins limitée par le corps et ses besoins car l'homme a tendance à solidifier et à diviser le réel en agissant sur lui. En vérité seule une connaissance désintéressée, désincarnée pourrions-nous dire, porte en elle le pouvoir de la conquête et du dépassement de l'homme. C'est ainsi que Bergson distingue, dans *L'Évolution créatrice*, deux manières de connaître l'univers, l'une métaphysique, l'autre physique.

(...)la connaissance d'un être vivant ou système naturel est une connaissance qui porte sur l'intervalle même de durée, tandis que la connaissance d'un système artificiel ou mathématique ne porte que sur l'extrémité.<sup>11</sup>

Quand un écrivain dans les années 1890-1900 pense au rythme, il oppose bien ce rythme à la mesure, le rythme ample de la respiration au tic-tac des horloges, la souplesse du pas à la raideur du mètre. Comme Bergson semble le confirmer, le rythme est ce qui rend véritablement compte de la durée et de l'évolution : il s'applique à leurs intervalles, c'est-à-dire à la continuité et à l'altérité, tandis que la scansion qu'effectue la mesure scientifique porte sur la ressemblance et spatialise le temps, en faisant des moments successifs de la durée des moments simultanés.

Ainsi coexistent deux types de rythmes dans l'univers et dans la connaissance : d'un côté, ceux qui relèvent de la nécessité, de l'écoulement des choses et du langage, obstacles à un savoir véritable, de l'autre, ceux de la conscience, de la pensée et de la liberté. Le rythme essentiel n'est pas une mesure mathématique de la quantité, fondée sur le retour régulier d'intervalles isochrones, mais une "mesure de capacité"<sup>12</sup>, pour reprendre une expression de Claudel, apte à saisir la réalité dans sa qualité. On voit là qu'il s'agit finalement de l'opposition bergsonienne du "tout fait" et du "se faisant", reprise par Péguy dans les termes du "bois mort" et du "germe"<sup>13</sup>

### **Vivre et posséder le temps**

Si l'on tente de comprendre ce qui motive la conscience moderne à dresser le rythme contre la cadence, on trouvera peut-être un début de réponse dans le "sentiment tragique de la vie" qu'elle éprouve. Cette formule, empruntée au titre du livre qu'écrivit l'Espagnol Unamuno en 1912, traduit le conflit entre la raison et la vie. En effet, l'intelligence — Bergson l'a longuement démontré — est incapable de penser le monde dans sa durée et elle tend à appauvrir l'expérience immédiate parce qu'elle représente avant tout le plan de l'action et des concepts.

L'IMAGE DU RYTHME : LA CONNAISSANCE  
ET CONQUÊTE CHEZ BERGSON ET SES CONTEMPORAINS

Aussi, pour connaître la réalité dans son essence, la conscience doit-elle se détourner de l'action pour qu'elle puisse s'enraciner dans le monde et enfin être "coextensive à la vie"<sup>14</sup>. C'est ainsi que contre la conception réifiée du temps mathématique qui en fait un objet hors de la conscience, contre la répétition et la prévisibilité du rythme de l'écoulement des choses, Bergson apporte l'évolution et la nouveauté dans la durée subjective et le mouvement continu de la conscience.

En réalité, il n'y a pas de rythme unique de la durée ; on peut imaginer bien des rythmes différents qui, plus lents ou plus rapides, mesureraient le degré de tension ou de relâchement des consciences. (...) Cette représentation des durées à élasticité inégale est (pénible) pour notre esprit (...) <sup>15</sup>.

Des rythmes, en effet, qui n'autorisent aucun repos, mais qui sont la preuve même d'un temps vivant qui pose l'équation de l'être et du devenir et la possibilité d'une connaissance intuitive. C'est grâce à ces rythmes que l'homme saisit intuitivement le temps à travers le mouvement et perçoit l'espace lui-même comme un rythme, comme ce que le mouvement dépose "au-dessous de lui"<sup>16</sup>.

La connaissance de l'univers n'est donc plus mécanique mais génétique. En défaisant ce que ses besoins ont fait, l'homme reprend contact avec le réel : "la théorie de la vie et la théorie de la connaissance (...) (sont) inséparables l'une de l'autre"<sup>17</sup>. L'intelligence s'est dépassée en intuition. Aussi, en s'enracinant dans la connaissance immédiate qui ne fait qu'un avec la conscience, y a-t-il unité entre l'être et le connaître. L'intuition permet d'adapter le rythme du sujet au rythme de l'objet et de provoquer l'ébranlement de l'être, la vibration que Claudel estime être la traduction du véritable savoir.

L'intelligence vraie est ce qui nous fait pénétrer à l'intérieur de ce que nous étudions, en toucher le fond, en aspirer à nous l'esprit et en sentir palpiter l'âme.<sup>18</sup>

Cette connaissance est sans cesse reprise : son effort continu est figuré dans *L'Évolution créatrice* par l'image des bœufs qui labourent la terre pour y imprimer leur marque : "entrer en contact avec la réalité et même la vivre"<sup>19</sup>, dit Bergson.

Le monde n'est plus l'univers scientifique, donné comme une chose achevée, prévisible par des relations de cause à effet. Le monde est une genèse par rapport à laquelle le rythme est lié à la durée. Celle-ci rend sensible le caractère transitoire d'une unité provisoirement réalisée entre l'être et le monde, une identité toujours recommencée. Sous l'action de la vie, l'univers connaît le changement, il est un mouvement qui se fait, se défait. Dans cette évolution, le rythme dessine donc l'écoulement de la durée et la configuration que revêt un être ou une chose selon la continuité de cette durée. Le rythme est une forme en formation, comparée par l'imagination du XXe siècle à l'enchaînement des mouvements d'une danse ou à celui des notes d'une symphonie. Le rythme est peut-être ce que Bergson désigne comme "un instantané pris sur une transition"<sup>20</sup>.

Mais dans ce perpétuel changement, dans l'effort sans cesse entretenu de la conscience, l'homme est toujours sous la menace de la matérialité et de l'automatisme. C'est cette crainte du provisoire et de la perte de l'énergie qui pousse l'imagination du rythme à insuffler toujours plus de création dans le temps. Nous créons donc par la crainte, mais aussi par le désir de posséder le monde, ce désir que Suarès qualifie de "père de tout rythme"<sup>21</sup>.

L'homme cherche ainsi à spiritualiser la matière, à insérer de la liberté dans la nécessité. C'est notamment à la danse qu'est assignée cette tâche : le corps tente de s'arracher du sol et de s'élever vers le ciel. Les textes de Mallarmé, de Claudel et de Valéry qui décrivent les spectacles de Loïe Fuller et de Nijinsky, mettent en évidence cet affranchissement de la pesanteur par le saut, du temps de la matière par la maîtrise du rythme<sup>22</sup>. La danse symbolise l'articulation entre l'impulsion du désir et la réalité de la matière. Elle est une conquête, mais



une conquête qui doit nécessairement se placer dans le réel pour pouvoir s'épanouir.

Le couple des racines et du souffle est précisément un modèle imaginaire récurrent de l'époque : le Jean-Christophe de Romain Rolland en est l'incarnation, la colline de Sion figure chez Barrès le lieu d'un enracinement et d'une aspiration à la transcendance. Chez Bergson même apparaît l'image de la continuité d'une mémoire et de la nouveauté d'une action, à travers la métaphore de l'humanité chevauchant la vie et conquérant la matière<sup>23</sup>.

C'est l'élan vital — le passé du monde vivant — qui invite l'homme à se dépasser. Il apparaît comme une force du désir et de l'effort dans laquelle se dévoile l'essence du possible, une force d'éclatement de l'être qui cherche à convertir la nécessité en liberté. L'élan vital représente donc la vertu de la conquête de l'univers que porte en lui l'homme et qu'il extériorise par sa connaissance intuitive.

### **Mémoire du particulier, histoire de l'universel**

Une conquête qui donne à l'histoire ses rythmes : la conscience, par un effort d'extension, fait éclater la matérialité, puis, par un effort de tension, réunit les moments de cette perception en un seul pour l'orienter vers une action dans le présent<sup>24</sup>. Pour reprendre l'image de Bergson, l'armée de la vie lutte contre la matière et écrit ainsi l'histoire du monde qui se conforme aux rythmes de ce combat. Soumise à la vie, la matière a besoin de l'esprit pour durer, tandis que le temps prend une inscription dans l'espace. Cette double relation, Péguy la présente dans "l'histoire charnelle de la race".

Mais la conquête n'entraîne pas une accélération de l'histoire. Elle comprend au contraire des "époques" et des "périodes" comme chez Péguy, un "Tempus" et des "tempora" comme chez Claudel<sup>25</sup>. Les rythmes d'explosion et de contraction de la conquête forment une durée vivante qui situe

la conscience dans une évolution à la fois continue dans sa succession et discontinue dans ses événements. C'est ce que Bergson a exposé dans *L'Évolution créatrice* en montrant que l'élan vital s'est divisé en se heurtant à la matière. L'homme pourrait s'exposer au même risque d'une perte d'énergie. Mais désormais il est le "terme" et le "but" de l'évolution<sup>26</sup>, il est devenu conquérant : il incarne l'élan vital et le poursuit.

Aussi l'imagination du rythme se donne-t-elle des héros, tous des soldats pareils au centurion d'Ernest Psichari, aux combattants de Paul Adam et de Péguy, à l'homme libre de Barrès. Cette armée entre en terre étrangère — la matière — pour la faire sienne. Le véritable héros est bien celui qui est passé par le "frottement du temporel", disait Péguy.

Mais n'oublions pas que c'est parce qu'il est porté par une impulsion, la mémoire de l'élan vital ou celle de la race, que l'homme est un conquérant. Il participe à la fois à une survivance du passé et à une préparation de l'avenir. C'est ce génie que Barrès et Péguy attribuent à Hugo et à Napoléon, Valéry à Léonard de Vinci et à Goethe.

Ils ont beau être au point culminant de l'évolution ; ils sont le plus près des origines et rendent sensibles à nos yeux l'impulsion qui vient du fond. (...) Pour percer le mystère des profondeurs, il faut parfois viser les cimes.<sup>27</sup>

Voilà ce qu'exprime Bergson dans une conférence de 1911. Le passé du monde est inscrit en chaque homme et prolongé dans le présent : l'homme est contemporain de l'origine des choses. Barrès et Claudel paraphrasent cette idée en faisant de l'homme le résumé de l'univers<sup>28</sup>, Adolphe Appia et Valéry en s'inspirant de l'aphorisme de Protagoras : "L'homme est la mesure de toutes choses"<sup>29</sup>.

L'humanité peut se dépasser parce qu'elle a conscience de ses origines, parce qu'elle a retrouvé le rythme de la continuité du monde. Aussi l'imagination moderne, en particulier avec Milosz, Apollinaire et Valéry, s'octroie-t-elle un pouvoir orphique. Orphée est aussi un héros : il est parvenu à franchir les portes de la mort sans mourir, il est celui-là même

L'IMAGE DU RYTHME:LA CONNAISSANCE  
ET CONQUÊTE CHEZ BERGSON ET SES CONTEMPORAINS

qui est capable de spiritualiser la matière, de redonner vie à l'inerte, de retrouver le principe spirituel de chaque chose. N'est-ce pas là ce que Bergson formule en faisant de la mémoire, de ce jeu rythmé de l'âme et du corps, une action centripète qui cherche à passer du multiple à l'un pour atteindre les origines ?

De la conquête de la matière par l'esprit doit jaillir l'énergie d'une création continue, le rythme totalisant de l'union des contraires. Peut-être naîtra aussi l' "éternité de vie" dont parle Bergson dans l'*Introduction à la métaphysique* : elle serait la "concrétion de toute durée", le principe spirituel — l'élan vital — opposé à la "pure répétition" de la matière. Mais avant d'atteindre cet état, l'intuition se meut entre ces deux limites extrêmes. Le rythme représente ce mouvement oscillant entre le changement et la permanence, entre l'énergie et l'entropie, entre l'instinct et la raison. Le rythme résout l'antagonisme de la volonté et de l'habitude, de l'esprit et de la matière, en fondant la nature même du temps et de l'évolution du monde, en apportant la connaissance vraie de l'univers et en promettant la reprise des origines.

Une reprise, c'est-à-dire à la fois une répétition et une création, un recommencement et une continuation où "la mémoire (serait) le présent même et juste jouissance", où le passé du monde viendrait éclairer le présent et se conjuguer à l'avenir. "Sous ce qui recommence, il y a ce qui continue", écrit Claudel dans l'*Art poétique*. N'est-ce pas là la définition même du rythme ?

Si nous tentions de réunir les caractéristiques du rythme, nous pourrions dire qu'il est un acte de commutation et de rénovation qui transmue le passé vers le futur, la quantité vers la qualité, selon une impulsion et une continuité où chaque instant apparaît à la fois attendu et inattendu. Le rythme serait comme le nouvel échappement du monde : le mouvement double et alternatif d'une progression qui nécessairement reflue vers son point d'origine pour y puiser l'énergie d'une action toujours nouvelle et spontanée et pour atteindre à l'imminence de l'éternité, pour peut-être franchir l'obstacle de la mort.

Nous aurions pu aller plus avant dans notre étude et voir que la connaissance et la conquête débordent les cadres de l'imagination, que le sacerdoce du héros et du génie devient réalité. Valéry et Claudel produisent énormément, multipliant les genres comme pour diffuser et expliquer leur pensée ; Barrès se fait homme public et propose à la Chambre sa religion de la Terre et des Morts. Ces hommes cherchent à unir une société dans une force et une impulsion collectives, dans un même rythme. La plupart, et Bergson en fait partie, croient à une renaissance ontologique et axiologique de la France.

Aussi l'imagination du rythme soumet-elle véritablement à la conscience moderne une méthode et une morale, une esthétique de la vie et de l'action. Bergson énonce notamment de nouveaux rapports entre la métaphysique et la science dans le but d'un dépassement de l'homme et de la connaissance. Plusieurs de ses contemporains se reconnaissent dans cette métaphysique, collective et progressive, perfectible comme une science, dans cette philosophie qu'aime Péguy parce qu'elle fait partie de celles qui se sont bien battues.

Raphaëlle Cruz-Jimenez  
Université de Tours

---

<sup>1</sup>. Claudel, *Réflexions sur la poésie*, Gallimard/Idées, 1963, "La catastrophe d'Igitur".

<sup>2</sup>. Barrès, *Cahiers*, 8e cahier, Plon, t. III (nov. 1902, nov. 1904), 1931, p. 45. Voir aussi *Amori et dolori sacrum* (1903), "Une impératrice de la solitude" dans *L'Œuvre de M. Barrès*, Au Club de l'Honnête Homme, 1967.

<sup>3</sup>. Bergson, *Matière et Mémoire*, P.U.F., 1990, p. 17.

<sup>4</sup>. Claudel, *Art poétique*, (1907), "Traité de la co-naissance au monde et de soi-même", Gallimard/Poésie, 1984.

<sup>5</sup>. *Ibid.*, p. 108.

L'IMAGE DU RYTHME : LA CONNAISSANCE  
ET CONQUÊTE CHEZ BERGSON ET SES CONTEMPORAINS

6. Bergson, *L'Evolution Créatrice*, P.U.F., 1991, p.41..
7. Bergson, *Matière et Mémoire*, p.77.
8. Ibid., p. 76.
9. Proust, *Contre Sainte-Beuve* (1908.1910), Gallimard/Idées, 1973, p. 373.
10. Proust, *Du côté de chez Swann*, Pléiade, t. I, 1954, p. 184.
11. Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 22.
12. Claudel, *Art poétique*, p. IX.
13. Péguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, Pléiade, 1957, p. 1332-1334.
14. Bergson, *L'Evolution créatrice*, p.VII.
15. Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 232-233.
16. Ibid., p. 244 et voir *La Pensée et le Mouvant*, P.U.F., 1989, "Introduction à la métaphysique" (1903), p. 184.
17. Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. IX.
18. Bergson, *Ecrits et paroles*, P.U.F., t. I, 1957, "De l'intelligence", p. 177. Nous soulignons.
19. Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 192.
20. Ibid., p. 302.
21. Suarès, *Musiciens* (1931), Granit, 1986, p. 234.
22. Voir Mallarmé, *Crayonné au théâtre*. Claudel "Nijinsky" dans *L'Œil écoute*. Valéry, *L'Ame et la Danse*.
23. Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 192.
24. Voir *Matière et Mémoire*, p. 203 et 237.
25. Voir Péguy, *Clio et Notre Jeunesse*, Claudel, *La Légende de Prâkriti*.
26. Bergson, *L'Evolution créatrice*, p. 265.
27. Bergson, *L'Energie spirituelle*, P.U.F., 1964, "La Conscience et la vie", p. 25.
28. Voir Barrès, *Le Culte du Moi* et Claudel, *Art poétique*.
29. Voir Appia, *L'Œuvre d'art vivant* et Valéry, *Variété III "Inspirations méditerranéennes"*.



## BERGSON MAÎTRE DE PÉGUY

Je suis, peut-être malgré moi, un universitaire. Mais ici, je suis venu non pas en tant que spécialiste de quoi que ce soit, mais surtout en tant que simple lecteur de Bergson et enfin en tant que lecteur très spécial, pour des raisons existentielles et culturelles <sup>1</sup>, de Péguy<sup>2</sup>

Je vais, donc, vous proposer surtout de simples suggestions et d'impertinentes provocations. Pendant la discussion, j'espère avoir la possibilité d'éclaircir et de mieux préciser quelques unes de mes idées.

Il faut se libérer, d'abord, pour un instant, de la vieille idée que Péguy est "du pétrole dans de l'eau bénite" et admettre, seulement pour un instant, que Péguy est aussi un philosophe.

Alors, il faut d'abord répondre à de petites questions, essentielles et préliminaires. A-t-il le droit d'être présent dans un débat de philosophie et d'histoire de la philosophie? Et à quel titre?

Dans la correspondance avec Léon Walras<sup>3</sup>, aux alentours de 1900, il se déclarait et se voulait tel et, d'autre

part, en 1904, dans *De l'anarchisme politique* édité par Jacques Viard, il avoue non seulement se référer aux travaux de Bergson mais participer, même directement, à l'élaboration d'une pensée en action<sup>4</sup>.

D'autre part, aujourd'hui, depuis le travail désormais classique d'André Robinet sur *Péguy entre Jaurès, Bergson et l'Église*<sup>5</sup> ou celui de Jacques Viard sur *Péguy et la philosophie de l'art littéraire*<sup>6</sup>, depuis les essais plus récents de Roger Dadoun ou, encore, si vous le permettez, mes travaux *La filosofia come metodo. Libertà e pluralità in Péguy et Péguy. Filosofia e politica*<sup>7</sup> ou enfin le travail très médiatisé d'Alain Fienkielkraut sur *Péguy le mécontemporain*<sup>8</sup> on ne peut plus mettre en discussion que Péguy est aussi un philosophe terriblement et durement actuel.

Si on considère aussi que en 1914, dans son testament philosophique, *La note conjointe sur Descartes et sur la philosophie cartésienne*, il déclarait parler en tant que philosophe chrétien et bergsonien ou, si vous voulez, chrétien en tant que bergsonien<sup>9</sup> et que d'autre part Bergson lui même reconnaissait avoir été inspiré, dans la composition des *Deux Sources*, par les deux ou trois pages de la fin de la *Note sur M. Bergson et sur la philosophie bergsonienne* qui contenait la distinction lucide entre *le raide* et *le souple*, les données du problème sont à notre disposition pour poser la question du sens, de sa pratique philosophique, pour reconnaître et nous représenter *le bergsonisme* de Péguy.

Il faut d'abord savoir et préciser que Péguy a une manière toute personnelle de pratiquer le travail philosophique et qu'il remet en discussion, toujours et partout, les méthodes qu'on met en oeuvre dans *la maison d'en face*, c'est à dire la Sorbonne de son temps, quand, au contraire, dans la Boutique des Cahiers travaille et vit un monsieur qui se sent, se redécouvre et se veut un *paysan* ; ce paysan avec son *courage* et son *irresponsabilité* va à l'école *pour apprendre à faire de la philosophie* dans le laboratoire, dans l'usine où le philosophe plus âgé, le maître de compétence, fait voir comme on peut *mettre en forme* la



philosophie qui vit et croît à son intérieur : Péguy va faire son apprentissage, il est l'apprenti et il n'est ni l'élève ni le disciple. En effet "une philosophie est une oeuvre d'art" et "quand les philosophies sont devenues parfaites aux âmes harmonieuses, les philosophes sont forcés de les reproduire pour les donner aux âmes de leurs concitoyens. Les philosophes reproduisent les philosophies qui sont parfaites en leur âmes en se servant de la matière et du mouvement; ils combinent la matière et les mouvements de la matière de manière à imiter de leur mieux la philosophie qu'ils ont parfaite en l'âme. Les concitoyens des philosophes connaissent les reproductions ainsi faites et en leur âme ils peuvent restituer la philosophie elle-même. Les philosophes apprennent comme ils peuvent auprès des philosophes leurs aînés à reproduire les philosophies qu'ils ont parfaites en l'âme. Les philosophes n'ont pas d'élèves"<sup>10</sup> .

En même temps Péguy va immédiatement distinguer, dans toute philosophie, dans toute exploration du réel, le moment de la *méthode* et le moment, deuxième, du *système*<sup>11</sup>. Quant à lui, il était là, à la déclaration, à la révélation, à l'exposition, à la mise en oeuvre d'un regard nouveau sur le monde, pendant la découverte d'un continent nouveau, celui de la mise en question de l'intellectualisme et de l'habitude.

Le système de Bergson n'y était pas encore, il était en train de se construire. On était surtout à l'époque des énoncés, des instances, des problèmes et non encore des solutions que chacun, pauvre homme, prétend et pense pouvoir donner<sup>12</sup> . Alors, pour bien comprendre cette idée du bergsonisme de Péguy, faut-il, en philosophie aussi, bien distinguer, comme dans toute autre pratique, la technique et le *métier* du *résultat* et du *produit*. Pour Péguy, dans la pratique philosophique, seule la méthode est vraiment communicable, enseignable, c'est-à-dire la technique et le métier alors qu'au contraire, les philosophies, les métaphysiques sont des langages, des voix uniques, irremplaçables, d'une valeur infinie et originale.

En effet il souligne souvent que "comme les grandes et profondes races, comme les grandes et vivantes nations, comme les peuples, comme les langages même des peuples,

parlés, écrits, comme les arts inventés, les grandes métaphysiques, les philosophies ne sont rien moins que des langages de la création. C'est une thèse métaphysique, et des plus grandes, que l'univers, j'entends l'univers sensible, est un langage que Dieu parle à l'esprit de l'homme, un langage par signes, un langage figuré, en d'autres termes, en termes spécifiquement chrétiens, que la création est un langage que le Dieu créateur parle à l'homme sa créature. Elle-même comprise dans cette création. Mais faite à l'image et à la ressemblance de son Créateur. Réciproquement les grandes philosophies, les grandes métaphysiques ne sont que des réponses.[...] Les grandes métaphysiques sont des langages de la création. Et à ce titre elles sont irremplaçables"<sup>13</sup>. Non seulement, mais elles sont aussi et surtout "non-interchangeables". En effet, dans ce "choeur universel", "elles sont les unes et les autres, toutes, des langages éternels. Dits une fois pour toutes, quand ils sont dits, et que nulle autre ne peut dire à leur place. La voix qui manque, manque, et nulle autre, qui ne serait pas elle, ne peut ni la remplacer, ni se donner pour elle, ni faire croire qu'elle est elle, ni la construire censément du dehors par subterfuges, échafaudages, artifices et fictions"<sup>14</sup>.

Dans ce sens non seulement "ce qui vient est toujours unique" et ce qui ne vient pas "manque éternellement", mais "un grand philosophe, nouveau, un grand métaphysicien, nouveau, n'est nullement un homme qui arrive à démontrer que chacun de ses illustres prédécesseurs séparément et tous ensemble, et notamment le dernier en date, était le dernier des imbéciles. C'est un homme qui a découvert, qui a inventé quelque aspect nouveau, quelque réalité, nouvelle, de la réalité éternelle; c'est un homme qui entre à son tour et pour sa voix dans l'éternel concert"<sup>15</sup>.

Il n'y a donc, pas, d' "étoiles doubles" dans le ciel de la philosophie<sup>16</sup>. Ce qui compte ce sont des voix dans un *concert*, dans un choeur universel. Par conséquent il faut souligner, avec Péguy, qu'il y a une et une seule métaphysique bergsonienne, et c'est celle de "Monsieur" Bergson. Au contraire, on peut avoir, et il convient de les

avoir, une pluralité très riche de *bergsonismes* si nous entendons par là, avec Péguy, la mise en oeuvre, dans des situations et pour des problèmes différents, de la part des *disciples-apprentis*, de la méthode bergsonienne.

C'est-à-dire qu'une fois que Bergson a inventé et construit un *instrument*, un *organon*, tous ont le droit de l'utiliser, et il convient qu'ils le fassent à leurs propres frais. Ainsi, pour vous signaler une petite conclusion à discuter, pour Péguy les vrais fils spirituels du maître Bergson sont ceux qui ont appris à travers lui et avec lui à "penser sur mesure" et non pas "tout fait". Ils ont appris que "le présent n'est point inerte. Il n'est pas seulement spectateur et témoin. Il est un point d'une nature propre et tout passe par ce point et Jésus même, étant homme temporel, y a passé, par l'événement [...] la survenue du futur sur le passé par le ministère du présent"<sup>17</sup>. En effet Péguy demande et se demande: "à présent quelle est la philosophie qui pour la première fois dans l'histoire du monde a attiré l'attention sur ce qu'avait de propre l'être même et l'articulation du présent? Quelle philosophie, sinon la philosophie bergsonienne. Quelle pensée, pour la première fois dans l'histoire de la pensée a non seulement la première attiré l'attention mais est la première allée le plus avant ? Qui a vu que là même était le secret du problème, que la déliaison du déterminisme était là, que la déliaison du matérialisme était là ! Qui a vu qu'en ce point était le secret de toute la bataille ?"<sup>18</sup>.

"Et un homme vint". "Il comprit qu'il fallait s'installer instantanément au coeur même et dans le secret du présent; que là était le secret et la clef. Et qu'ensuite il ne fallait à aucun prix s'en laisser déloger. Qu'il ne fallait rien accorder. Qu'il ne fallait se laisser aller à aucune paresse"<sup>19</sup>.

Donc, dans cette optique générale "un élève ne signifie plus rien. Le plus grand des élèves, s'il est seulement élève, s'il répète seulement, s'il ne fait que répéter, je n'ose pas dire la même résonance, car alors ce n'est plus même une résonance, pas même un écho, c'est un misérable décalque, le plus grand des élèves, s'il n'est qu'un élève, ne compte pas, ne signifie absolument plus rien, éternellement est nul. Un

élève ne vaut, ne commence à compter que au sens et dans la mesure où lui-même il introduit une voix, une résonance nouvelle, c'est-à-dire très précisément au sens et dans la mesure même où il n'est plus, où il n'est pas un élève. Non qu'il n'ait pas le droit de descendre d'une autre philosophie et d'un autre philosophe. Mais il en doit descendre par les voies naturelles de la filiation, et non par les voies scolaires de l'élevage. Une métaphysique, une philosophie a toujours le droit, et peut être, souvent, le devoir – et sans doute elle ne peut pas faire autrement –, d'être naturellement la fille, la filleule, la filiale d'une métaphysique et d'une philosophie maternelle, marraine, aieule: en aucun cas elle n'a le droit d'en être scolairement l'élève. Il y a ici, au point de vue où nous nous sommes trouvés situés, une différence capitale entre la relation naturelle du père au fils et la relation, quand elle est scolaire, du maître à l'élève"<sup>20</sup>.

Mais le père et le maître, les vrais, se réalisent et réalisent la propre ultime et profonde aspiration quand l'élève et le fils les surpassent, vont au-delà d'eux-mêmes, en les abandonnant dans et à l'oubli!

Péguy d'autre part construit en lui-même une philosophie de la pluralité et de la liberté qui, *peut-être*, mais c'est un tout autre argument, va bien au-delà de Bergson sur les traces et dans la lignée droite d'une filiation toujours déclarée et toujours nourrie.

En effet Péguy savait que "faire de la métaphysique, avoir une métaphysique, avoir sa métaphysique – sa religion – n'est pas en soi-même et par le fait une opération supérieure, de je ne sais quelle supériorité mystérieuse. Tout le monde au contraire a sa métaphysique, profonde ou superficielle, forte ou faible, bonne ou mauvaise, grossière ou fine, ou déliée. Rien n'est aussi commun que la métaphysique. Tout le monde en fait. Tout le monde en a. Rien n'est aussi répandu. Seulement, non seulement tout le monde n'a pas la même, ce qui n'est que trop évident, mais tout le monde n'en a ni de la même sorte, ni du même degré, ni de la même nature, ni de la même qualité"<sup>21</sup>.

Péguy engageait ainsi une lutte acharnée contre la thèse essentielle de la métaphysique intellectuelle moderne selon laquelle “nous pouvons connaître, atteindre et saisir, étreindre, d’une connaissance intégrale, d’une étreinte épuisante, réelle, métaphysique, tout l’événement de la réalité, toute la réalité de l’homme et de la création par des systèmes de jeux de fiches convenablement disposés”<sup>22</sup>.

Il savait, au contraire, “qu’une telle tentative de connaissance intellectuelle n’aboutit pas, qu’elle ne rend pas, dans cet ordre, en ce sens, qu’elle ne donne et qu’elle n’apporte et qu’elle ne peut apporter que des renseignements d’un ordre particulier, eux-mêmes classés d’avance, essentiellement et toujours incomplets, essentiellement et toujours à côté, juxtalatéraux”<sup>23</sup>.

D’autre part, et pour conclure, il faut reconnaître qu’ils ont “une métaphysique, puisqu’ils veulent nous l’imposer. Seulement on a toujours la métaphysique – et la religion – que l’on mérite. Parce que l’on n’a que la métaphysique – la religion – de ce que l’on est, ou, pour parler tout à fait exactement, que l’on est”<sup>24</sup>.

Dans ce climat, pour vous proposer ces brèves considérations nous ne nous sommes pas situés face à vous, mais à vos côtés devant une réalité toujours très riche et très mystérieuse<sup>25</sup>. D’autre part Péguy lui-même nous enseignait que “vouloir avoir raison” dans un débat philosophique est de la barbarie<sup>26</sup>. Il nous suffit de vous avoir proposé en pleine liberté nos idées, nos images et nos recherches sans la prétention de vous vaincre, ou de vous convaincre<sup>27</sup>.

Nous nous engageons seulement à poursuivre dans nos débats pour nous enrichir dans l’incalculable travail de la pensée<sup>28</sup>.

Angelo Prontera  
Université de Lecce

---

1. Voir notre Ma rencontre avec Péguy, "L'Amitié Charles Péguy", n. 40, 1987, pp. 219-128.

2. Pour une idée de lecteur et de lecture voir CH. PEGUY, *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, dans CH. PEGUY, *Oeuvres en prose complètes*, Gallimard, Paris, 1992, pp. 997-1010.

3. Voir lettre de Péguy à L. Walras du 19 février 1897, dans CH. PEGUY, *Oeuvres en prose complètes I*, Gallimard, Paris, 1987, p. 1546.

4. "Il m'est tout à fait impossible de parler du langage, de toucher au langage sans me référer aux théories bergsoniennes, et à la critique bergsonienne du langage, et puisqu'au seuil de cette conférence, je prononce ces mots de critique bergsonienne et de théorie bergsonienne, je veux noter que notre situation envers la philosophie bergsonienne est particulièrement délicate: officiellement, ouvertement et publiquement, nous ne connaissons la philosophie bergsonienne que par deux très brefs traités; mais il nous suffit d'assister régulièrement au cours du Collège de France pour avoir de cette philosophie des prolongements, des anticipations beaucoup plus considérables. [...] Nous avons le droit, je crois, sous toutes réserves, d'utiliser pour ce que nous avons à dire de la philosophie bergsonienne ce cours du Collège de France comme une sorte d'anticipation au mouvement, une sorte de zone avancée, de région avancée de la même philosophie". (CH. PEGUY, *De l'anarchisme politique*, dans *Oeuvres en prose complètes I*, pp. 1796-1797).

5. *Métaphysique et politique selon Péguy. Péguy entre Jaurès, Bergson et l'Eglise: Les données immédiates de l'anarchie*, Paris, Seghers, 1968.

6. *Philosophie de l'art littéraire et socialisme selon Péguy*, Paris, Klincksieck, 1969

7. R. DADOUN, *Eros de Péguy*, Paris, PUF, 1988; A. PRONTERA, *La filosofia come metodo. Libertà e pluralità in Péguy*, Lecce, Milella, 1988; A. PRONTERA, *Péguy: Filosofia e politica*, Lecce Milella, 1991.

8. *Le mécontemporain*, Paris, Gallimard, 1991

9. "Quand il défait cette immense bataille, quand il délie cet immense appareil, quand il démonte cet immense mécanisme d'inhumation et de mort, quand il nous arrache aux asservissements du passé, aux infécondités d'un temps mort, quand il nous replace exactement dans le présent, quand il nous remet juste en ce point, ni un peu avant, ni un peu après, quand il se réintercale ainsi au coeur et au secret du débat, quand il nous réinstalle dans cette situation, dans cette position du présent, M. Bergson en cela même et déjà par cela seul nous réintroduit dans une situation et dans une position chrétienne, dans la seule situation et dans la seule position chrétienne, il nous fait littéralement retrouver le point de chrétienté, le point de

## BERGSON MAÎTRE DE PÉGUY

vue, le point de vie et le point d'être de chrétienté. Car il nous remet dans le précaire, et dans le transitoire, et dans ce dévêtu qui fait proprement la condition de l'homme" (CH. PEGUY, *Note conjointe sur M. Descartes et sur la philosophie cartésienne*, dans *Oeuvres en prose complètes III*, p. 1444).

10. CH. PEGUY, *Marcel. Premier dialogue de la cité harmonieuse*, dans *Oeuvres en prose complètes I*, p. 117.

11. "De même que Hugo est classique au premier temps et romantique au deuxième, de même une philosophie peut être à plusieurs temps et elle est généralement à plusieurs temps. Il y a aussi l'histoire. Quoi qu'on pense métaphysiquement du système cartésien, quand Descartes avait fait éclater sa méthode, *cum irrupisset*, quand il avait fait entrer par irruption sa méthode, il avait conquis sa part dans l'histoire éternelle. Quoi qu'on pense métaphysiquement du système bergsonien, quand Bergson a fait jaillir sa méthode, il a conquis sa part dans l'histoire éternelle. [...] Toute grande philosophie a un premier temps, qui est un temps de méthode, et un deuxième temps, qui est un temps de métaphysique" (CH. PEGUY, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, dans *Oeuvres en prose complètes III*, p. 1271). Voir aussi CH. PEGUY, *Heureux les systématiques*, dans *Oeuvres en prose complètes II* Paris, Gallimard, 1988, pp. 223-310.

12. "La philosophie cartésienne a été essentiellement une philosophie de l'ordre comme la philosophie bergsonienne est essentiellement une philosophie de la réalité. [...] Qu'ensuite Bergson ait réussi à imposer à l'univers pensant, et même à soi-même, et pour toujours, la considération du réel pur, c'est une autre question, c'est une question ultérieure. Ils sont hommes. Ont-ils obtenu, obtiendront-ils une réussite totale ? On ne voit pas que les philosophes soient destinés à réussir totalement plus que César ou plus que Napoléon" (*Ibidem*, p. 1257).

13. CH. PEGUY, *Bar-Cochebas*, dans *Oeuvres en prose complètes II*, p. 657.

14. *Ibidem*, pp. 657-658.

15. *Ibidem*, p. 659.

16. *Ibidem*, p. 660. "Quiconque voudra parler de vie et de mouvement et de repos, et de la relation du mouvement au repos, et de la réalité du mouvement, de durée et de liberté réelle, de temps et d'espace, de leur non-homogénéité et de leur non-parallélisme et de la fabrication, secondaire, d'un temps spatial, des données immédiates de la conscience – généralement de toute réalité –, d'action et de contemplation et de la relation de l'une à l'autre, particulièrement du corps et de l'esprit et de la relation de l'un à l'autre, de l'effort enfin, et particulièrement de l'effort musculaire, pour m'en référer au cours de cette année même, et aux leçons de ces semaines mêmes, et aux leçons qui paraîtront pour ainsi dire en même temps que ce cahier, éternellement il faudra qu'il parle le langage nommé philosophie bergsonienne" (*Ibidem*).

17. CH. PEGUY, *Note conjointe sur M. Descartes et sur la philosophie cartésienne*, dans *Oeuvres en prose complètes* III, p. 1408.

18. *Ibidem*, p. 1409.

19. *Ibidem*, p. 1439.

20. CH. PEGUY, *Bar-Cochebas*, dans *Oeuvres en prose complètes* II, p. 662.

21. *Ibidem*, p. 645.

22. *Ibidem*, p. 656.

23. *Ibidem*

24. *Ibidem*, p. 647.

25. "Le véritable philosophe sait très bien qu'il n'est point institué *en face* de son adversaire, mais qu'il est institué à *côté* de son adversaire et des autres en face d'une réalité toujours plus grande et plus mystérieuse" (CH. PEGUY, *Note sur M. Bergson et sur la philosophie bergsonienne*, dans *Oeuvres en prose complètes* II, p. 1264).

26. "Assister à un débat de philosophie ou y participer avec cette idée qu'on va convaincre ou réduire son adversaire ou que l'on va voir un des deux adversaires confondre l'autre, c'est montrer qu'on ne sait pas de quoi on parle, c'est témoigner d'une grande incapacité, bassesse et barbarie" (*Ibidem*).

27. "Il ne s'agit pas de confondre. C'est dans les écoles qu'il s'agit de confondre. Il ne s'agit même pas de convaincre. Dans convaincre il y a vaincre, comme Victor Hugo aimait à me le répéter. Confondre l'adversaire, en matière de philosophie, quelle grossièreté" (*Ibidem*).

28. "Respectueux de la pensée, en elle-même, comme étant incomparablement digne et d'un prix incomparable. Respectueux de la pensée comme d'une sorte d'œuvre et d'opération statuaire qu'il faut se garder comme d'un crime de déflorer. Respectueux de la pensée comme de la plus belle et la plus chère et la plus secrète création. La saluant partout où elle est. Non pas seulement d'un salut d'escrime, mais d'un salut de culte et d'estimation singulière" (CH. PEGUY, *Note conjointe sur M. Descartes et sur la philosophie cartésienne*, dans *Oeuvres en prose complètes* III, p. 1285).



## MUSIQUE ET DURÉE DANS L'ESSAI SUR LES DONNÉES IMMÉDIATES DE LA CONSCIENCE DE BERGSON

Dès 1889, dans sa thèse principale pour le Doctorat, le fameux *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson donne une place centrale à la notion qui irradiera la totalité de son œuvre philosophique : celle de la durée ; comme il l'écrira plus tard : "La représentation d'une multiplicité de 'pénétration réciproque', toute différente de la multiplicité numérique, — la représentation d'une durée hétérogène qualitative, créatrice, — est le point d'où je suis parti et où je suis constamment revenu." <sup>1</sup>

Or, la musique intervient à plusieurs reprises dans l'ouvrage, et notamment en lien avec cette notion centrale, c'est-à-dire en tant qu'art "d'organiser une durée avec des éléments sonores"<sup>2</sup> selon la deuxième partie de la définition du Dictionnaire Robert.

Je me propose ainsi d'essayer d'examiner la nature des rapports entre musique et durée dans l'*Essai*. Pour cela, je commencerai par centrer ce travail sur l'intervention de la notion de "rythme musical" avant de m'attacher à l'exemple privilégié qu'utilise le philosophe : celui d'une mélodie.

## 1. Du sentiment esthétique au rythme musical

La notion de rythme musical, qui prend place dès la page 9 \*, est la toute première référence musicale de l'œuvre. Elle intervient à propos des sentiments esthétiques, pris en compte comme états psychologiques particuliers, dans le cadre du premier chapitre consacré à leur intensité : *De l'intensité des états psychologiques*.

Considérant le sentiment esthétique de la grâce qui, pour lui, est le "plus simple d'entre eux", Bergson présente la musique comme milieu privilégié du geste gracieux, l'art dans lequel ce dernier s'épanouit pleinement, car alors, note-t-il, "les mouvements gracieux obéissent à un rythme".

Le philosophe touche ainsi d'emblée à une dimension essentielle en soi de l'art des sons : le rythme. Simultanément, il révèle la place déterminante, que, de par ses propres préoccupations, il donne à cette dimension. Autrement dit, si la musique est immédiatement appréhendée par Bergson en tant qu'art du temps, c'est non seulement parce que cette perspective va directement au cœur de l'art musical mais parce qu'elle rejoint sa préoccupation centrale dans l'*Essai* comme dans toute son œuvre : la durée.

Il en résulte qu'essayer de cerner ce qu'il faut entendre par "rythme musical" peut être une façon d'approcher la nature de la durée pour Bergson. Je vais tenter de m'y employer.

Dans son *Cours de composition musicale*, Vincent d'Indy définit le rythme comme "l'ordre et la proportion dans le temps"<sup>3</sup> ; plus précisément encore, on peut dire que le rythme résulte de la mise en rapport de durées plus ou moins longues et brèves dans un mouvement musical et qu'il constitue de ce fait la structuration de ces durées.

Si l'on se réfère maintenant à la racine du mot grec "rhythmos", le rythme est ce qui "coule comme un fleuve" ; or de cette perspective étymologique se dégagent deux caractéristiques fondamentales :

MUSIQUE ET DURÉE DANS L'ESSAI SUR LES DONNÉES  
IMMÉDIATES DE LA CONSCIENCE DE BERGSON

— le rythme n'a pas de réalité au repos, comme un mécanisme que l'on peut à sa guise mettre en marche ou arrêter: il n'existe qu'en mouvement ;

— ce mouvement est irréversible, de même que l'eau d'un fleuve ne revient pas en arrière mais s'achemine inéluctablement vers l'estuaire.

Dès lors, je dirai que le mouvement lui donne sens en même temps qu'il lui donne un sens; c'est-à-dire tout à la fois une intelligibilité et une direction. Il est par conséquent la condition sine qua non de la structuration des durées musicales: celle-ci ne peut se produire qu'en mouvement.

Ce rôle constitutif du mouvement est bien mis en valeur par Bergson dans le même paragraphe, pages 9 et 10, au travers de l'image d'une "marionnette imaginaire" :

"Même si elle s'arrête un instant, notre main impatientée ne peut s'empêcher de se mouvoir comme pour la pousser, comme pour la replacer au sein de ce mouvement dont le rythme est devenu toute notre pensée et toute notre volonté."

Il apparaît dans cette citation que la marionnette tient son existence même du mouvement qui lui est imprimé ; de sorte qu'arrêter ce mouvement, ce n'est pas la mettre au repos, mais, d'une certaine façon, lui ôter la vie, ce qui explique le besoin impérieux, exprimé par Bergson, de "la replacer au sein de ce mouvement".

Ainsi en est-il du rythme musical : on ne peut l'interrompre et prendre le temps de le considérer, car c'est ipso facto lui ôter toute signification : il nous échappe à l'instant où on essayait de le saisir ; pour reprendre des termes déjà employés précédemment, je dirai qu'en lui faisant perdre son sens, c'est-à-dire sa direction, on lui fait perdre sens, c'est-à-dire son intelligibilité. Mais on aura remarqué que contrairement à ce que je viens de faire, Bergson adopte dans sa formulation un tour purement positif qui met en valeur la poursuite inexorable du mouvement et, partant, le fait qu'il aura toujours le dessus sur les forces contraires.

Somme toute, il se dégage de cette métaphore que le mouvement est la vie même du rythme, ce que confirme l'idée que ce dernier devient, pour reprendre les mots de Bergson "toute notre pensée et toute notre volonté". Je rappellerai maintenant que la notion de rythme musical a pris place chez le philosophe dans le cadre de l'analyse du sentiment esthétique de la grâce. Or, conclut-il à ce propos page 10 : "les intensités croissantes du sentiment esthétique se résolvent ici en autant de sentiments divers, dont chacun, annoncé déjà par le précédent, y devient visible et l'éclipse ensuite définitivement. C'est ce progrès qualitatif que nous interprétons dans le sens d'un changement de grandeur parce que nous aimons les choses simples, et que notre langage est mal fait pour rendre les subtilités de l'analyse psychologique."

Si donc, comme nous l'avons vu, le rythme a partie liée avec le mouvement qui, véritablement lui donne vie, c'est pour aboutir à une interpénétration de durées de nature purement qualitative.

Finalement, comme le note Bergson page 79 à propos du souvenir de sons produits par une horloge — et, de par cette origine, pourtant réguliers et structurés exclusivement par l'auditeur et non, au préalable, en durées plus ou moins longues et brèves — "les sons se composaient entre eux, et agissaient, non pas par leur quantité en tant que quantité, mais par la qualité que leur quantité présentait, c'est-à-dire par l'organisation rythmique de leur ensemble."

## 2. Mélodie et durée "pure"

Nous en arrivons à l'exemple musical de prédilection de Bergson dans l'*Essai* — celui d'une mélodie — que l'on rencontre à trois reprises, pages 75, 77 et 78. Voici la fin de sa première intervention, page 75 :

MUSIQUE ET DURÉE DANS L'ESSAI SUR LES DONNÉES  
IMMÉDIATES DE LA CONSCIENCE DE BERGSON

"Ne pourrait-on pas dire que, si ces notes se succèdent, nous les apercevons néanmoins les unes dans les autres et que leur ensemble est comparable à un être vivant, dont les parties, quoique distinctes, se pénètrent par l'effet même de leur solidarité ? La preuve en est que si nous rompons la mesure en insistant plus que de raison sur une note de la mélodie, ce n'est pas sa longueur exagérée, en tant que longueur, qui nous avertira de notre faute, mais le changement qualitatif apporté à l'ensemble de la phrase musicale."

Cet exemple envisage-t-il la musique dans une optique autre que celle, rythmique, qui nous a préoccupés jusque là ? Pour répondre à cette question, il faut commencer par spécifier ce qu'est une mélodie.

Le terme s'applique à l'émission successive de sons musicaux ; il s'oppose donc à l'harmonie, qui est leur émission simultanée. Ces deux aspects, mélodique et harmonique — ou encore horizontal et vertical, par référence à la projection que représente l'écriture musicale — constituent les deux structures types d'un texte musical.

Mais ces structures peuvent aussi se combiner, en ce sens qu'il est possible qu'une mélodie soit soutenue par un accompagnement harmonique ou que, inversement, une suite d'accords fasse émerger une mélodie ; on peut également rencontrer un équilibre entre l'horizontalité mélodique et la verticalité harmonique — par exemple dans les chorals de Jean-Sébastien Bach — et l'une ou l'autre ne donneront lieu alors qu'à un simple angle de prise de vue analytique d'une réalité plus complexe.

Toujours est-il que quel que soit le degré de complexité de la réalité musicale à laquelle nous renvoie Bergson, ce dernier fait référence, en parlant d'une mélodie, au seul phénomène de succession de sons musicaux.

Dès lors, il se place dans la perspective qui fait que seule la durée lui donne sens et, par là même, se situe encore — et toujours — dans son optique centrale. On remarquera du reste que cette intervention — ainsi que les deux autres — est incluse dans le deuxième chapitre de l'ouvrage intitulé

explicitement : *De la multiplicité des états de conscience : l'idée de durée.*

Ceci étant posé, je rappellerai brièvement le premier aspect de la distinction qui parcourt tout l'ouvrage, car il met en situation ce qui va suivre : il s'agit de la distinction entre la durée reconstruite par l'esprit, qui la pense sur le même mode que l'espace, et la durée perçue, réellement vécue, exempte de cette immixtion intempestive ; elle conduit le philosophe à la dénonciation de la saisie de la durée sur le mode quantitatif — parce que considérée comme résultant de son assimilation fallacieuse à l'espace — et à la mise en avant, au contraire, de son caractère qualitatif.

C'est dans ce contexte de mise en lumière du caractère qualitatif de la durée que Bergson fait appel pour la première fois à l'exemple de la mélodie.

En effet, il évoque l'augmentation de la durée d'une de ses notes constitutives pour rendre sensible que la qualité même de la mélodie s'en trouve affectée. Et il convient d'insister sur le fait qu'il suffit qu'une seule des notes soit modifiée pour que le changement concerne l'ensemble de la mélodie. Celle-ci est donc appréhendée en tant que structure pouvant être entièrement altérée par la modification d'un seul de ses éléments constitutifs.

On l'aura remarqué : Bergson préfigure en cela la *Gestalttheorie* — la théorie de la forme — qui se développera en Allemagne au début du XXe siècle, et qui fera valoir qu'un tout est "autre chose ou quelque chose de plus que la somme de ses parties"<sup>4</sup>, le mode d'apparition de l'une d'elles affectant l'ensemble.

Même si la réfutation de l'associationnisme, qui sous-tend la *Gestalttheorie*, existait déjà, comme le rappelle Jean-Louis Vieillard-Baron<sup>5</sup>, avant Bergson, il n'est peut-être pas inintéressant de constater au passage deux choses : d'abord que le psychologue viennois Ehrenfels ne publia le mémoire dont se réclamèrent plus tard les gestaltistes qu'en 1890, soit un an après l'*Essai* de Bergson ; ensuite que ce mémoire met également à contribution l'exemple d'une mélodie, même si ce n'est pas dans des conditions identiques <sup>6</sup>.

MUSIQUE ET DURÉE DANS L'ESSAI SUR LES DONNÉES  
IMMÉDIATES DE LA CONSCIENCE DE BERGSON

Quand, page 77, Bergson fait appel pour la deuxième fois à l'exemple d'une mélodie, c'est à nouveau pour mettre en relief ce phénomène de structuration organique qualitative ; il évoque en effet des

"sensations [qui] s'ajouteront dynamiquement les unes aux autres, et s'organiseront entre elles comme font les notes successives d'une mélodie",

pour aboutir à l'idée selon laquelle

"la pure durée pourrait bien n'être qu'une succession de changements qualitatifs qui se fondent et s'interpénètrent".

De même, la troisième apparition de cet exemple, page 78, s'effectue dans le cadre de la référence au souvenir de deux images, pour dire qu'elles pourront certes se juxtaposer mais aussi s'interpénétrer ; dans ce dernier cas, nous dit Bergson :

"je les apercevrai l'une dans l'autre, se pénétrant et s'organisant entre elles comme les notes d'une mélodie, de manière à former une multiplicité indistincte ou qualitative, sans aucune ressemblance avec le nombre".

Mais, simultanément à ce qui précède — et ce point est important, car il touche au deuxième aspect de la distinction faite par Bergson — cet exemple d'une mélodie amène le philosophe à faire envisager la durée "pure" non comme un milieu homogène mais comme un milieu hétérogène.

En effet, en raison de l'émission successive de sons musicaux que constitue une mélodie — et, encore une fois, quel que soit le degré de complexité de la réalité musicale à laquelle nous renvoie Bergson — celle-ci incarne bien, si l'on peut dire, la mobilité du réel toujours en devenir.

Ainsi Bergson note-t-il dans le cadre de sa troisième référence à une mélodie :

"j'obtiens ainsi l'image de la durée pure mais aussi je me serai entièrement dégagé de l'idée d'un milieu homogène ou d'une quantité mesurable".

C'est donc finalement à la notion d'interpénétration organique qualitative de moments hétérogènes que nous conduit le philosophe à travers cet exemple musical privilégié. Ce dernier permet d'appréhender l'expression de "multiplicité qualitative"<sup>7</sup> qu'emploie Bergson à propos de la durée "pure" : sans la médiation de la mélodie, l'expression serait restée obscure et déconcertante.

Au terme de ce travail, que peut-on dire des rapports entre musique et durée dans l'*Essai* de Bergson ?

On peut dire que c'est la musique qui informe ce qu'est la durée bergsonienne et non la durée bergsonienne qui permet de mieux appréhender le temps musical.

En effet, si Bergson en appelle à la musique, c'est, pour l'essentiel, afin de conduire à la saisie de ce qu'est, selon lui, la durée "pure", non pour penser le phénomène musical en lui-même. Autrement dit, Bergson ne se livre pas à un travail d'esthétique musicale : il prolonge sa pensée avec la musique, qui, en tant qu'art "d'organiser une durée avec des éléments sonores", lui offre la possibilité de serrer au plus près l'essence de la durée à la fois qualitative et hétérogène qui est l'objet de ses recherches.

En ce sens, l'*Essai* est totalement bergsonien — alors même qu'il est au seuil de la production du philosophe —, car, déjà, il privilégie le perçu et pose l'art comme approximation de l'indicible, position qu'il aura ultérieurement l'occasion de défendre<sup>8</sup>. Mais précisément, Bergson n'a pas encore besoin, dans l'*Essai*, de se justifier, et c'est ce qui donne à l'œuvre toute sa fraîcheur.

Ainsi, l'étude de l'*Essai* sous l'angle particulier des rapports que la musique y entretient avec la durée contribue à le situer comme une œuvre clé de la production philosophique de Bergson ; et cela, non seulement comme passage obligé pour appréhender l'ensemble de cette production, mais aussi



MUSIQUE ET DURÉE DANS L'ESSAI SUR LES DONNÉES  
IMMÉDIATES DE LA CONSCIENCE DE BERGSON

— et surtout — comme premier acte décisif d'une philosophie qui dit l'insuffisance de la construction théorique à être en prise avec la mobilité du réel.

Henri Gonnard  
Université de Tours

\* N.B. La pagination à laquelle il est fait référence renvoie à l'édition courante adoptée dans la collection "Quadrige" des Presses Universitaires de France.

- 
1. Lettre à Höfding de 1916, citée par André Cresson in *Bergson*, p. 81.
  2. Paul Robert, *Dictionnaire de la langue française*, 1990, p. 1247. L'ensemble de la définition est la suivante : "Art de combiner des sons d'après des règles(variables selon les lieux et les époques), d'organiser une durée avec des éléments sonores ; productions de cet art (sons ou œuvres)".
  3. Vincent d'Indy, *Cours de composition musicale*, Premier livre, p. 23.
  4. Paul Guillaume, *La Psychologie de la forme*, p. 18.
  5. Jean-Louis Vicillard-Baron note que l'article *Psychology* de la neuvième édition de l'*Encyclopaedia Britannica* (1886), rédigé par James Ward, "portait le coup de grâce à l'associationnisme". (cf. *Bergson*, p. 41).
  6. Ehrenfels montre que si l'on fait entendre chacun des sons d'une mélodie à autant de personnes différentes, la perception qu'elles en auront ne contiendra "aucune des qualités structurales ou qualités de complexe qui apparaissent quand tous ces sons sont successivement donnés à une même conscience" (cf. Paul Guillaume, op. cit., p. 18).
  7. Bergson parle d'abord, p. 78, de "multiplicité indistincte ou qualitative" tout court.
  8. Voir sa conférence de 1911 sur *La perception du changement*, in *La Pensée et le mouvant*, notamment, pp. 148-149.

HENRI GONNARD

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BERGSON (Henri), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, P.U.F. (coll. "Quadrige"), 1991.

BERGSON (Henri) *La Pensée et le mouvant*, Paris, P.U.F., (coll. "Quadrige"), 1990.

CRESSON (André), *Bergson*, Paris, P.U.F., 1964.

DELEUZE (Gilles), *Le Bergsonisme*, Paris, P.U.F., 1966.

EMERY (Eric), *Temps et musique*, Paris, L'Age d'homme, 1975.

GUILLAUME (Paul), *La Psychologie de la forme*, Paris, Flammarion, 1979.

INDY (Vincent d'), *Cours de composition musicale*, premier livre, Paris, Durand, 1912.

JANKELEVITCH (Vladimir), *Henri Bergson*, Paris, P.U.F., (coll. "Quadrige"), 1989.

MARCEL (Gabriel), *Bergsonisme et musique* in *La revue musicale*, mars 1925, pp. 437-490.

ROBINET (André), *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Paris, Seghers, 1965.

VIEILLARD-BARON (Jean-Louis), *Bergson*, Paris, P.U.F., 1991.

pour M. Etienne Pietri.

## **JULIEN BENDA : CROISADE CONTRE LE BERGSONISME**

e in mio nome di' lui : perché si cessa?  
perché la guerra omai non si rinova  
a liberar Gierusalemme oppressa?  
Torquato Tasso

Bergson aurait dû faire des dialogues.  
Charles Péguy  
(à Julien Benda)

On ne peut imaginer plus grand ennemi de Bergson que Julien Benda. Plus radical, monolithique, pointilleux, obstiné, agressif, partial. Pourtant, Bergson lui a rendu le service de le faire connaître et même naître comme écrivain, catalysant sa haine intellectuelle au point de la constituer en pensée structurée, systématique, armée d'un potentiel critique réactualisé ensuite au fil des circonstances polémiques. Les écrits sur Bergson, publiés entre 1912 et 1914, sont le véritable acte de naissance de Benda, son "ordination" philosophique et littéraire<sup>1</sup>. Cadeau empoisonné : si Benda reproche à Bergson sa philosophie monomaniaque, c'est le désir jamais assouvi de l'exterminer qui rend son oeuvre à lui obsessionnelle, toute réactive, et condamne sa littérature à recueillir dans la disgrâce les déchets pseudo-mystiques de l'anti-bergsonisme. C'est ce que fait son premier roman *L'Ordination* (1912), contemporain des travaux sur Bergson, d'ailleurs évoqués par le narrateur<sup>2</sup>.

Une fois passée cette période de structuration, Benda continuera d'entendre partout "l'antienne bergsonienne"<sup>3</sup>, et lui répondra infatigablement par celle des trahisons du clerc. Bergson les contient toutes. Non qu'il en soit l'origine, mais

plutôt le paradigme idéal. Si, selon Benda, Bergson est le premier philosophe réellement compris par le vulgaire, il n'est pas le premier clerc laïcisé. Benda recherche au contraire la faute originelle dans l'antiquité grecque, et traque dans la modernité le retour massif de "l'aventure bergsonienne", retraçant une tradition des traîtres qui remonte à Socrate, Plotin et Jamblique, passe par le Chevalier de Méré, Desmarets de Saint-Sorlin, Goethe et Madame de Staël, et se répète dans l'idéologie maurrassienne, le matérialisme dialectique, la littérature de Barrès, Péguy, Claudel, Gide et Valéry. Le traître, c'est le séculier religieux, l'anthropomorphe, l'alexandrin, le dynamiste, le romantique, le sensualiste, le pathétique, bref, le "bergsoniste". De 1912 à sa mort en 1956, Benda ne fait que réécrire sa critique du bergsonisme, qu'il l'appelle *Belphégor* (1918), *Trahison des clercs* (1927) ou *France byzantine* (1956) : chacun de ces livres dit le retour de Bergson, éternel fantôme hantant son rationalisme, errant à tout propos en pleine page ou accaparant un appareil de notes obsessionnel. Je n'analyserai pas ici cette obsession mais son processus de constitution, qui se laisse rapidement lire comme une idiosyncrasie productrice d'une esthétique propre : la fabrication du spectre *Belphégor* - texte publié en 1918 mais rédigé pour l'essentiel avant la première guerre, et qui élargit la réflexion menée sur Bergson au domaine de l'esthétique sociale.

### Les deux expériences

Seule une perception claire de la spécificité du "cas Benda" peut faire discerner le potentiel critique objectif de son discours, tout mythogène qu'il soit, et qui réside dans son analyse, précisément, de la teneur mythologique du bergsonisme. Par leur univocité même, ces deux pensées contraires se soumettent à l'herméneutique d'un débat plus intéressant que chacune à elle seule : celui de l'intuitionniste et de l'intellectualiste, du philosophe du mouvement et de

celui de l'identique. Résumant les objections néo-kantiennes au bergsonisme, ce débat a l'intérêt de multiplier en arrière-plan les divers protagonistes, qui font de ce terrain de bataille une sorte d'échiquier complexe. On peut l'imaginer. Chaque roi y a sa Dame : la Vie d'un côté, la Raison critique de l'autre. Sa tour : la biologie chez Bergson, la physique chez Benda. Son cheval : le néo-criticisme de Renouvier d'un côté, l'expérience vécue de l'autre. Son fou : côté Bergson, William James, qui le sert en Amérique et en Angleterre, et dont Bergson vient de préfacier le livre *Le Pragmatisme* (1911); ou bien, autre fou moins naïf et plus troublant pour Benda, son ami Péguy, qui répond - dans ses *Cahiers* où Benda avait critiqué Bergson - par deux "Notes" exaltées qui sont la défense et l'illustration lyrique du créationnisme bergsonien<sup>4</sup>. côté Benda, le fou pourrait être Nietzsche ou Proudhon s'ils n'étaient interdits de philosophie et voués au lyrisme<sup>5</sup>; il est donc Spinoza, qui contient l'intuition dans une raison vénéralisée pour sa folie totalisante. Les pions sont d'un côté des littérateurs, des critiques, des croyants : Barrès, Sorel<sup>6</sup>, Gaston Rageot, Gillouin, Edouard Le Roy, Jean Wahl, Jean Florence - ces deux derniers répondant à Benda pour Bergson<sup>7</sup>. De l'autre, cités par Benda, des philosophes et historiens des sciences, mathématiciens, physiciens, psychophysiologistes : Herbert Spencer, Ernst Mach, Claude Bernard, Poincaré, F.A. Lange, Pierre Duhem, Höffding, René Berthelot<sup>8</sup>, Boutroux.

Faire échec et mat, c'est accaparer "l'expérience" à la tête de Janus : positiviste d'un côté, intuitionniste de l'autre. Le parcours intellectuel de William James par exemple déploie chronologiquement cette dualité, de ses débuts en psychologie expérimentale (*The Principles of Psychology*, 1890) à l'anti-intellectualisme de son "empirisme radical"<sup>9</sup>, très préoccupé de mysticisme depuis *The Varieties of religious experience* (1902), livre-repoussoir de Benda. En face, Ernst Mach fait figure de moniste antivitaliste avec sa psychophysiologie des sensations (1886), et de philosophe des sciences antimétaphysicien avec son livre-modèle sur la *Mécanique, exposé historique et critique de son développement* (1883, traduit en 1904), souvent cité par

Benda. Le reproche fait à Bergson est de réunir dans une "expérience intégrale", c'est-à-dire une "métaphysique expérimentale", les deux expériences, scientifique et intuitive<sup>10</sup>, extérieure et intérieure, celle-ci feignant de relayer celle-là alors qu'elle n'est que le "romantisme du positivisme". Bergson prétend rétablir le "pont", rompu depuis Kant, entre la science et la métaphysique, mais il ne fait que restreindre la philosophie à un "certain appel de la vie intérieure et profonde"<sup>11</sup>. Soit la formule intuitionniste ainsi résumée par Benda : le rationaliste ne peut pas faire ma besogne, mais moi je peux faire la sienne. Réponse de Benda : chacun sa besogne; le hiatus est inévitable entre les deux expériences, donc entre l'art et la philosophie.

L'enjeu du débat est épistémologique : il y va du destin de la psychologie, mais aussi des rapports de subordination entre la science, la philosophie, l'art et la mystique. Le problème est que la partie semble interminable, ou même injouable. Une discussion s'esquisse dans la *Phalange* entre Benda et Jean Florence, celui-ci critiquant le caractère à la fois servile et oppressif, monastique et "euthanasique" de cet intellectualisme "hypnotisé par la science"<sup>12</sup>, de ce dualisme intenable qui révèle un "esthète anarchisant" derrière le "masque classique"<sup>13</sup>. Mais Benda - qui ne répond d'ailleurs pas sur ce dernier point - n'en retient que ce qui confirme son propos pour nier la prétention cognitive du bergsonisme, repoussé parmi "toutes les formes de l'étreinte profonde (...) du sujet par lui-même" sans rapport avec la connaissance<sup>14</sup>. Le débat reste un dialogue de sourds qui se reprochent leurs tautologies respectives, expérientielle chez l'un, criticiste chez l'autre. La vérité est incarcérée, d'un côté par l'intuition, qui la présuppose en la visant, de l'autre par la raison critique qui la monopolise en la relativisant. Florence se réclame des "effets les plus communs de la pensée créatrice" pour légitimer l'intuition bergsonienne qui fait coïncider l'être et le connaître, et Benda des effets les plus communs de la pratique scientifique pour vérifier la non-coïncidence de l'être et du connaître.

Benda fut pourtant philosophe et écrivain, scientifique *et* intuitionniste; mais à la manière de Dr Jekyll et Mr Hyde, de part et d'autre de frontières sacralisées sur lesquelles repose dangereusement tout son système, entre les domaines de la connaissance et ceux de l'émotion. Alors qu'il interdit en philosophie toute posture divinatrice et fusionnelle, une fois payé l'octroi d'irrationnel à la frontière littéraire il ne parle plus que d'intuition, de communion, de compassion. *L'Ordination* ne fait même que cela, démontrant que parler d'intuition, découvrir son royaume, celui de l'amour, équivaut à renoncer à la philosophie. Ce livre du moi, malheureux rescapé de l'intellectualisme, répète en s'exhibant comme littérature l'assertion théorique d'une scission nécessaire entre la raison conceptuelle et l'émotion vitale, l'idée séparatrice et la communion sympathique. Le Bergson de Benda est à la fois traître à la philosophie et "mauvais amant" de l'Absolu mystique. Il veut tout : l'intuition du temps réel et le prestige du concept pourtant dévalorisé. *L'Ordination* répète en chiasme l'impossibilité synthétique, racontant l'histoire d'un homme qui croit s'émanciper du joug féminin, mais fonde une famille et se découvre trop occupé par son travail philosophique pour n'être pas mauvais mari et mauvais père, traître à l'amour et à la pensée. Le roman révèle d'une manière à son tour pathétique, car étrangement acharnée à imposer ce dualisme sacrificiel, la part de dénégation déployée en philosophie contre Bergson. De sorte que l'oeuvre de Benda, si on transgresse son interdit disciplinaire, résume en elle-même cette solidarité aporétique de l'intellectualisme et de l'intuitionnisme, figurée dans le seul champ philosophique par son débat avec Bergson - dont on comprend du même coup le caractère structurant, la plasticité et la longévité.

Cette longévité critique est garantie par un dispositif de modélisation initiale, qui fait gagner en extension au paradigme bergsonien ce qu'il perd en compréhension monographique<sup>15</sup>. Le Bergson qui intéresse Benda est celui qui fait sa gloire en satisfaisant les besoins profonds de son époque : celui qui "vient vouloir dans le sens de son temps"<sup>16</sup>. On n'y retrouve aucune des subtilités exaltées plus tard dans

les liturgies de Jankélévitch (*Henri Bergson*, 1959) ou de Deleuze (*Le bergsonisme*, 1966). Dès le premier pamphlet de Benda en 1912, *Le Bergsonisme, une philosophie de la mobilité*, Bergson se constitue en paradigme d'une "volonté esthétique" collective - et Benda emploie d'une manière caractéristique, pour analyser cette philosophie, un terme théorisé dix ans plus tôt en histoire de l'art sous l'influence de Nietzsche - et qui sera reformulé par les néo-kantiens de l'école de Warburg : le *Kunstwollen* d'Aloïs Riegl. Le "bergsonisme" est un corps de doctrine combattu dans ses arguments philosophiques, un système de pensée interprété dans ses intentions et ses effets sociaux, artistiques et idéologiques, un désir psychologique et une tendance esthétique majoritaires, un symptôme sociologique. Car cette philosophie, selon Benda, programme son "succès" mondain et littéraire, étudié dans le deuxième volume, publié en 1914, *Sur le succès du bergsonisme*, qui reprend les deux textes parus au *Mercure de France* et aux *Cahiers de la Quinzaine* en 1913 : "Réponses aux défenseurs du bergsonisme" et "Une philosophie pathétique".

### Connaissance et mobilité

Corps de doctrine d'abord, déjà vulgarisé et défendu. Comme Höffding et Berthelot, Benda va à contresens de la critique bergsonienne qui fleurit à l'époque, majoritairement empathique et apologétique - dont il fait une lecture symptomale qui continue la critique externe du bergsonisme<sup>17</sup>. Comme il l'a dit plus tard dans son autobiographie, le but de Benda en 1912 était restreint : il s'agissait de nier que la méthode bergsonienne pût non pas produire de l'émotion mais "devenir, sans sortir d'elle-même, méthode de science" comme elle le prétendait<sup>18</sup>. Benda insiste sur l'ambition dogmatique bergsonienne par-delà son "appareil littéraire", et renvoie ses mauvais lecteurs "apôtres



de l'insaisissable" à certains formulaires explicites de *Matière et mémoire* et de l'*Introduction à la métaphysique* - textes les plus souvent cités avec l'*Essai sur les données immédiates* et surtout *L'Évolution créatrice*. Dans sa première étude, *Le Bergsonisme, ou une philosophie de la mobilité*, Benda expose et discute en trois parties le but, la méthode et les résultats du bergsonisme : ce but est la connaissance de la mobilité réelle, ratée par l'évolutionnisme spencerien divisionniste et inaccessible à l'Intelligence langagière statique. Sa méthode est l'intuition. Ses résultats allégués sont la perception de la durée et la définition de l'acte vital.

Concernant ce but, Benda développe quatre objections : 1. Spencer ne s'est jamais proposé une théorie du mouvement mais la caractérisation des états successifs de l'évolution, ayant appris de Descartes et Kant que l'Intelligence ne donne les choses qu'à travers sa structure, et répété souvent la subjectivité des classifications linguistiques. Et si sa méthode est mauvaise, pourquoi les irrationalistes discutent-ils de ses résultats sinon parce qu'ils doutent de leurs propres prémisses? 2. La recherche de la "mobilité" repose sur une équivoque qui confond la "continuité indivise" et la "force", dont les principes sont pourtant contradictoires : celui de force implique celui de "création", incompatible avec le modèle infinitésimal. Le titre *L'Évolution créatrice* programme cette confusion<sup>19</sup>. 3. L'Intelligence n'explique effectivement pas la mobilité, mais pas non plus l'immobilité, pourtant tout aussi mystérieuse et réelle. 4. Cette philosophie n'est pas à la hauteur de sa prétention cognitive : revaloriser l'irrationnel contre les "Homais Sorbonnards" ne suffit pas à faire une grande philosophie.

Dans la deuxième partie consacrée à la méthode, Benda distingue quatre sens différents sous le mot intuition, rend les trois premières à l'Intelligence et retire tout efficace à la dernière. La première consiste à saisir l'objet en lui-même par sympathie. Elle n'est dotée d'aucun pouvoir explicatif, mais vouée à une "*self étreinte* stérile"<sup>20</sup>, contemplation ou "psalmodie", à moins de "tricher" avec l'Absolu pour le rendre "utile" comme le voudrait Bergson. La seconde est la

"frange" de représentation confuse accompagnant la création de concepts nouveaux. Bergson la confond avec l'instinct alors que cette part intuitive de l'intelligence est pratiquée par tous les savants et exaltée par les intellectualistes historiens des sciences : Claude Bernard, Théodule Ribot, Pierre Duhem, Ernst Mach, E. Borel<sup>21</sup>. La troisième intuition est l'acte de trouver un sens à un groupe de faits : acte subjectif mais non intellectuel. La quatrième intuition est la continuation de la vie organique instinctive; elle est la seule qui sorte du domaine de l'Intelligence mais sa faculté cognitive est purement imaginaire, envisagée au conditionnel et à coups de métaphores qui ne résistent pas à la lecture : cet instinct devenu désintéressé qui "se tord", se "contracte" sur lui-même pour se réfléchir en connaissance. Seule la mimique du conférencier, dit Benda, peut faire avaler "pareilles histoires"<sup>22</sup>.

La méthode intuitive repose donc sur une mythologie et une série de confusions, aggravées par la vulgate. Benda y repère deux croyances extravagantes constituées en doxa: celle selon laquelle la connaissance serait capable de solidité ou de mobilité au sens propre et non métaphorique, la connaissance du mouvement étant tenue d'être mobile : c'est le postulat dit du "concept souple" ou "fluide". L'autre est celui de la connaissance commensurable avec son objet : il interdit à l'Intelligence la connaissance de la vie parce qu'elle n'en est qu'un produit partiel et que la partie ne peut rendre compte du tout. Ce que résume la formule de James : "Celui-là seul possède la vie que la vie possède"<sup>23</sup> Mais si cette intuition équivaut aux phénomènes physico-chimiques qu'elle connaît, dit Benda, "que penser de ces catholiques qui viennent se faire ondoyer par cet affreux matérialiste?"<sup>24</sup>. A cette croyance au terme de quoi, dit-il, ce sont les apaches qui écrivent les traités de biologie, Benda répond son axiome favori : la compréhension d'un sentiment est extérieure à son exercice, la pensée n'équivaut ni en fait ni en droit à son objet<sup>25</sup>.

Le bergsonisme est identifié comme une double "manoeuvre" : "accorder à la science sur le terrain physique

bien plus qu'elle ne demande afin de pouvoir sur le terrain vital lui refuser tout"<sup>26</sup>; bloquer l'Intelligence dans de basses fonctions discursives et pratiques pour lui opposer la connaissance vive, non abstraite, alors que l'intelligence réelle vit passionnément dans l'abstraction<sup>27</sup>. Enfin cette Intuition qui croit échapper au criticisme en touchant l'absolu ne songe pas à la grossièreté des concepts d'immobile et de mobile, ni au risque de déformation que l'intuition fait courir au réel en le "mobilisant". Elle établit une table de valeurs qui habille d'images et de science la vieille théorie du Surhomme et prépare la voie d'accès à une morale de la violence. Benda évoque ici rapidement le risque de dérive idéologique inhérent au pragmatisme activiste de Péguy et de Sorel. C'est pour le bergsonisme truqué de Sorel que Benda met en place la formule des "Barbares honteux de leur barbarie" ; on la retrouve dans *Belphégor* et la *Trahison des clercs*, où Benda dira les affinités entre l'esthétisme vitaliste bergsonien, confinant pour certains au "boulangisme intellectuel", la "mystique de la guerre" pseudo-nietzschéenne, et l'apologie maurrassienne des valeurs de force et d'autorité<sup>28</sup>. En 1912, Sorel couvrait d'éloges vibrants le "génie" révolutionnaire Bergson peu après ses *Réflexions sur la violence*<sup>29</sup>, qui exaltaient la "connaissance totale" permise par le mythe et sa faculté d'évoquer "en bloc et par la seule intuition" les sentiments relatifs à une action politique collective.

Dans sa troisième partie, Benda évalue les concepts bergsoniens de liberté du moi, de durée et d'élan vital. Il renvoie le "moi fondamental" - distingué du moi superficiel - à la question de sa liberté intrinsèque ("Je suis libre de mon vêtement, mais suis-je libre?"<sup>30</sup>), et critique le déterminisme fantôme, "grimaud d'anticléricalisme" auquel s'attaque Bergson, pour lui opposer la notion de "saut" naturel qu'on trouve chez Huxley<sup>31</sup>. Concernant la durée, il nie toute possibilité de perception d'une continuité pensée sur le modèle de l'analyse infinitésimale, purement symbolique; qualifie de "bluff" stratégique le distinguo entre espace et temps - qui fait l'économie d'une réflexion précise sur leur hétérogénéité et sur l'intellection de leurs rapports par

l'entremise de l'étendue; puis oppose à la bipartition entre matière et vie la science de la matière qui dément l'aberrante assertion bergsoniste : "un objet matériel n'a pas d'histoire"<sup>32</sup>. Le bergsonisme, conclut Benda, ne fait que traduire l'évolutionnisme dans la "langue métaphysique" de la "mobilité pure", qui se contente d'épuiser le contenu logique de l'idée d'acte libre et créateur par une série de métaphores, "quincailleries qui font se pâmer M.Gillouin"<sup>33</sup> : il s'agit là non d'une philosophie mais d'un "piétinement fanatique dans une affirmation"<sup>34</sup>.

### **Mystique du clerc et religion du laïc : la guerre des mots**

Dans sa "Réponse aux défenseurs du bergsonisme" - essentiellement Jean Wahl, Jean Florence et Lionel Dauriac -, Benda ne fait que préciser ses arguments sur trois points (mobilité, liberté, intuition), multipliant les exemples scientifiques d'intuition intellectuelle, et exploitant la rhétorique autarcique des réponses qu'on lui fait : les bergsoniens refusent le principe même d'une critique externe, opposent aux dissections "cruelles" de Benda la nécessité de l'empathie, et se retirent au débat par un "jeu de cape" dont l'ultime argument, celui de l'expérience intérieure, est de nature religieuse. "On songe invinciblement, dit Benda, à ces milieux où l'on ne saurait voir la table tourner si l'on ne commence pas par "n'être point hostile", c'est-à-dire par tout accorder"<sup>35</sup>. Foi en Bergson, "sauveur" qui bénit à l'avance les contradictions. Foi en l'intuition, inentamable puisque revendiquée, mais rendant la discussion scientifique superflue et le projet philosophique inconséquent : "ces mystiques, dit Benda, ne veulent jamais comprendre que leur position les condamne au silence"<sup>36</sup>. Par un paradoxe tactique, l'intelligence rationaliste est défendue au nom du mutisme mystique. Le "type accompli de la connaissance bergsonienne", dit Benda pour conclure sa "Réponse aux

défenseurs du bergsonisme", c'est l'embrassade muette de Saint Louis et de son frère Saint Egide, racontée par François d'Assise<sup>37</sup>.

Mais l'amour bergsonien du silence est platonique et bavard<sup>38</sup>. Pourquoi, dit Benda, cette utilité philosophique demandée à l'absolu ? Pourquoi cette prétention de science, dont les savants, eux, sont affranchis ? Et cette intuition tournée en religion d'elle-même, alors qu'elle est naturellement pratiquée par tous les grands penseurs sans qu'ils se baptisent pour autant "intuitifs" ? Ce qui lui rend le bergsonisme insupportable, ce n'est pas sa prétention de toucher l'absolu, mais le registre philosophique de cette prétention, interprétée dans ce même registre comme une régression pré-kantienne et, sur le plan moral, comme un opportunisme confortable qui permet de jouir du prestige de l'idée tout en s'acharnant contre elle. Au fond de l'objection rationaliste, c'est une éthique radicaliste qui vient demander des comptes à Bergson. La honte du bergsonisme, c'est celle qu'il a de lui-même, de sa barbarie. Elle lui fait ritualiser sa haine du concept dans la tricherie méthodologique de l'amour intuitif, d'où la philosophie, convoitée et mimée, sort amoindrie car séparée de son alliée objective, la science, vouée aux tâches subalternes.

Il s'agit donc de restaurer le trône de la philosophie et l'autel de la science. Au piétinement fanatique dans l'affirmation répond la croisade pour l'explication. Puisque le bergsonisme, sommé de s'expliquer, varie ses images et reprend son credo, le clerc part en guerre contre l'idole et les idolâtres, c'est-à-dire une culture. Et puisque l'hérésie désire, plus que se faire comprendre, "confisquer un verbe sacré" - philosophie, science, expérience - Benda déclare la "guerre des mots", la "guerre des valeurs pour l'occupation de ces places formidables qu'on appelle les mots"<sup>39</sup>. Comme ils sont d'autant plus puissants qu'ils sont mal définis, Benda ne cesse de redéfinir en renvoyant, en bon clerc, aux textes de Leibniz, Spencer - dont Bergson escompte la méconnaissance chez son public, réduit par cette rhétorique à la passivité, et heureux de l'être. Mais ces mots doivent leur puissance aux "intérêts",

aux "désirs" et aux "haines" dont ils sont les prétextes. La réfutation s'accompagne donc d'une symptomatologie des passions modernes : la passivité intellectuelle, le dynamisme vital, le culte de la sensation, la fusion intuitive, le pathétique. Le bergsonisme permet d'examiner ces "violentes volontés" dans leur rapport nouveau à la chose intellectuelle, imprégné de religiosité. Miroir déformant du bergsonisme, mais aussi raisons de son succès, ces volontés réfléchissent au mieux, dans leurs effets simplificateurs, sa teneur profonde : leurs superstitions intellectuelles sont le reflet dégradé du syncrétisme bergsonien.

Benda discerne dans cette "religion romantique de l'Inconscient" le réveil de certaines traditions catholiques : l'adoration de l'absolu inconnaissable, le dogme trinitaire dont la "durée" bergsonienne porte la trace, la "haine de la possession de l'esprit par lui-même"<sup>40</sup>, la diabolisation du mathématicien et du philosophe, voisins du sorcier et de l'alchimiste<sup>41</sup>. A cette filiation chrétienne se mêle l'autre, l'alexandrine, celle de "l'extase plotinienne" passée par la métaphysique allemande et le panthéisme de Goethe, mauvais lecteur de Spinoza; le croyant moderne accentue sa nature dynamique en sacralisant le mouvement, et l'inverse en religion du désordre<sup>42</sup>. L'innovation radicale consiste dans l'introjection pseudo-scientifique de tous ces attributs divins dans le moi, qui prononce à son tour le *Noli me tangere* contre la géométrie sacrilège<sup>43</sup> et transforme la philosophie en viatique moral ou en programme esthétique. Benda allègue à ces phénomènes plusieurs causes culturelles: l'impopularité foncière de la science, qui, procédant par symboles, ne peut être pensée que par ceux qui la pratiquent; le prestige récent de la philosophie, où l'on cherche le mystère, éventé dans l'ancien culte; la tradition mondaine et précieuse du "figarisme" antiphilosophique; le sensualisme métaphysique romantique : son subjectivisme tourne au Culte du moi du dilettante, et sa "communion des âmes" au syncrétisme religieux, volontiers idéologique, dont le Barrès de la *Colline inspirée* est le meilleur exemple.

### Esthétique sociale, esthétique morale

Ces phénomènes, dit Benda, sont propres aux classes dominantes : la "religion du sentir" est doublement sacramentelle : d'un côté, l'intuition du moi dans la durée, de l'autre, le thé-tango-conférence - ou match, ou théâtre (d'Henry Bataille). La "volonté de communion pâmée avec l'essence des choses" est une imagination d'oisif passée par le processus démocratique. Mais la formule dynamiste de cet essentialisme s'explique par des mutations socio-économiques spécifiques : en premier lieu la sécularisation achevée du clerc, devenu père de famille alors qu'il n'est plus pensionné - fait dont on ne dira jamais assez l'importance, décisive pour la vie de l'esprit, selon Benda. L'absolutisation du mouvement tient à "l'état économique des classes pensantes" qui ont "cessé d'ignorer l'imprévu"<sup>44</sup>, à leur mobilité et leur urbanisation, à "l'accroissement de la vie de relation" qui fait que l'homme n'entend parler que de l'homme aux dépens de la matière, qui doit se rappeler à lui sous la forme de l'iceberg du Titanic. Tout ceci aboutit à la réduction du cosmos aux dimensions de la conscience, qui explique le succès mondain du prêt à penser intuitionniste : "les gens du monde, dit Benda, achèvent vos phrases quand vous leur expliquez le Bergsonisme"<sup>45</sup>. Ils les achèvent, et en font de nouvelles : parmi les bergsonistes, les littérateurs se multiplient. En se piquant de philosophie, ils incarnent le syncrétisme coupable. Le châtement est dans *Belphégor*.

Comme le purisme radicaliste constitue l'éthique et l'esthétique de Benda, le bergsonien n'est pas seulement barbare et immoral, il est inélégant. L'élégance, c'est prendre l'Intelligence en défaut pour rompre avec elle ou pour mieux la servir : Saint François ou Kant. Le bergsonien, lui, est mi-moniste mi-dualiste, mi-chrétien mi-païen, mi-savant mi-poète : son essence est de trahir, et de faire de cette constante trahison de lui-même une dynamique intellectuelle, un art. Art de stratège, de contrebandier, d'acteur, de jésuite, "habile" à se maintenir sur "deux versants distincts"<sup>46</sup> à la fois, qui



réactualise "l'éternelle prétention des mystiques d'être *en même temps* des docteurs",<sup>47</sup> et la variante pédante du romantisme - que Benda voit s'illustrer au mieux dans le *Greco* de Barrès<sup>48</sup>. Art de charlatan, de prestidigitateur, créant des mythes<sup>49</sup> par réification de métaphores et glissement de sens, comme dans le "coup de génie obscurantiste" de la critique du paralogisme psychophysique, qui joue de la confusion des sens idéaliste et réaliste du mot image<sup>50</sup>; brouillement sur lequel est construit *Matière et mémoire* : Bergson, conclut Benda, c'est "Robert-Houdin au Portique"<sup>51</sup>.

Si le débat est un dialogue de sourds, c'est qu'il ne confronte pas seulement deux séries d'arguments mais deux systèmes de valeurs en tous points opposés, philosophiques, esthétiques, idéologiques. Un aristocratismes intellectuel contre une démagogie charismatique. L'un, d'imaginaire chevaleresque, veut convaincre l'autre de félonie. Celui-là, issu d'un horizon différent, ne comprend rien à ce langage, et répond au pamphlet rationaliste par le jargon de l'authenticité. Chez les bergsoniens les plus transparents, ce jargon donne raison à Benda jusqu'à sembler parfois tendre des armes pour se faire battre. Prenons un texte qu'il ne cite pas : la leçon prononcée par William James sur "Bergson et sa critique de l'intellectualisme" - publiée en France dans un recueil intitulé *Philosophie de l'Expérience* en 1910, panorama historique des philosophies du XIXe siècle placé tout entier sous le signe de Bergson par cette sixième leçon qui lui fournit son exergue<sup>52</sup>. On croit avoir affaire à une parodie du parfait bergsonien lorsque l'éloge de Bergson se réclame des nombreux français "novices (qui) accourent en foule vers lui comme vers un maître"<sup>53</sup>, séduits par son style prodigieux de "magicien" qui, "à la manière d'un vêtement de dessous, (...) soyeux et élastique, suit les mouvements du corps"<sup>54</sup>; ou lorsqu'il vante le "remède de Bergson" à la manière d'un harangueur des rues : "Replongez-vous donc dans le flux même des phénomènes, nous dit Bergson, si vous voulez connaître la vérité. (...) Et la rapidité, la succession, les dates, les positions, avec une quantité innombrable d'autres choses, vous seront données par-dessus le marché"<sup>55</sup>; lorsqu'il



conseille de "redevenir, aux yeux de l'entendement, de petits enfants à qui manque la raison"<sup>56</sup>. Mieux encore, lorsqu'il interprète en termes pragmatiques les concepts bergsoniens grâce auxquels, dit-il, nous allons enfin "pouvoir nous fier à nos sens avec une bonne conscience philosophique"<sup>57</sup>. Et au moment de conclure l'exposé sur l'élan vital : "Il doit vous sembler, je ne l'ignore pas, que je retourne à l'état mental d'un mollusque"<sup>58</sup>. En acquiesçant franchement, Benda force à son tour son talent : la formation de tout être organisé, dit-il, jusqu'aux systèmes de Spinoza et de Comte, est de la vie tout autant qu'un protozoaire, "mais on ne fera jamais admettre ça à des protozoaires"<sup>59</sup>. L'animal, dit Benda, est d'ailleurs très à l'honneur chez le bergsoniste - comme chez le barrésien - qui exalte "l'extraordinaire bonheur de se humer soi-même"<sup>60</sup>. Du public de novices accourant écouter Bergson, Benda infère le succès de cette philosophie charlatanesque : à côté des professeurs et des littérateurs, le public bergsonien se compose de jeunes gens, d'"élégants ignares qui autrefois se fussent occupés de chasse ou de galanterie", et de femmes oisives dont les maris et les amants ne savent même pas le latin<sup>61</sup>.

Quant au style de Bergson, à l'image de son public, il conjugue selon Benda les charmes de la femelle et ceux de l'avorton : déployant une "imagerie d'occasion" sans tenue, une période sans courbes ni arrêtes avançant par "fausses couches successives"<sup>62</sup> - ce que les adeptes de Debussy et Maeterlinck appellent les "états naissants". Car pour Benda la musique est aussi un péché : une société qui "se salue en Mélisande" ne peut que trépigner devant le philosophe de la durée, des "faillites lumineuses" et des "avortements radiants"<sup>63</sup>. Cette philosophie invite à se "jeter à l'eau" pour comprendre; elle est effectivement une "noyade généralisée", parfait modèle de l'esthétique moderne faite pour le "roulis de l'esprit" ou le "pateageage général"<sup>64</sup>. Bref, ce style est un "style féminin", adéquat à cette "tête romantique". Il enchante les "princes de l'oblique, les clercs de la pirouette"<sup>65</sup>, les "bardes embourbés" et les "poétesses mobiles" qui érigent leur inquiétude en sommet esthétique<sup>66</sup>. Benda en veut tout

particulièrement aux "dionysiennes" du bergsonisme que sont selon lui Colette Willy, Renée Vivien et Lucie Delarue-Mardrus. Cette typologie sexuelle est systématisée dans *Belphégor*, qui met sur le compte de l'empire des femmes "l'ivresse de contingence" moderne et les nombreuses variantes de cette "esthétique spasmodique": l'anti-intellectualisme de Romain Rolland et Péguy, le culte gidien de l'indistinct, toutes les formes du subjectivisme exalté et de la théâtralité modernes : lyrisme des "Jeunes gens d'aujourd'hui" d'Agathon - qui cite Le Roy -, lyrisme symboliste (Maeterlinck), prophétique (Péguy, Claudel), futuriste<sup>67</sup>, patriotique (Barrès), rationaliste même (Maurras<sup>68</sup>); théâtre-culte de Wagner, théâtre moraliste de Copeau, théâtre-divertissement de Porto-Riche, Bernstein, et surtout de Bataille, chantre de l'"instinct" féminin. Malgré la musicalisation des arts dite par Apollinaire<sup>69</sup>, les arts plastiques sont eux aussi touchés : Benda évoque la théorie de l'*Einfühlung* - célèbre en Allemagne depuis Theodor Lipps -, la cinématique futuriste "qui veut peindre à la fois tous les aspects de la chose" pour éprouver la sensation dynamiste<sup>70</sup>.

### Sexe et caractère

Tout cela est dû, selon Benda, à la "dictature féminine" moderne<sup>71</sup>. Celle dont le clerc de l'*Ordination* ne parvient pas à se débarrasser. Malheureusement, Benda n'a que cette littérature-là, hormis celle de Poincaré<sup>72</sup> et à la rigueur Anatole France, à opposer à l'esthétique moderne. Défaut de la cuirasse, par où se déverse sa misogynie délirante. Car Benda, dans certains domaines, se révèle plus croyant que tout autre. Lorsqu'il s'agit des femmes, il croit lui aussi à ses propres métaphores - et c'est précisément là qu'il les multiplie. Exemples : l'intuition est une sorte de prière pour "l'envahissement sexuel"; le bergsonisme a fait de la philosophie une "âpre matrone uniquement attachée aux

passions de ses enfants, qui a chassé du temple la vierge patricienne qui honorait les dieux"<sup>73</sup>. Quant au clerc, on sait qu'il est perdu s'il se marie, et qu'il doit se garder de "la direction des choses de l'esprit" par les femmes<sup>74</sup>. Victimisée dans le roman, la femme est diabolisée dans les écrits anti-bergsoniens. On pourrait croire que sa faute n'est que moderne; mais si Mesdames de Sévigné et de Grignan étaient capables de joutes intellectuelles comme personne, c'est, dit Benda, qu'elles respectaient les valeurs masculines. Aujourd'hui les femmes parlent et écrivent *en tant que femmes*, c'est-à-dire êtres d'instinct, de passivité, de spontanéité. Car la femme et l'homme ne sont pas seulement des individus, mais des types, quasiment des idées platoniciennes.

Benda n'est pas le premier à se plaindre d'une décadence en même temps que des femmes. Il n'est pas non plus le seul, au début du siècle, à substantialiser ainsi, dans des textes philosophiques désireux de science, le féminin et le masculin. En Autriche, Otto Weininger a poussé cette mythologie beaucoup plus loin, dans *Sexe et caractère* (1903) : ce qu'il appelle l'"hénotisme" de "F" est ce que Benda entend par "femme en tant que femme". Mais les visées philosophiques de Weininger divergeaient de celles de Benda jusqu'à les inverser. La typologie sexuelle de Weininger avait pour fonction de fonder une psychologie différentielle émancipée de l'empirisme mécaniste d'Ernst Mach : une science de l'individu - ce dont Benda, lui, dit l'inanité à l'aide de Mach. Cette caractérologie passait par la critique du darwinisme et du psychophysiolgisme<sup>75</sup>, que Weininger tentait de dépasser en esthétique par une théorie néo-romantique du génie, et en éthique par l'impératif catégorique kantien. Une même typologie sexuelle structure donc deux configurations symétriquement opposées : au nom du principe masculin, Weininger opposait Goethe et Plotin à Spinoza, Fechner à Darwin, le génie à l'homme de science, la science de l'individu à la science des sensations. L'abîme de passivité féminine désigné par Benda dans le sensualisme romantique, Weininger le voyait dans le sensationnisme scientifique.

Pourtant, les deux hommes se disent néo-kantiens<sup>76</sup>. Le criticisme, lorsqu'il s'agit de refaire à l'occident une virilité, mène à toutes les mythologies, selon l'horizon spécifique de chacun<sup>77</sup>. Mais ces horizons se rejoignent en un autre point, où l'on retrouve aussi Bergson: leur judaïté non judaïsante. Bergson et Benda avaient pris le même parti pendant l'Affaire Dreyfus. Mais Bergson courtise les catholiques, et Benda s'hellénise en se rebaptisant Eleuthère. Weininger, lui, s'était converti au protestantisme et suicidé peu après la publication de *Sexe et Caractère*, qui théorise la haine de soi juive : le féminin et le juif ne forment qu'un seul et même "rhizome", et le scientisme matérialiste représente l'essence de la judaïté<sup>78</sup>. Or, la question de l'antisémitisme apparaît aussi chez Benda, mais d'une manière beaucoup plus ambiguë - et sans doute plus vivable.

### Jérusalem délivrée de Belphégor

Benda s'est opposé aux théories de la terre et des morts, reprochant même aux bergsonistes de s'être moins attaqué, chez Taine, au "milieu" qu'à la "race", plus susceptible d'un traitement lyrique<sup>79</sup>. Pourtant, lorsqu'il se plaint de la "passion de la contradiction" bergsoniste, Benda parle de "volonté essentiellement asiatique", cite les *Religions de l'Asie centrale*<sup>80</sup> de Gobineau et évoque un "autre fils de Sem", "intuitionniste à succès": Jamblique. Cette figure réunit en un faisceau symbolique des données raciales, culturelles et philosophiques qui sont redistribuées par Benda au fil de ses références, titres et exergues. Elles finissent par constituer un pôle négatif, judaïco-oriental, où se mêlent l'idolatrie païenne et le syncrétisme mystique. Jamblique, philosophe syrien, héritier de Plotin, était l'auteur du *De mysteriis* écrit sous l'influence d'Hermès Trismégiste, qui conciliait les rites théurgiques égyptiens avec l'héritage néo-platonicien. En exergue de son premier livre sur le bergsonisme, Benda cite

Julien l'Apostat; au moment d'attaquer le chapitre de l'Intuition, il cite Renan : "Quand le Talmud a cité sur la même ligne des opinions qui s'excluent absolument, il finit par cette formule : Et toutes ces opinions sont parole de vie". En exergue de sa "Réponse aux défenseurs du bergsonisme", Lucien de Samosate se moque d'Alexandre le faux prophète. Or Lucien, syrien lui aussi, avait appris le grec en Ionie après que la Culture lui soit apparue en rêve, et s'était lancé dans la satire des philosophes charlatans. Eleuthère cache ce Lucien trop transparent. Enfin, c'est à Hérodote qu'est confiée l'exergue d'"Une philosophie pathétique" : "les Scythes goûtent les devins". Soit : les barbares boivent leur honte.

En 1918, Benda rassemble ce faisceau dans son titre *Belphégor*. Le roman populaire d'Arthur Bernède avait fait un fantôme moderne de cette idole des Moabites et des Ammonites, c'est-à-dire des fils syriens et arabes de Loth - dont la femme avait été punie de son désir - et auxquels les Hébreux durent faire la guerre pour établir le royaume d'Israël. Belphégor est donc la figure de l'hérésie juive idolâtre écrasée par la dynastie hébraïque. Au cours de l'essai, Benda révoque l'explication antisémite de l'effémination culturelle par deux arguments : 1. le problème ne gît pas dans le corps extérieur, mais dans la réceptivité collective à son égard; 2. la même esthétique est en vigueur chez les antisémites<sup>81</sup>. Et de part et d'autre d'un même axe intellectuel, Benda oppose les modèles de deux judaïtés différentes : Jahvé et Belphégor, Spinoza et Bergson. A l'issue de sa "Réponse" aux bergsonistes, Benda répond donc aux antisémites en soumettant l'unité juive à son dualisme rationaliste. Le philosophe géomètre siège aux côtés du Dieu de la Loi - et en note, Benda ajoute Lessing, ennemi de la confusion des genres<sup>82</sup>. Jahvé ne sert pas un judaïsme traditionaliste, mais un intellectualisme universalisant, scientiste : c'est précisément dans le sauvetage de la notion de loi dans celle de "fonction" que Benda voit se manifester l'héroïsme de la science moderne<sup>83</sup>.

Il est difficile de ne pas référer cette généalogie intellectuelle à la mythologie familiale de Benda, qui se disait

fils d'une "petite Juive du Marais parisien, pétulante, écrivassière", et d'un "Juif du Vieil Orient épris d'éternité"; et de ne pas mettre Bergson, le fils de Sem alexandrin et pathétique, du côté de la mère. Benda, avec son *Belphégor*, nous rappelle ce que disait Freud : la figure du double, porteuse d'inquiétante étrangeté, est envoyée du continent noir. Hanté par le double, Weininger avait écrit peu avant de mourir : "la haine contre la femme est toujours une haine non surmontée contre sa propre sexualité"<sup>84</sup>. *L'Ordination* dit la même chose. Derrière Jahvé donc, il y a toujours Belphégor, parce que l'extermination des idolâtres est impossible au régime de la Loi et de l'éternité. Derrière Benda, Bergson fait éternellement retour, comme l'intuitionnisme refoulé par l'intellectualisme incapable de "surmonter sa haine" - de la relever dialectiquement, par exemple.

### Poètes et philosophes : la réponse de Péguy

Le prix de ce refoulement, en plus de ces imaginations fantomatiques, c'est un impensé théorique de taille : l'art. Explicitement mise du côté de la mère pétulante, "écrivassière", la littérature est mal lotie. Elle le reste d'un bout à l'autre du système de Benda, qui commet avec elle l'erreur que le vulgaire commet avec la science : il la juge de l'extérieur, l'imagine, la simplifie, la convoite et la méprise, la mime, ou croit s'en débarrasser en prononçant le mot "lyrisme". Pour préserver la philosophie, il se fait l'apôtre de l'art pour l'art, sacrifiant donc à l'esthétique romantique au moment où il croit l'éreinter<sup>85</sup>. L'esthétique romantique, ou son fantôme: son kitsch, disait Hermann Broch<sup>86</sup>. Qui se dévoile au grand jour dans les grandes phrases de *l'Ordination*, alors qu'il se cache derrière la satire du kitsch bergsonien de *Belphégor*.

Rivé à ses démarcations disciplinaires, occupé à instruire le procès des tricheurs, Benda reste incapable de

toute opération dialectique. Quel rapport, dit-il, entre la "vérité" portée par la frise du Parthénon et celle de la loi de Faraday?<sup>87</sup> Et sa question, pourtant considérable, vaut comme réponse négative : loin d'argumenter à ce moment crucial, Benda s'abandonne à l'exclamation, l'évidence, la question de principe, pratiquant l'amalgame derrière ses distinctions puristes. Luttant contre l'idée "que la philosophie doit être un art", il hausse les épaules à l'idée "que l'art contient en soi une vérité" et se plaint "des artistes pour qui il faut toujours que le beau soit aussi le vrai!"<sup>88</sup>. Enfermant l'art dans la tautologie du Beau, opposé à l'interprétation esthétique de l'hégélianisme - dont il rappelle les hiérarchies littérales entre l'art, la religion et la philosophie<sup>89</sup>-, Benda se condamne à déplorer le divorce croissant et inévitable entre le savant et l'artiste séculier, et reste fermé à toute idée d'un pouvoir cognitif de l'art. Idée d'avenir pourtant, qui sera au centre des oeuvres de Walter Benjamin, Robert Musil, Theodor Adorno : sortes de conseillers conjugaux de la science et de l'art, visant l'intégration des deux expériences sans passer par l'intuitionnisme, mais par le dépassement des catégories du sujet et de l'objet, ces penseurs confieront la science de l'individu à de nouveaux projets d'écriture et de nouvelles esthétiques critiques<sup>90</sup>. Or, l'idée d'un pouvoir cognitif de l'oeuvre ou d'une forme eidétique a déjà été théorisée dès le début du siècle : on la trouve chez Elie Faure, Benedetto Croce, et surtout Mécislas Golberg<sup>91</sup>. Plus près de Benda, elle figure dans les réponses de certains critiques<sup>92</sup>; mais elle est surtout incarnée, tout près de lui, par son adversaire et son plus grand ami, Péguy.

Dans le duel entre Benda et Bergson, Péguy avait reconnu "la vieille querelle des Juifs alexandrins et des Juifs rabbiniques"<sup>93</sup>, des poètes et des philosophes. Il avait donné raison à Benda sur ce point, agacé par la complaisance de Bergson envers ses ennemis, et par son refus d'être considéré comme un poète. Mais tout en publiant Benda, Péguy préparait sa réponse, car il n'avait pas non plus du poète la même conception que Benda : "Au fond, disait-il alors à propos de Bergson, je suis aussi philosophe que lui. (...) Il y a



le discontinu et le continu, et l'union de l'un et de l'autre. Ça fait sans doute deux créations, peut-être trois. Les grands philosophes, les poètes découvrent certains aspects. Il n'y a pas contradiction entre eux, ils ont tous deux raison..."<sup>94</sup> Péguy n'est pas loin du Talmud. Mais en comptant les "créations", il ramasse et dynamise son éclectisme dans une méthode d'évaluation esthétique et dialectique, rythmique - comme l'avait fait Golberg dans *De l'Esprit dialectique*<sup>95</sup>. En répondant à Benda dans son dernier texte, "Note sur Bergson et la philosophie bergsonienne" - auquel est venue s'ajouter en diptyque, à l'adresse personnelle de Benda, la "Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne" - Péguy répond aussi à Bergson. Car ces textes théoriques sont poétiques. Ils ressassent, modulent, rythment, essaient, émeuvent, lancinent. Et ce qui cherche à se dire là est bien une vérité; celle d'une temporalité étrangère à Bergson : "l'essentiel, écrit Péguy, c'est qu'il y ait une histoire. Et surtout peut-être c'est qu'il y ait des historiens"<sup>96</sup>. C'est-à-dire des poètes; car sur le chapitre de leur discipline, dit Péguy, les poètes sont plus raisonnables que les historiens et les sociologues : ils "admettent très bien qu'il ne suffit pas de faire des vers pour être des poètes"<sup>97</sup>.

Benda, non. Cette littérature historique dissout ses dualismes dans une vibration singulière productrice d'opérations critiques, déplaçant les clivages ou les transformant en degrés : elle distingue des "royaumes" plutôt que des philosophies, exalte la "géologie" de Bergson contre la "profondeur" romantique, oppose l'intelligence à l'intellectualisme, convaincu à son tour de "pathétique" lorsqu'il descend "certaines pentes sentimentales", désigne un pathétique inférieur et un pathétique supérieur, dément que tout le monde soit "bon pour la passion"<sup>98</sup>. A cette littérature qui critique et veut connaître, à cette pensée qui nie radicalement la sienne en l'intégrant, Benda répond peu, et mal. Lorsque Péguy avoue qu'il donnerait les trois *Critiques* pour un demi-choeur d'*Antigone* parce qu'il y voit non une *beauté* mais une *connaissance* supérieure de "la réalité de l'homme et de la fatalité"<sup>99</sup>, Benda répète qu'il n'y a aucun



rapport entre Sophocle et Kant, entre "l'approfondissement du coeur de l'homme" et "l'approfondissement de sa faculté de penser"; que Péguy n'a dit là que sa "préférence" personnelle pour la "lutte" et les "mouvements de l'âme", son dédain pour le contenu des "idées"<sup>100</sup>. Mais en mettant côte à côte Bergson et Descartes derrière le portrait de sa propre amitié avec Benda, Péguy donnait un autre sens - moins subjectif - au langage de la "préférence" et poursuivait bien une "idée" : celle d'un approfondissement organique, cardiologique, dynamique, de la faculté de penser. Modèle de palpitation qui, lorsqu'il est érigé en système dialectique, passe précisément par une théorie des "Idées", donc des "formes", chez Golberg puis plus tard chez Benjamin. La dialectique selon Benda se réduit à l'art de discuter, et de distinguer; quant au matérialisme dialectique, il y verra, dans la *Trahison des clercs*, une nouvelle philosophie pathétique.

Sacrifiant à l'inertie de la pensée "toute faite" visée par Péguy dans l'intellectualisme et le romantisme, Benda ne veut voir dans sa "Note" que ce qu'il avait déjà vu, et qui saute aux yeux : le vitalisme de Péguy fait le jeu de Bergson tout en disant autre chose<sup>101</sup>. "Chose curieuse! (mais qui n'entame en rien un poète), dit Benda, le philosophe au profit de qui l'on chante que les philosophes ne valent point par leurs raisons est un de ceux qui veulent, le plus obstinément, avoir raison"<sup>102</sup>. En renvoyant le poète à la poésie et à sa "pétulante plume", Benda peut ainsi rendre hommage à "l'admirable élan lyrique" de la "Note sur Bergson" sans changer d'un pouce son anti-bergsonisme, ni sa conception de la raison. On pourrait reprendre la phrase de Benda en intervertissant les mots "poète" et "philosophe": l'hommage réel ainsi rendu à Péguy entamerait Benda, le philosophe.

**"L'aventure bergsoniste est donc toujours possible"**

Le débat entre Benda et les bergsoniens vaut donc pour la netteté de l'aporie qu'il dessine, qui donne autant prix à ses points de fuite, immédiatement perceptibles. Ils indiquent d'autres voies, suivies chez Péguy et chez d'autres avant comme après : pensées différentes, dialectiques, souvent nourries de Hegel et Marx - alors escamotés par Benda comme par Bergson - ou de Nietzsche : non le fou préposé au lyrisme mais le perspectiviste féru de science psychophysique autant que d'héroïsme vital. Ces pensées là, plus subtiles, moins susceptibles d'enthousiasmer une génération, n'ont pas empêché le retour ultérieur de nouvelles philosophies pathétiques et de nouveaux intellectualismes : on retrouve en France quelque chose de l'effet Bergson dans l'effet Heidegger des années 1950-60, et dans l'effet Barthes des années 1970-1980, jusque dans le post-modernisme actuel.

La critique de Bergson par Benda, toute dialectique en moins, recoupe fréquemment la "guerre des mots" menée cinquante ans plus tard par Adorno contre l'existentialisme heideggerien, qui réservait aussi au philosophe le sort ambigu d'organiser la liturgie de l'expérience intérieure, et aliénait du même coup cette expérience dans une phraséologie pathétique<sup>103</sup>. Et Meschonnic se souvient de Benda - comme d'un mauvais prédécesseur - lorsqu'il part en guerre à son tour contre les verbes sacrés du post-modernisme<sup>104</sup>, après avoir critiqué le rythme non dialectique bergsonien<sup>105</sup>. Le procédé syncrétique de Bergson, telle qu'il est analysé par Benda, s'applique assez idéalement au Barthes du *Plaisir du texte*, de *l'Empire des signes* et de *la Chambre claire*<sup>106</sup> qui répondait par un subjectivisme extatique et phénoménologique à ce qu'il appelait son "petit délire scientifique" initial de sémiologue, tout en visant une "science de l'individu". Et lorsque Benda évoque la croyance bergsonienne selon laquelle l'intelligence, parce qu'elle est toute formée, ne peut comprendre la formation, on croirait entendre parler du retournement

"sémioclastique" selon lequel la science du langage devait faire la critique de son propre langage<sup>107</sup>. Benjamin y avait répondu à l'avance dans *l'Origine du drame baroque allemand* (1926): "une science qui se répand en protestations contre la langue qu'elle utilise est une absurdité"<sup>108</sup> Mais il s'agissait alors de soumettre le concept à "l'idée" pour sauver l'oeuvre d'art de l'intuition : subtilités étrangères à Benda.

L'extrême popularité de Benjamin aujourd'hui, livré à l'historicisme, pas plus que les mises au point lancinantes de Meschonnic contre la logique du "signe", n'empêchent le retour du balancement dualiste. Deleuze fait ressurgir Bergson de la boîte de Pandore cinématographique, dans la grande fantasmagorie conceptuelle de *L'image-mouvement* et *L'Image-temps* (1983-1985), entièrement construite sur la réification des métaphores bergsoniennes<sup>109</sup>; l'épistémologie de François Dagognet lui répond par un éloge du mécanisme d'Etienne-Jules Marey<sup>110</sup>. Plus récemment, dans *La Transparence du mal*, Baudrillard faisait aboutir son barthésianisme dans une proposition suicidaire, reformulant en axiome programmatique le vieux postulat de la connaissance commensurable avec son objet : "Puisque le monde prend un cours délirant, nous devons prendre sur lui un point de vue délirant"<sup>111</sup>.

Serait-ce donc que "l'aventure bergsoniste est toujours possible", comme disait Benda sans voir la responsabilité qu'il pouvait en porter? Ou bien - comme disait Nietzsche - serait-ce que la pensée ne fait que tricher avec le réel, et avec raison? Et que cette raison-là, à proportion qu'elle triche, a besoin d'ennemi pour prendre son élan - et que toujours, lorsqu'un vieil oriental contemple trop longtemps l'éternité, une voix trop pétulante vient lui crier quelque chose aux oreilles, au point de le rendre sourd.

Catherine Coquio  
Paris IV

---

<sup>1</sup> Le premier texte, *Le Bergsonisme, ou une Philosophie de la Mobilité* (Paris, Mercure de France, 1912) est d'ailleurs salué comme tel par certains critiques. Selon Lionel Dauriac ("*Le mouvement bergsonien*", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, janvier 1913 p 403), Benda a servi le bergsonisme en n'écrivant que pour les "antébergsoniens", mais il a servi sa propre réputation en se classant "parmi les écrivains philosophes". Benda a toutefois déjà publié, dans les *Cahiers de la Quinzaine*, *Mon premier testament* et *Dialogue d'Eleuthère*.

<sup>2</sup> Voir en particulier "La chute", pp 165-168 de l'édition Emile-Paul frères, 1926 : "Oeuvre unique : que personne n'avait faite, résolument du moins; que personne ne ferait désormais, avec leur mépris pour l'idée claire et leur philosophie pathétique, qui ne feront que grandir au ciel démocratique... (...) Maintenant il en était à l'idée de mouvement : il allait avoir bientôt fini d'établir les deux idées profondément distinctes, - de dynamisme et de continuité, - que l'on confond sous ce nom. Puis il éluciderait sa pensée sur l'apparition de la vie, s'il la croyait ou non une discontinuité; que discontinuité ne signifie point miracle..."

<sup>3</sup> J. Benda, "Réponse à M. Florence", *La Phalange*, août 1912 p 184.

<sup>4</sup> Benda a publié son troisième texte anti-bergsonien, "Une philosophie pathétique", dans le *Deuxième cahier de la quinzième série*, 23 novembre 1913. Péguy lui répond dans le *Huitième cahier*, le 26 avril 1914, par sa "Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne", et il évoque longuement son amitié avec Benda dans son tout dernier texte, posthume : "Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie bergsonienne". *Oeuvres en prose complètes*, Ed. de R. Burac, Paris, Gallimard, *La Pléiade*, 1992, III. pp 1246-1277 et 1278-1477. Le volume *Sur le succès du bergsonisme*, publié en 1914, reprend le texte "Une philosophie pathétique" et y ajoute quelques mots concernant Péguy, qui vient alors de mourir.

<sup>5</sup> Les écrits anti-bergsoniens montrent l'extrême ambivalence de Benda vis à vis de Nietzsche, constamment invoqué, alternativement en positif (le lyrique de génie faisant effort contre la folie) et en négatif (le

philosophe pathétique aux effets désastreux sur les littérateurs et idéologues).

<sup>6</sup> Georges Sorel avait publié plusieurs articles dithyrambiques pour Bergson dans la *Revue de Métaphysique et de morale* : cf "La Religion d'aujourd'hui", mars 1909 p 268, 425, 430. Et surtout "Vues sur les problèmes de la philosophie", janvier 1911 p 64-99, où Bergson était présenté comme un "génie" permettant enfin de dépasser les contradictions qui bloquaient la philosophie contemporaine.

<sup>7</sup> Jean Florence, *La Phalange*, 20 juillet 1912 pp 1-15, "Nature et méthode de la philosophie. (A propos de M. Julien Benda et de sa critique du bergsonisme)". Cet article est suivi d'un débat publié au cours de l'été 1912 dans la même revue : J. Benda, "Réponse à M. Florence", août 1912 pp 183-186; J. Florence, "Réponse à M. Julien Benda", septembre 1912 pp 278-285.

Jean Wahl, *Revue du mois*, août 1912, "Deux ouvrages récents sur la philosophie de M. Bergson", pp 167-180. Lionel Dauriac commente ce débat dans la *Revue philosophique*, n°75, janvier-juin 1913, "Le mouvement bergsonien", pp 400-414, qui se félicite de ce qu'il existe enfin "une littérature bergsonienne" et présente quatre autres ouvrages sur Bergson : trois publiés chez Alcan en 1912 et un à Munich : Segond, *L'Intuition bergsonienne*, J. Wilbois, *Devoir et durée*, E. Le Roy, *Une Philosophie Nouvelle*, Schrecker, *Henri Bergsons Philosophie der Persönlichkeit*.

Benda reprend et synthétise ses arguments dans une longue "Réponse aux défenseurs du bergsonisme", *Mercure de France*, 10 et 16 juillet 1913 pp 5-41 et 283-309, reprise ensuite dans *Sur le succès du bergsonisme*, Paris, Mercure de France, 1914.

<sup>8</sup> Dont l'étude publiée chez Alcan en 1913 va dans le même sens que celle de Benda : *Un romantisme utilitaire. Etude sur le mouvement pragmatiste*.

<sup>9</sup> *Essays in Radical Empiricism*, recueil d'articles publié en 1912, deux ans après la mort de James.

<sup>10</sup> Lettre de Bergson au P. de Tonquédec citée par Benda dans "Réponse aux défenseurs du bergsonisme", *Mercure de France*, 1er juillet 1913 p 13. C'est Benda qui traduit "expérience intégrale" par

"métaphysique expérimentale", celle-ci étant opposée à la métaphysique traditionnelle. cf *Sur le succès du bergsonisme, op. cit.* p 146 note 1.

<sup>11</sup> Réponse de Bergson à E. Le Roy citée par Benda, *Sur le succès du bergsonisme, op. cit.* Note C p 123.

<sup>12</sup> J. Florence, "Nature et méthode de la philosophie", *La Phalange*, 20 juillet p 9.

<sup>13</sup> "Réponse à M. Benda", *La Phalange*, septembre 1912 p 279.

<sup>14</sup> "Réponse à M. Florence", *La Phalange*, août 1912 p 185. L'objection essentielle de Benda consiste à nier la "base" implicite erronée du raisonnement de J. Florence, selon laquelle la science aurait pour racine la tendance à persévérer dans l'être - ce que le bergsonisme permettrait de refaire à nouveau dans une philosophie ainsi fondée scientifiquement - alors qu'elle est un "effort de l'esprit à établir des rapports", y compris intuitivement. La tendance à persévérer dans l'être, dit Benda, n'est pas la racine de la science mais du lyrisme individuel et de l'émotion mystique.

<sup>15</sup> Le propos antibergsonien passe d'ailleurs par une critique du subjectivisme inhérent au genre de la "monographie" littéraire, et par l'indication d'une méthodologie critique différente : dans la préface de *Belphegor*, Benda se donne pour objet la "sensibilité esthétique" d'une "classe" (la bourgeoisie) et dit la nécessité d'une "histoire de l'opinion publique" qui développerait la perspective des travaux de P. Lacombe et de Lanson. Plus loin il oppose Lanson à Sainte-Beuve (*op. cit.* p 137).

<sup>16</sup> "Une philosophie pathétique", *Sur le succès du bergsonisme*, *op. cit.* p 199.

<sup>17</sup> cf sa note C p 117 sur l'article "Une philosophie nouvelle" d'E. Le Roy (*Revue des deux mondes*, 1er février 1912), qui, dit Benda, est "d'un grand prix pour l'antibergsonisme" car il s'oppose à l'impressionnisme et le présente comme une doctrine.

<sup>18</sup> *La Jeunesse d'un clerc*, Paris, Gallimard, 1968 p 204. Dans ce passage, Benda résume clairement l'argumentation du *Bergsonisme, ou une philosophie de la Mobilité*, avant de commenter les réactions caractéristiques des bergsoniens à son texte pp 205-209.

<sup>19</sup> Benda considérait visiblement cette objection comme le point fort de son argumentation, comme le montre la place qu'il lui fait dans son roman.

<sup>20</sup> *Sur le succès du bergsonisme*, *op. cit.* p 308.

<sup>21</sup> Dont Benda cite à plusieurs reprises "La logique et l'intuition en mathématique" (*Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1907).

<sup>22</sup> Benda voit dans l'effort de certains fidèles - en l'occurrence Sorel - pour effacer cet article du bréviaire le signe que "le Bergsonisme a peur de sa barbarie".

<sup>23</sup> W. James, *Variétés de l'Expérience religieuse* p 408, cité dans *Le Bergsonisme*, *op. cit.* p 58.

- <sup>24</sup> *Le Bergsonisme, op. cit.* p 58.
- <sup>25</sup> Jean Wahl voit dans cet argument le point fort de la critique de Benda, ainsi que sa réfutation de la critique bergsonienne du parallogisme psychophysiologique. ("Deux ouvrages récents sur la philosophie de M. Bergson", *Revue du mois*, août 1912 p 178.)
- <sup>26</sup> *Ibid.* p 20.
- <sup>27</sup> Benda explique Bergson par son public : si celui-ci est à ce point marqué par cette critique de l'Intelligence, c'est qu'il la pratique lui-même sur ce mode statique : philosophie de professeur faite pour des professeurs, et goûtée par des mondains peu avides d'abstraction.
- <sup>28</sup> cf *Belphegor, op. cit.* p 34.
- <sup>29</sup> Les *Réflexions sur la violence* avaient paru en 1906 dans le *Mouvement socialiste*, et en volume deux ans plus tard.
- <sup>30</sup> *Ibid.* p 73.
- <sup>31</sup> Huxley est escamoté par Bergson selon Benda, qui se réfère aux pp 23, 27, 66 de *Evolution et origine des Espèces* dans *Le Bergsonisme, op. cit.* p 77-78.
- <sup>32</sup> Phrase de Gillouin citée par Benda, *Ibid.* p 87.
- <sup>33</sup> *Ibid.* p 91.
- <sup>34</sup> *Ibid.* p 92.
- <sup>35</sup> "Réponse aux défenseurs du bergsonisme", *op. cit.* p 16.
- <sup>36</sup> *Le Bergsonisme*, Note F p 130.
- <sup>37</sup> "Réponse aux défenseurs du bergsonisme", *Mercure de France*, 16 juillet 1913 p 308.
- <sup>38</sup> "Réponse aux défenseurs du bergsonisme", *op. cit.* p 36.
- <sup>39</sup> "Une philosophie pathétique", *Sur le succès du bergsonisme, op. cit.* p 147.
- <sup>40</sup> *Le Bergsonisme, op. cit.* p 62.
- <sup>41</sup> "Une philosophie pathétique", *Sur le succès du bergsonisme, op. cit.* p 151.
- <sup>42</sup> *Ibid.* p 175.
- <sup>43</sup> *Ibid.* p 188. Benda cite W. James, *Variétés de l'expérience religieuse* p 8: "Devant ces prétentions de l'Intelligence, nous nous sentons heurtés, diminués dans notre vie intime. (...) Il semble qu'en expliquant l'origine de nos sentiments, on en détruit du même coup la valeur..."
- <sup>44</sup> *Ibid.* p 176.
- <sup>45</sup> *Ibid.* p 166.
- <sup>46</sup> *Sur le succès du bergsonisme*, Note I p 236. Benda cite *l'Introduction de la philosophie*.
- <sup>47</sup> *Le Bergsonisme* p 101.

- 48 *Sur le succès du bergsonisme*, *op. cit.* p 215.
- 49 "Réponse aux défenseurs du bergsonisme", *op. cit.* p 304. Benda cite Max Müller définissant les mythes comme des "métaphores prises au pied de la lettre".
- 50 *Le Bergsonisme*, Note B, pp 110-116.
- 51 *Le Bergsonisme*, *op. cit.* p 114.
- 52 "L'expérience immédiate de la vie résout les problèmes qui déconcertent le plus l'intelligence pure", exergue tirée de la sixième leçon, "Bergson et sa critique de l'intellectualisme", p 250. *Philosophie de l'expérience*, Trad. E. Le Brun et M. Paris, Paris, Flammarion, 1910. Benda ne semble pas connaître cette conférence.
- 53 *Philosophie de l'expérience*, *op. cit.* p 215
- 54 *Ibid.* p 216.
- 55 *Ibid.* pp 242 et 252.
- 56 *Ibid.* p 264. Sur ce chapitre, Benda identifie ainsi la haine bergsonienne du déterminisme : "horreur de l'idée de loi, passion de la surprise : c'est toute l'âme des enfants" (*Le Bergsonisme* p 79). Et sur l'allergie au concept généralisateur, "Une philosophie pathétique" p 169 : "Les enfants aiment Médor, qui est là, qu'ils voient, qu'ils touchent; la classe des mammifères ne les intéresse pas".
- 57 *Ibid.* Note p 322.
- 58 *Ibid.* p 246.
- 59 *Le Bergsonisme*, *op. cit.* p 64.
- 60 "Une philosophie pathétique", *op. cit.* p 196.
- 61 "Une philosophie pathétique", *op. cit.* p 232.
- 62 *Le Bergsonisme* p 45.
- 63 "Une philosophie pathétique", *op. cit.* p 97. Et *Le Bergsonisme* p 98.
- 64 *Ibid.* p 153. Et *Belphegor*, Paris, Emile-Paul frères, 1919 p 32.
- 65 *Ibid.* p 46.
- 66 *Ibid.* p 60.
- 67 Benda fait une allusion au futurisme italien dans "Une philosophie pathétique", *op. cit.* p 153 et cite plus loin p 174 le *Manifeste futuriste*.
- 68 *Belphegor*, *op. cit.* pp 128-129 et 204-206. On trouve une critique plus développée du romantisme rationaliste maurrassien chez André Rouveyre (qui dit aussi la trahison des clercs mais dont la pensée plasticienne et nietzschéenne est par ailleurs étrangère à celle de Benda) : *Nouvelles littéraires*, 26 avril et 10 mai 1924 : "Barrès et Maurras, deux aspects de la destruction romantique".



<sup>69</sup> *Belphegor*, *op. cit.* p 36. Sur le passage du modèle plastique au modèle musical, voir aussi les pages 47 et 170. L'allusion à la thèse de l'*Einfühlung*, se trouve p 54.

<sup>70</sup> "Une philosophie pathétique", *op. cit.* p 174.

<sup>71</sup> *Belphegor* p 172.

<sup>72</sup> Benda cite H. Poincaré (*Valeur de la science*) sur le style idéal, rendant vivantes les entités abstraites sans pourtant recourir à des images sensibles (*Le Bergsonisme* p 65). Dans "Une philosophie pathétique (p 228)", il défend, contre la poésie nébuleuse, la "poésie virile", c'est-à-dire "l'autre poésie" que porte en elle la "vérité" d'un monde devenu "prosaïque".

<sup>73</sup> "Une philosophie pathétique", *op. cit.* p 208.

<sup>74</sup> *Belphegor* p 172.

<sup>75</sup> cf pp 17, 63, 81, et contre Mach et Avenarius (opposé à James) pp 64, 82, 92, 135, 175, 256 de *Sexe et caractère*, trad. par D. Renaud. Avant-propos de R. Jaccard, Lausanne, L'Age d'homme, 1975.

<sup>76</sup> Weininger se réclame d'Hermann Cohen et Benda de Renouvier. Le kantisme était après tout contemporain du romantisme, et Walter Benjamin allait bientôt rappeler, dans sa thèse de 1919 sur le *Concept de critique esthétique dans le romantisme allemand*, la parenté entre la philosophie kantienne et l'esthétique réflexive des romantiques allemands.

<sup>77</sup> Benda sorti de Polytechnique, et Weininger de l'Université des sciences naturelles de Vienne, étudient tous deux Darwin, mais l'un lit Descartes quand l'autre lit Goethe et Novalis.

<sup>78</sup> *Sexe et Caractère*, *op. cit.* p 255. Jacques Le Rider a analysé en détail ces configurations dans *Modernité viennoise et crises de l'identité*, Paris, PUF, 1990. en particulier pp 197-220.

<sup>79</sup> "Réponse aux défenseurs du bergsonisme", *op. cit.* p 39.

<sup>80</sup> *Le Bergsonisme*. Note G p 131.

<sup>81</sup> *Belphegor* p 156-157.

<sup>82</sup> *Ibid.* Note B p 188.

<sup>83</sup> c'est-à-dire de "correspondance (exprimable ou non) entre deux grandeurs". *Le Bergsonisme* p 79. Ce qui fait naufrage est l'idée de loi *exprimable*.

<sup>84</sup> Cité par Roland Jaccard dans l'introduction à *Sexe et caractère* p 12.

<sup>85</sup> "Une philosophie pathétique", *op. cit.* p 155 : "Enfin pourquoi ne pas se contenter que la beauté soit la beauté? Comme si cela ne suffisait pas? On entrevoit le jour où le savant sera le seul à apprécier le beau pour lui-même; pour les artistes. il faut toujours que le beau soit aussi le vrai!".

<sup>86</sup> cf *Création littéraire et connaissance*, "Quelques remarques sur le problème du kitsch".

<sup>87</sup> "Une philosophie pathétique", *op. cit.* p 155

<sup>88</sup> *Ibid.* p 154.

<sup>89</sup> *Ibid.* Note C pp 221-223.

<sup>90</sup> Projet qui passe chez Robert Musil par un examen critique méthodique de l'épistémologie de Ernst Mach : *Pour une évaluation des doctrines de Mach* (1908). Réédition critique de P.L. Assoun, Paris, PUF, 1985. Notons qu'à la même époque, Mach fait l'objet d'un autre type de critique chez Lénine : *Matérialisme et empiriocriticisme* (1909).

<sup>91</sup> Voir sur cette question son dernier texte *La Morale des lignes*, Paris, Messein, 1908 (réédition critique en préparation). Sur l'esthétique de Golberg, voir "Point-ligne-temps. Philosophie de l'art de Golberg", in *Mécislas Golberg, passant de la pensée. Une anthropologie politique et poétique au début du siècle. Maisonneuve et Larose. Coll. Quatre-Fleuves, 1994*. Etudes critiques, bibliographie et documents réunis par C. Coquio. Sur la critique de Bergson chez Golberg, voir C. Coquio, "La tentation chronographique. Science et arts du mouvement au début du siècle. Etude d'un clivage", in *Suites et séries*, Rhétoriques des arts III, Actes du 3e colloque du Cicada, décembre 1992. Textes réunis par B. Rougé. Presses Universitaires de Pau, 1993, pp 66-70.

<sup>92</sup> cf les réponses de Jean Florence (qui se réclame d'ailleurs ponctuellement de Hegel) dans *La Phalange* et la note de Lionel Dauriac, "Le mouvement bergsonien", *op. cit.* p 403 note 1, évoquant ce que doit *L'Ordination* à l'intuition bergsonienne, et répondant à la réponse imaginée de Benda ("J'ai voulu faire une oeuvre d'art!") : "Et je réponds à mon tour en insistant sur le caractère inévitablement psychologique et philosophique de cette oeuvre d'art".

<sup>93</sup> Péguy, *Lettres et entretiens*, Ed. de Paris, 1954 p 139. Citée par R. Burac dans la *Pléiade*, III p 1774.

<sup>94</sup> *Ibid.* p 1775.

<sup>95</sup> Publié dans les *Cahiers mensuels de Mécislas Golberg* en 1900-1901. Voir, sur les affinités entre Golberg et Péguy concernant la notion de rythme, R. Cruz-Jimenez, "Le rythme : une aventure dialectique", in *Mécislas Golberg, passant de la pensée, op. cit.*

<sup>96</sup> "Note sur Bergson et la philosophie bergsonienne", *Cahiers XV*, 8, 26 avril 1914. *Pléiade* III p 1250.

<sup>97</sup> *Ibid.* p 1249.

<sup>98</sup> *Ibid.* p 1252

<sup>99</sup> *Ibid.* p 1248.

<sup>100</sup> *Belphegor*, Note K p 210.

<sup>101</sup> L'esthétique bergsonienne, elle, reformule la notion romantique de dévoilement telle qu'on l'a trouve chez Coleridge et Wordsworth.

<sup>102</sup> "Une philosophie pathétique", *op. cit.* p 158.

<sup>103</sup> T.W. Adorno, *Le Jargon de l'authenticité* (1964), trad.E. Escoubas, Paris, Payot, 1989.

<sup>104</sup> H. Meschonnic, *Modernité modernité*, Paris, Verdier, 1988 pp 93, 234, 235.

<sup>105</sup> *Critique du rythme*. Anthropologie historique du langage. Paris, Verdier, 1982.

<sup>106</sup> dont on pourrait assez précisément comparer le dispositif méthodologique (*studium/punctum*) à celui du *Greco* de Barrès analysé par Benda (*Belphegor*, *op. cit.* pp 215-216 : "ce n'est pas ici le fier mépris du sentiment pour la recherche scientifique, c'est la prétention du sentiment de faire l'office de cette recherche").

<sup>107</sup> *Le Bergsonisme*, *op. cit.* p 11."C'est exactement comme si l'on disait d'une personne qui veut montrer la formation de la langue française qu'elle se donne cette langue toute formée du fait qu'elle s'exprime en français". Pour la sémioclastie, voir la seconde préface de Barthes aux *Mythologies* et *L'Aventure sémiologique*. Sur cette question, cf "Roland Barthes et Walter Benjamin: image, tautologie, dialectique", in *Barthes après Barthes, une actualité en questions*, Actes du Colloque du CLESCH à Pau, novembre 1990, P.U.P., 1993.

<sup>108</sup> "Préface épistémocritique" à *l'Origine du drame baroque allemand*, trad. S. Müller. Paris, Flammarion, 1985 p 39.

<sup>109</sup> J'ai tenté d'esquisser une critique des apories du bergsonisme cinématique de Deleuze dans "La tentation chronographique", *op. cit.*

<sup>110</sup> François Dagognet, *Etienne-Jules Marey, La Passion de la trace*, Paris, Hazan, 1985.

<sup>111</sup> Jean Baudrillard, *La Transparence du mal*, Paris, Galilée, 1990. Voir sur cette question le texte de R. Salado, "Barthes-Baudrillard : la corruption de la théorie", in *Barthes après Barthes, une actualité en questions*, *op. cit.*



## Jules Romains et Bergson

Proposer d'étudier la relation entre Jules Romains et Bergson, entre l'unanimité et le bergsonisme, peut surprendre. Quel rapport entre le philosophe du retour à la conscience la plus intime et une poésie souvent associée au rejet de la conscience et de l'individu, à l'évocation du collectif ? Les deux pensées ont-elles communiqué plus que ne firent les deux hommes lorsque Jules Romains, en 1928, fit l'acquisition de la propriété de Grandcour, à Saint-Avertin, à sept ou huit kilomètres d'ici, dit-il dans *Amitiés et Rencontres*<sup>1</sup>, d'où il ne rendit qu'une visite à Bergson, en automne 1939, pour parler de la guerre qui venait d'éclater ?

En réalité, oui. Et de la confrontation que je vais proposer, j'espère trois profits :

- une nouvelle élucidation de ce qu'a été l'Unanimité ;
- une nouvelle prise de conscience de la complexité de la pensée de Bergson ;
- une contribution à l'histoire des développements du Bergsonisme.

Dans cet historique, il sera commode de distinguer deux phases principales :

1 - l'une, de 1902 à 1908, correspond au premier développement de l'Unanimité. Cette période est marquée par l'élan fiévreux de la découverte, par l'ampleur ambitieuse

de la vision. Dans la vie du jeune poète, Bergson joue le rôle d'un éveilleur ;

2 - la seconde, de 1908 à 1914, où le poète, livré à son propre élan, développe en tous sens, selon les besoins de l'inspiration, ses convictions neuves. Mais il est facile de vérifier, dans leur explosion même, qu'elles jaillissent de cet élan auquel la pensée de Bergson a contribué.

J'esquisserai simplement la phase suivante où nous verrons le professeur de philosophie qu'a aussi été Jules Romains, transmettre et évaluer, pendant la guerre de 14, la pensée de Bergson.

Rôle libérateur et dynamisant de Bergson, de 1902 à 1908, dont on peut entrevoir les prémices en examinant, au fonds Jules Romains de la B.N., les cours de philosophie notés par Jules Romains de 1901 à 1903, en Terminale et Classes préparatoires du lycée Condorcet.

En 1901-1902, il suit le cours de Léon Brunschvicg - qui passionne pour l'expérience intérieure, fait désirer l'autonomie et la toute-puissance de l'esprit, oriente vers une liberté inquiète et chercheuse, mais semble avoir aussi favorisé les tendances du jeune homme au moralisme, au scrupule, à la névrose. Rien de la pensée de Bergson n'apparaît dans ces pages.

En revanche le cahier commencé vraisemblablement à l'automne 1902, en lettres supérieures, s'ouvre sur des questions et des indications de lecture toutes nouvelles : pour la question "y a-t-il des lois psychologiques ?", lire William James, Bergson, les "Anglais" ; pour la question sur la nature de l'inconscient, lire en particulier "*Matière et Mémoire* de Bergson", revoir le thème des "états faibles" (argument de l'associationnisme contesté par Bergson p. 149). Suit p. 2, une analyse de la pensée du *Rire* (l'ouvrage paru en 1900). Et p. 127 du cahier, une analyse de l'article sur "l'Effort intellectuel" paru dans la *Revue philosophique* en janvier 1902. Deux traits frappent dans ces notes : leur modernité - elles supposent une ouverture à la pensée philosophique vivante et récente ; leur complémentarité : car ces trois notes de cours correspondent à trois orientations originales de la

pensée de Bergson - l'étude du fait psychologique ; l'attention aux phénomènes collectifs (car c'est dans une salle de spectacle qu'il nous propose de découvrir la réalité du rire) ; la perception totale de la réalité psychique, avec ses éléments physiques et mentaux. - Dans le cours de Philosophie que Jules Romains donnera en 1916-1917 au lycée Rollin et noté par Jean Saglier, on peut découvrir, p. 35-37, le sens à donner à ces émergences : Bergson y est présenté en promoteur d'un retour à l'introspection nécessaire après les excès de la psychologie positive, mais le professeur Farigoule note que Bergson sait accepter les méthodes psycho-physiologiques (lesquelles peuvent être aidées, prolongées par les études sociologiques à la manière de William James).

Dans le cours de 1902-1904, le nom de Bergson apparaît donc timidement, mais significativement, au milieu du panorama philosophique chaque fois reconstitué. Timidement : son nom n'apparaît pas au chapitre sur la Mémoire ou sur l'Inconscient. Significativement : il est comme le répondant d'une nouvelle interrogation - en particulier sur le Moi et la Nature humaine. Le "Moi profond" (Bergson parle du "moi fondamental" à la fin du chapitre 2 des *Données immédiates*), "opposé au moi de surface et verbal", ne serait-il que le "moi de la folie et du rêve", serait-il "inexprimable" (p. 49) ? Ressort de la discussion une notion dynamique du moi : "faculté de produire des idées ou d'orienter des actes" (p. 49) ; "thèmes émotifs qui se combinent, qui passant au [illisible] de la réflexion deviennent matière d'idées qui peuvent s'épanouir en actes et en mouvements" (p. 96) ; dynamisme d'une ouverture au devenir : "Base d'opération : moi empirique. Ce n'est pas une donnée immédiate, ce n'est pas du tout-fait. Elle sera." (p. 49). Ces conclusions cherchaient appui dans "les récentes tentatives" : "M. Bergson a dégagé la donnée profonde au-delà de toute déformation sociale, fait retour à demi-conscience, montre formes de la pensée et de l'action sans arrière-plan, simplifiées pour la pratique et le langage" (p. 96, *sic.*)

Ces éléments bergsoniens ont la légèreté et l'efficacité d'un ferment parce qu'ils s'intègrent à un cours dont il est temps que nous nommions l'auteur, et à un enseignement dont il est temps que nous définissions l'inspiration. Le professeur de philosophie, dans les classes supérieures du lycée Condorcet, est Albert Bazaillas (1865-1924). Considéré dès 1895 comme un espoir de la philosophie française, cet élève d'Émile Boutroux (en 1886) est vigoureusement antipositiviste. Pragmatiste, il veut remettre la pensée au service de la vie et retrouver les chemins de la croyance (cette attitude sans laquelle la vie n'est qu'apparente).

En 1901, son ouvrage *La Crise de la Croyance dans la philosophie contemporaine* a été distingué d'un prix de l'Académie française. C'est un professeur extrêmement personnel, animé, entraînant : il reste fidèle à la démarche pédagogique de son maître Ollé-Laprune, lui-même héritier de celle d'Edme Caro, qui consiste à aborder avec toute sa personne et sa capacité d'interrogation les questions posées ; aussi ses cours sont-ils animés, passionnés ; l'été 1903, c'est une petite révolution quand l'administration veut l'enlever aux étudiants du lycée Condorcet. Son inspiration est de libérer le développement intérieur de l'individu ("Aux yeux de Dieu, la stabilité des cieux est d'importance moindre que le développement d'une âme"<sup>1</sup>) - mais au contact du concret, dans l'expérience sensible (il attache une grande signification aux émotions, aux *feelings*) - et en particulier dans la fermentation des milieux sociaux, espèce de laboratoire d'une nouvelle foi : " Mieux vaut acquérir de nouvelles vérités que s'épuiser à organiser les anciennes. Laissons à l'esprit sa souplesse, sa vitalité, qu'il invente, qu'il combine librement, qu'il pousse des pointes de tous les côtés"<sup>2</sup>. Il se rallie explicitement (par exemple en 1906 dans *La Vie personnelle*) au courant de pensée de Bergson et de William James. Il faut d'ailleurs noter que le 2 février 1908, Bergson présenta à l'Académie des Sciences Morales et Politiques un compte-rendu du livre de Bazaillas, *Musique et Inconscience* ; et aussi que Bazaillas fut un correspondant de Barrès - qui dans ses *Cahiers* le cite en plusieurs occasions.



"Chercheur d'idéal" (plus que) "professeur" - notait le proviseur Désiré Blanchet. Il veut "rendre le sens concret et comme expérimental des choses dans l'ordre moral, dans l'ordre spirituel et dans l'ordre religieux"<sup>3</sup>. Son enseignement, c'est donc de répondre à la crise moderne de la Pensée par l'expérience directe de la vie, spécialement par l'expérience des groupes - jusqu'à découvrir la conscience qui donnera sa plénitude à l'humanité. Cet enseignement, qui peut prendre Bergson comme figure de proue, ouvre à Jules Romains l'expérience fondatrice de l'Unanimité en l'invitant à rompre avec les vertiges du narcissisme, du doute, de l'abstraction et à détecter dans les groupes spontanés les germes d'une nouvelle conscience. Il se trouve également préparé à la rencontre des poètes de l'Abbaye, en 1906, dont le projet sera de donner à la poésie une hauteur de vues digne des penseurs modernes, Renan ou Nietzsche.

Mais si, par Bazaillas interposé, Bergson est présent aux origines de l'Unanimité, il va l'être plus explicitement encore, en 1907, lorsque Jules Romains achève le premier bilan de ses premières expériences : *La Vie Unanime*, ouvrage où l'évocation des groupes sociaux veut faire entrevoir le mode d'existence à venir, l'être *unanime*. De 1906 à 1909, Jules Romains est à l'Ecole Normale Supérieure ; il préparera l'agrégation de philosophie principalement de 1908 à 1909 ; rien dans le thème des cours qui explorent l'histoire de la philosophie ne fait attendre un détour vers Bergson ; je relève tout de même un sujet révélateur de dissertation : "L'observation interne ou introspection a-t-elle pu, dans quelque mesure, contribuer à la découverte de l'inconscient ; et peut-elle encore nous servir à l'étudier ?" ; et, dans un plan de dissertation sur les relations entre la philosophie et la vie, cette réflexion : "Pourquoi concevoir une philosophie parasite de la vie ? Harmonie profonde de la spéculation et de l'univers."

Mais de 1906 à 1908, Jules Romains a préparé une licence ès sciences : botanique et physiologie, histologie et mathématiques. C'est donc par le biais des lectures et des relations personnelles qu'il peut s'ouvrir à la pensée de son

temps. Il a trois amis à l'Ecole Normale, chacun se rattachant d'une façon particulière à la fois au Bergsonisme et à l'Unanimisme. Il y a Henri Franck - le neveu de Bergson, jeune homme précoce et ardent, persuadé lui aussi que la vie sociale est le laboratoire d'une nouvelle conscience (il considère comme plus importants que les "intellectuels dédaigneux" les gens de sport et d'affaires, les avocats et les médecins, les savants et les industriels"<sup>4</sup>) ; il y a le mystérieux Henri Legrand, remarquable surtout par ses longues marches d'une journée à travers Paris, "sans but autre que d'absorber au passage tout ce que Paris, ses rues, ses hommes pouvaient nous donner"<sup>5</sup> : pratique unanimiste de la promenade - qui répond aux encouragements de Bazaillas, mais dont on peut trouver le modèle dans les *Données immédiates* (p. 96-97 de la première édition) où Bergson fait de la marche en ville l'expérience-typè de la relation de l'observateur avec le monde et de sa modification avec le temps ; il y a enfin le fidèle André Cuisenier, qui sera le premier exégète de l'Unanimisme, passionné d'observations scientifiques et de spéculations sur l'infiniment petit et l'infiniment grand, et sur la foule humaine prise entre ces deux pôles.

C'est ce groupe de Normaliens qui va être passionné par l'ouvrage que Bergson publie en 1907, *L'Evolution créatrice*. Le propos général les concerne : Bergson dénonce le caractère éthéré des doctrines spiritualistes ; il réintègre dans le développement de la conscience toute la réalité matérielle et cosmique : les animaux, nos "compagnons de route"<sup>6</sup>, le corps humain, en particulier le cerveau ; le langage ; la vie sociale qui, par ses acquis, sa culture, son style de vie, crée une norme qui stimule les consciences. Les convictions essentielles de l'Unanimisme trouvent ici leur reflet : la perception des relations ("Rien n'est plus soi, rien n'est seul, rien n'est triste"<sup>7</sup>) ; Bergson dit pour sa part :

"Nous ne nous sentons plus isolés dans l'humanité, l'humanité ne nous semble pas non plus isolée dans la nature qu'elle domine"<sup>8</sup> ;

on trouvera dans cette vue " plus de force pour agir et pour vivre". Le poète unanimiste se perçoit comme un récepteur et un émetteur d'ondes et d'effluves qui font leur houle dans l'espace. A l'époque de l'Ecole Normale, il adresse un cantique aux "cellules de (son) cerveau" :

"Je vous vénère, cellules de mon cerveau.  
Que mon sang le plus pur aille vers vous, neurones  
Qui vous êtes donné le devoir d'être moi.  
Je vous aime entre les cellules de mon corps."<sup>9</sup>

Ce sont elles qui permettent à la conscience de condenser "l'énergie universelle", d'être un filament ténu incandescent - lequel projette, selon les termes de Bergson,

"une lumière vacillante et faible" "sur notre personnalité, sur notre liberté, sur la place que nous occupons dans l'ensemble de la nature, sur notre origine et peut-être aussi sur notre destinée"<sup>10</sup>.

Aussi les interrogations de Bergson permettent-elles d'explorer avec moins de timidité certaines entrevisions de l'Unanimisme. Celui-ci est un gigantesque pari, une gigantesque hypothèse sur l'évolution. Dès 1906, Jules Romains s'essaie à déceler les manifestations d'une loi de la vie et d'un principe de l'existence : pour vivre, il faut subir une force de cohésion qui délivre de l'état séparé. Il interprétait à sa manière la classification des sciences proposée par Auguste Comte :

A/ Il décrivait le mouvement de dissociation introduit par la science dans le domaine de "l'unanimité quantitative" :

ANDRÉ GUYON

Science	Objet		Dynamisme
Astronomie	Groupe : Individus :	Univers Mondes	Unanimité intrauniverselle et intermondiale
Physique	Groupe : Individus :	Monde Corps	Unanimité intramondiale et intercorporelle
Chimie	Groupe : Individus :	Corps Atomes	Unanimité intracorporelle et interatomique

B/ Suit une remontée vers la synthèse par les sciences de "l'unanimité vitale" :

Biologie	Individus : Groupe :	Cellules Organisme	Unanimité intercellulaire et intraorganique
Sociologie	Individus : Groupe :	Organismes Société	Unanimité interorganique et intrasociale

C/ La remontée s'achevait dans une perspective eschatologique d'"unanimité universelle", d'univers imprégné par la conscience unanime de l'humanité et ainsi délivré de la mort :

	Individu :	Univers	Synthèse méta-physique possible
--	------------	---------	---------------------------------------

ce en quoi Jules Romains<sup>11</sup> se sépare de Comte, mais se trouve tout à fait en harmonie avec la fantastique vision de

Bergson : "Tous les vivants se tiennent, et tous cèdent à la même formidable poussée. L'animal prend son point d'appui sur la plante, l'homme chevauche sur l'animalité, et l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînante capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort."<sup>12</sup> Bergson appelait donc penseurs et observateurs à s'associer à "l'effort collectif et progressif"<sup>13</sup> - de même que Jules Romains évoque philosophes et savants entraînés par la nouvelle conscience de l'humanité - qui élabore des certitudes supérieures à celles qu'acquièrent le cerveau des savants et le ventre des filles" :

"Elle devine mieux la vie et l'univers  
Qu'un ventre qui jouit ou qu'un cerveau qui doute".

La poésie unanimiste rêve alors d'atteindre, de communiquer une perception métaphysique qui saisisse l'être profond au-delà des apparences ; et cette aspiration communique aussi avec les propositions de Bergson. Voici en effet comment Romains, dans le poème que nous citons, évoque le regard nouveau de la ville unanime (étrange vision qu'on ne peut aborder qu'aidé de Bergson) :

"Toute sa chair n'est plus qu'un immense regard.  
Au lieu de rebondir contre les phénomènes  
Et de lui revenir en reflet contre l'âme,  
Il troue, sans dévier, leur dallage de verre,  
Et découvre, dans la pénombre du sous-sol,  
Un peu moins bas que la substance, un peu moins haut  
Que l'apparence, dans un lieu d'aube et d'amour,  
Commencement d'un puits peut-être, ou d'un couloir,  
Une forme annelée, successive, bougeante,  
Semblable à quelque ver qui n'aurait pas de bout."<sup>14</sup>

Voilà la "figure plus native de la chose" : le ver - il faut rappeler que pour Bergson aussi le ver est l'image d'une individualité plurale (plusieurs individus associés pour n'en

faire qu'un<sup>15</sup>, et le vestige des premiers organismes, aptes à toutes les métamorphoses<sup>16</sup>. Il peut donc symboliser pour le poète l'être profond en qui s'agglutinent les individus et qui peut faire la transition avec un nouveau futur.

Il est une autre question posée par *L'Evolution créatrice* dont on doit reconnaître la répercussion dans les recherches du jeune Jules Romains. Dans son introduction, pour montrer les limites inévitables de l'intelligence, Bergson pose cette question :

"Qui dira où commence et où finit l'individualité, si l'être vivant est un ou plusieurs, si ce sont les cellules qui s'associent en organisme ou si c'est l'organisme qui se dissocie en cellules ?"<sup>17</sup>.

Bergson montrait le caractère indécis de la notion d'individualité - diversement restreinte par l'ouverture au monde, par la pulsion à se reproduire ou à s'associer. L'hésitation rebondissait deux cents pages plus loin, quand le philosophe constatait

"dans tout le domaine de la vie, un balancement entre l'individuation et l'association"

- parlant en termes dont on devine l'intérêt pour Jules Romains :

"Les individus se juxtaposent en une société ; mais la société, à peine formée, voudrait fondre dans un organisme nouveau les individus juxtaposés, de manière à devenir elle-même un individu qui puisse, à son tour, faire partie intégrante d'une association nouvelle"<sup>18</sup>.

Il en venait à conclure :

"Très probablement ce ne sont pas les cellules qui ont fait l'individu par voie d'association ; c'est plutôt l'individu qui a fait les cellules par voie de dissociation"<sup>19</sup>.

Ce qui signifie que l'existence groupale est antérieure, et que l'individu est une réalité collective. Or c'est précisément à cette question que Jules Romains consacre son Diplôme d'Etudes Supérieures, en 1907/1908 : *L'Etat "individu" dans la matière vivante*, sous la direction de Lalande. Son objectif est bien d'étudier les fluctuations de l'état individu, c'est-à-dire de "voir comment la matière vivante réussit à former certains ensembles qui ont un rythme propre et plus ou moins un centre à eux." <sup>20</sup> A partir de l'étude des bactéries il en venait à conclure : "L'homme actuel est un état individu du second degré (i.e "une étape avancée dans la décrépitude d'une matière vivante primitive") parmi un état individu du premier degré beaucoup plus vaste : la société". Ou bien : "L'individu, c'est une combinaison d'éléments d'un ordre inférieur à l'individu qu'ils forment" <sup>21</sup>. Il s'agit de démontrer que la vie sociale est une forme d'individuation - et d'individuation supérieure.

Ainsi donc la spéculation de Bergson a nourri la première quête unanimiste, communiqué un dynamisme à une exploration renouvelée de l'expérience humaine au début du siècle. Jules Romains offrit à Bergson *La Vie unanime*, le philosophe le remercia brièvement en qualifiant l'ouvrage comme un "poème d'une inspiration si originale, tout imprégné d'idées panthéistiques" <sup>22</sup>.

La phase qui s'ouvre en 1908 et va jusqu'en 1914 peut paraître éloignée de Bergson. Significatif, à ce titre, est l'article de Jules Romains paru dans la *Grande Revue* du 10 août 1910 : "Sur quelques rapports de la philosophie et de l'époque," où il examine avec ironie l'idée que les écrivains et les artistes ne feraient que "multiplier l'écho d'une métaphysique dominatrice". S'il consent à trouver un lien entre la poésie d'Arcos et l'élan vital de *L'Evolution créatrice*, ou entre la musique debussyste et le sens bergsonien de la durée et de la spontanéité créatrice, il ne dit rien de lui-même, il a plutôt pour souci de mettre hors de soupçon l'autonomie, l'originalité, la nécessité des investigations artistiques, de présenter les oeuvres d'art comme "lourdes de métaphysique

en puissance, même lorsque leurs auteurs s'imaginent être les hérauts d'une métaphysique passée".

Pour inspirer cette réserve, jouent plusieurs facteurs : la prudence ironique devant la mode qui attire les belles mondaines aux conférences de Bergson (c'est la mode que Romains se plaira à évoquer dans *Le Drapeau Noir*, ch.11, *Les Travaux et les joies*, ch. 13 ; dans *Amitiés et Rencontres*), ou devant le réveil du catholicisme qui cherche une justification auprès de Bergson. Peut-être encore la quête d'une "philosophie plus autoritaire" comme dit aussi l'article de *La Grande Revue*. Mais aussi la simple fidélité à la pensée de Bergson même qui encourage à l'expérience personnelle.

D'où la possibilité de discerner dans l'expérience créatrice de Jules Romains, entre 1908 et 1914, le prolongement libre et original des conceptions et des élans bergsoniens.

Un des thèmes de l'enseignement de Jules Romains, au lycée de Brest, en 1909/1910, était, a écrit un de ses élèves, "une émotion esthétique d'essence très pure"<sup>23</sup> : Romains la décrit comme une rupture provoquée par "un système de représentations qui s'isole en nous"<sup>24</sup> et une délivrance des préoccupations ordinaires et superficielles, dans une sensation de contact harmonieux avec l'univers. Cette conception est, pour l'inspiration, comparable à celle que développe Bergson dans *Le Rire* sur la particularité du regard artistique - ce regard gratuit, détaché, qui nous met "face à face avec la réalité même"<sup>25</sup>. Cette expérience esthétique, Jules Romains continue à la chercher dans l'expérience du monde (comme le suggère *Un Etre en marche*) : il y faut une disposition ou une technique de regard total et synthétique que Bergson a décrite dans *L'Evolution créatrice* (p.645), mais aussi une identification du rapport établi entre le contemplateur et son objet, identification dont Jules Romains indique les prolongements métaphysiques dans sa conférence d'octobre 1910, "La Poésie immédiate" ; il y faut enfin une assimilation par cette remémoration qu'évoque la fin d' *Un Etre en marche*. De cette expérience esthétique ressort d'abord une perception nouvelle de l'espace, délivrée des limites analysées



par Bergson dans *Matière et mémoire* (p. 344), et ainsi décrite par Romains :

"L'espace n'est à personne. Et nul être n'a réussi à s'approprier un morceau d'espace pour le saturer de son existence unique. Tout s'entrecroise, coïncide, cohabite. Chaque point sert de perchoir à mille oiseaux. (...) Mille êtres sont concentriques"<sup>26</sup>.

Ressort aussi une expérience puissante de *mémoire*, à laquelle *Mort de quelqu'un* est prêt à attribuer un miraculeux pouvoir de résurrection de tout le passé et de tous les êtres.

Chez Bergson, le sens poétique peut inspirer le rire - puisque le rire proteste contre la mécanisation du vivant. Tel est bien le rire des *Copains*, qui vise cette automatisations de l'individu dans la société moderne et se satisfait en organisant trois machinations. On peut appliquer au roman de Romains ce que Bergson disait du drame : "Sous la vie tranquille, bourgeoise, que la société et la raison nous ont composée, il va remuer en nous quelque chose qui heureusement n'éclate pas, mais dont il nous fait sentir la tension intérieure. Il donne à la nature sa revanche sur la société"<sup>27</sup> Et soit que le drame appelle "du fond à la surface, les passions qui font tout sauter", soit qu'il exagère "ce qu'il peut y avoir d'artificiel dans la vie sociale", "il poursuit le même objet, qui est de nous découvrir une partie cachée de nous-mêmes, ce qu'on pourrait appeler l'élément tragique de notre personnalité"<sup>28</sup>.

Chez Romains, c'est plutôt l'élément ludique, l'aspiration à la toute-puissance. *Les Copains* s'achèvent sur la glorification de l'Acte Pur - censé communiquer un état divin. Mais il s'agit bien de purifier l'être de ses aliénations, de lui restituer la sensation ivre de la liberté - cette sensation que Bergson avait révélée à maint de ses contemporains<sup>29</sup> et qui apparaissait dans les notes de cours prises en 1902-1903.

Dernière convergence enfin. On sait qu'en 1913, l'examen des communications mettant diverses personnalités en une sorte d'état d'endossement mène Bergson à considérer la possibilité de la télépathie. Dans *Le Drapeau noir*, Jules

Romains conduit son héroïne à une conférence de Bergson sur les sciences occultes. Il faut donc noter, comme un nouveau signe de son appartenance à la mouvance des idées bergsoniennes, la puissante apparition du thème des pouvoirs occultes dans *Sur les Quais de la Villette* en 1914 ; un thème qui est tout aussi bien le développement naturel du rêve unanimiste initial, de la conviction des pouvoirs de la conscience, de cette sensation des débuts :

"Des effluves en cercle émanent de mon corps ;  
Ils se détachent doucement ; je les regarde  
Chaque seconde s'éloigner et s'élargir. (...)  
Ils s'en vont propager ma meilleure énergie."<sup>30</sup>

En 1914 cette ouverture au spiritisme attachera à l'Unanimisme Adrienne Monnier - alors en plein désarroi religieux.

Ce que j'ai dû analyser patiemment, pesamment, parce que nous avons parfois une vision étroite et de l'Unanimisme et du Bergsonisme, pouvait être évident pour les esprits du début du siècle : en 1912, par exemple, Henri Guilbeaux pouvait faire grief à Jules Romains de s'être laissé détourner du peuple et des préoccupations sociales par la pensée bergsonienne.

Nous avons vu, pour notre part, comment dans un premier temps, le bergsonisme a pu contribuer à la libération d'une expérience poétique ; puis comment, très logiquement, cette expérience nouvelle a pu vouloir se libérer de ses repères et références d'origine. Nous pouvons trouver un autre éclaircissement à cette évolution dans le cours de philosophie donné par Jules Romains en 1916-1917. Après avoir présenté les trois grandes tendances de l'activité philosophique,

- 1 - synthèse de connaissances,
- 2 - explication de l'univers,
- 3 - théorie de l'esprit humain,

il signale Bergson comme s'étant d'abord consacré au troisième objectif pour ensuite adopter le deuxième, passant ainsi de la psychologie critique à la métaphysique. (C'est tout le thème de la préface de *L'Évolution créatrice*). Or quarante pages plus loin, on voit le professeur justifier la quête d'une science du qualitatif et de l'inétendu, mais reprocher au Bergsonisme de "noyer toutes les notions positives de la psychologie sous un flot de métaphysique". Cette distinction correspond à la cassure que nous pensons noter en 1908 - et qui se justifie car, dans la pensée de Romains, la métaphysique de l'avenir est inimaginable puisqu'elle sera l'oeuvre des groupes. Bergson reste donc pour lui apparemment un initiateur à la complexité de la vie psychique et à l'expérience intérieure. Et il faut donc noter que ce cours de 1916 contient un chap. 7 intitulé " Les relations entre les "moi" " qui reprend les interrogations sur la télépathie et l'hypnose.

Ce qui m'amène à considérer une anecdote qui a mis en relation directe Romains et Bergson en 1923. Jules Romains voulait démontrer l'existence du "sens paroptique" - une aptitude primitive de toute cellule à fournir des sensations d'ordre visuel, aptitude sortie d'usage par suite de la spécialisation de l'oeil, mais que Romains prétendait pouvoir réveiller par l'hypnose. Il demanda à Bergson d'assister aux expériences de "vision extra-rétinienne", mais sentit combien le philosophe hésitait à se porter répondant de ses conclusions. L'anecdote laisse à penser. Car je constate que l'idée de "vision paroptique" fait imaginer le corps comme plein d'yeux, ce qui ramène à l'année 1907 où Romains écrivait à propos de la ville unanime : "Tout sa chair n'est plus qu'un immense regard"<sup>31</sup>. Ainsi l'hypothèse scientifique ne fait que matérialiser l'imagination poétique et métaphysique. Par ailleurs je note que, dans *L'Évolution créatrice*, à la fameuse page déjà commentée sur le Ver, Bergson propose la même perspective que Jules Romains sur la polyvalence des cellules ; il parle de la fonction de reproduction dans les mêmes termes que Romains de la vision :

"Chez les animaux plus complexes, la nature localise dans des cellules dites sexuelles, à peu près indépendantes, le pouvoir de produire à nouveau le tout. Mais quelque chose de ce pouvoir peut rester diffus dans le reste de l'organisme, comme le prouvent les faits de régénération, et l'on conçoit que, dans certains cas privilégiés, la faculté subsiste intégralement à l'état latent et se manifeste à la première occasion"<sup>32</sup>

C'était exactement le raisonnement tenu par Romains à propos du sens de la vue. Et bien que Bergson ne semble pas l'avoir perçu, je proposerais, pour conclure, d'entrevoir dans la démarche de Jules Romains, en 1923, l'hommage au maître du disciple indépendant que nous avons évoqué.

André Guyon  
Université de Brest

- 
- 1 Flammarion, 1970, p. 21.
  - 2 *La Crise de la Croyance*, p. 219.
  - 3 Ibid, p. 202
  - 4 *Op. cit.*, p. 41.
  - 5 Lettre de Henri Franck à A.V., septembre 1906, in *Lettres à quelques amis*, Grasset, 1926, p. 94.
  - 6 Lettre de Henri Legrand à Jules Romains, 1er avril 1932, in A. Angremy, *Les Dossiers préparatoires des HBV*, t. I, p. 282, Flammarion.
  - 7 Bergson, *Oeuvres*, Edition du centenaire, P.U.F., p. 721.
  - 8 Romains, "La Conscience qui devient, *La Vie unanime*, p. 192.
  - 9 Bergson, *op. cit.*, p. 724
  - 10 Romains, *La Vie Unanime*, p. 199.
  - 11 Bergson, *op. cit.*, p. 722.
  - 12 Document du fonds Jules Romains, B.N.
  - 13 Bergson, *op. cit.*, p. 724-725.
  - 14 Ibid, p. 493 ou 658.
  - 15 *La Vie unanime*, p. 211.
  - 16 Bergson, *L'Evolution créatrice*, *op. cit.*, p. 507.
  - 17 *Ibid*, p. 605.
  - 18 Bergson, *op. cit.*, p. 490.
  - 19 *Ibid*, p. 715.
  - 20 *Ibid*
  - 21 Romains, *L'Etat "individu" dans la matière vivante*, p. 15, fds Jules Romains, B.N.

## JULES ROMAINS ET BERGSON

---

- 22 *Ibid*, p. 136.  
23 Fds Jules Romains. B.N.  
24 Lettre de Marc Celtiaz, s. d., mercredi, fds Jules Romains, B.N.  
25 Notes de Jean Saglier, fds Jules Romains, B.N.  
26 Bergson, *Oeuvres*, p. 462.  
27 Romains, *Puissances de Paris*, p. 175.  
28 Bergson, *Le Rire*, *Oeuvres*, p. 465.  
29 *Ibid*.  
30 *Matière et mémoire*, *ibid*, p. 345.  
31 *La Vie Unanime*, p. 148.  
32 *La Vie Unanime*, p. 211.  
33 Bergson, *op. cit.*, p. 506.



## BERGSON CONTRE LA NEUROPHILOSOPHIE

### I) L' "Oubli" de Bergson par la neurophilosophie

Le néologisme de neurophilosophie est la création de P.S. Churchland. Il apparaît pour la première fois comme le titre de son premier ouvrage en 1986 *Neurophilosophy, toward a unified science of the mind-brain*<sup>1</sup>. Dès 1980 William J. Davis faisait paraître un article à propos des "Neurophilosophical reflections on central nervous pattern generators" : il affirmait déjà sa volonté de dépasser les limites traditionnelles de la science et d'aller au delà de la division de la philosophie, de l'épistémologie et de la logique<sup>2</sup>. Le néologisme a connu sa première traduction en langue française à l'université de Liège en 1989 sous la plume de Michel Dupuis dans son opuscule *Les neurones en personne. Six propositions pour une neurophilosophie*<sup>3</sup>. Claude Debru, dans son travail dans le laboratoire du neurophysiologiste du sommeil Michel Jouvet, publie en 1990 le premier titre qui fait référence explicitement au néologisme, *Neurophilosophie du rêve*<sup>4</sup>. En 1991 le philosophe américain G.R. Gillet applique le néologisme à un

problème classique du mind-body problem la douleur dans son article "The neurophilosophy of pain"<sup>5</sup>.

De manière plus implicite les références aux courants matérialiste réductionniste et matérialiste éliminativiste sont une constante de la pratique philosophique des années 80. En effet la publication en 1983 de *L'homme neuronal* installe avec Jean-Pierre Changeux une décennie de domination des neurosciences. Celles-ci passent du laboratoire au Collège de France où Jean-Pierre Changeux dispense aujourd'hui un cours sur la conscience. Pas moins de dix revues différentes consacrent un numéro spécial aux neurosciences et aux sciences cognitives<sup>6</sup>. La réception critique du livre de P.S. Churchland est importante au point de diviser les partisans des relations entre la philosophie et les neurosciences en deux camps : d'une part les réductionnistes et d'autre part les antiréductionnistes<sup>7</sup>.

Tout se passe comme si Bergson n'avait jamais existé. Dans la bibliographie de *Neurophilosophy*, Bergson n'est pas cité une fois. Il est vrai que dans l'affrontement traditionnel entre William James et Henri Bergson, P.S. Churchland choisit le partisan de la psychophysiologie. Comme l'a montré Geneviève Pachelier<sup>8</sup> William James a joué un rôle de médiateur entre l'Europe et les Etats-Unis en important la méthode psychophysiologique de Wundt. En Allemagne entre 1867 et 1868, William James découvre les cours de physiologie d'Emil Du Bois-Reymond à Berlin, prend connaissance des travaux sur l'énergie nerveuse de Johannes Müller, et trouve dans la psychologie expérimentale de Fechner, Weber et Wundt les principes d'une science psychologique. Il crée en 1875 un enseignement de doctorat sur les relations entre physiologie et psychologie, et en 1880 son poste est transféré, sur sa demande, du département de physiologie à celui de philosophie. Ce transfert en dit long sur la volonté de former une science unifiée autour d'une physio-philosophie qui est l'ancêtre de la neurophilosophie actuelle. En 1890 la parution de l'ouvrage *Principles of psychology* vient achever ce transfert. Pourtant Henri Bergson dans *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*



## BERGSON CONTRE LA NEUROPHILOSOPHIE

(1896) cite William James et Wundt trois fois : il s'attaque donc précisément à la psychophysiologie réductionniste.

Michel Dupuy se réfère plutôt à *L'Énergie spirituelle* qu'à *Matière et Mémoire* : en effet il cite l'œuvre de 1912 dans son texte ; sans doute est-elle plus favorable au partisan d'une neurophilosophie éthique, version rectifiée de la neurophilosophie éliminativiste de P.S. Churchland ? Citant le texte bien connu qui expose la doctrine paralléliste, Michel Dupuy ne retient que la métaphore théâtrale :

"celui qui pourrait regarder à l'intérieur d'un cerveau en pleine activité, suivre le va-et-vient des atomes et interpréter tout ce qu'ils font, celui-là saurait sans doute quelque chose de ce qui se passe dans l'esprit, mais il n'en saurait que peu de choses. Il en connaîtrait tout juste ce qui est exprimable en gestes, attitudes et mouvements du corps, ce que l'état d'âme contient d'action en voie d'accomplissement, ou simplement naissante : le reste lui échapperait. Il serait vis-à-vis des pensées ou des sentiments qui se déroulent à l'intérieur de la conscience, dans la situation du spectateur qui voit distinctement tout ce que les acteurs font sur la scène, mais n'entend pas un mot de ce qu'ils disent"<sup>9</sup>.

L'interprétation de Michel Dupuy est la suivante :

"... ne pourrions-nous pas deviner, avec Bergson, que le système nerveux central "joue" comme un ensemble d'acteurs? ... Simples personnages en mouvement, remuant certes en fonction d'un scénario, mais muets quant à l'essentiel : les neurones "en personne", comme des masques, qui à la fois, dissimulent, mais rendent audible une voix venue d'ailleurs..."<sup>10</sup>.

Il y a ici une erreur d'interprétation : les acteurs ont certes l'apparence des neurones, mais ce sont les pensées et les sentiments qui possèdent une dimension sémantique qui échappe à la théorie du mécanisme cérébral. Michel Dupuy confond l'ordre matériel des atomes et l'ordre des pensées et des sentiments. Si l'on replace l'extrait dans le contexte démonstratif de Bergson, on aperçoit aisément qu'il utilise une métaphore plus compatible avec sa théorie de la complémentarité : celle du cadre-état cérébral et du tableau-

état d'âme. Michel Dupuy n'a retenu que le premier paragraphe du texte en "oubliant" le second où Bergson distingue le cerveau et la conscience : mais cette distinction est plus fine que la caricature du parallélisme présentée par les neurophilosophes ; en effet la phrase paradoxale, "et par conséquent la pensée, en grande partie du moins, est indépendante du cerveau", a pour but de concilier la détermination cérébrale avec le contenu des états mentaux. Bergson ne soutient pas le déterminisme neurobiologique du matérialisme réductionniste, mais la thèse du rapport d'une forme à ses contenus. Le cerveau prépare par ses conditions physiologiques la production des états mentaux sans pour autant déterminer leurs qualités. Le cerveau a une fonction d'élimination et de sélection envers les contenus mentaux : ainsi la forme et la dimension sont les seuls pouvoirs de détermination du cerveau. Il conviendra donc dans notre travail de situer *L'Énergie spirituelle* (1912) dans sa différence avec *Matière et mémoire* (1896).

Claude Debru se réfère à Bergson dans son livre *Neurophilosophie du rêve* : son propos est critique, car il reproche dès son Introduction le projet chimérique d'une métaphysique expérimentale qui cherchait à susciter la jonction de la science expérimentale et de la métaphysique. On se souvient que Bergson affirmait dans *La Pensée et le Mouvant* (1934), "que science et métaphysique différeront d'objet et de méthode, mais qu'elles communieront dans l'expérience"<sup>11</sup> : ce désir d'une unité de la science avant même la reprise de ce thème par le Cercle de Vienne, est dans le contexte de l'époque. Mais seul William James est capable d'opérer cette synthèse de manière active par le biais de la psychophysiologie. Du projet de Bergson, Claude Debru retient le vœu en écartant le parallélisme psychophysique comme théorie métaphysique. Il donne au contenu expérimental de la jonction les données de la neurophysiologie contemporaine. La thèse du parallélisme local et défini est en dehors des ressources de la psychophysiologie actuelle, car la neurophysiologie contemporaine est une science de causalités et de fonctions.

Par ce double caractère, elle prétend à une explication globale des fonctions inférieures et supérieures du cerveau en décrivant le lien organique entre, par exemple, le sommeil et le rêve.

Mais le reproche principal adressé par Claude Debru au Bergson de *Matière et Mémoire* est d'avoir refusé un parallélisme psychophysique rigoureux et complet :

"Henri Bergson a tenté de critiquer le point de vue de la psychophysique ainsi que ses procédés psychométriques. A ses yeux, la sensation n'est pas grandeur, mais une pure qualité. Il a eu une vision très restrictive de la neurophysiologie, puisqu'il dénie toute spontanéité au fonctionnement cérébral, qui «n'ajoute rien à ce qu'il reçoit». Le cerveau comporte essentiellement des schèmes moteurs inscrits dans la structure réticulaire des neurones. Cette philosophie restrictive s'accompagne d'un refus du parallélisme psychophysique, qui n'est «ni rigoureux ni complet»<sup>12</sup> .

Claude Debru n'hésite pas à se contredire si l'on compare les pages 21 et 90 de son ouvrage, où il revendique, après l'avoir niée, l'actualité de la thèse du parallélisme psychophysique au regard des travaux de Jouvett sur le rêve.

"Dans sa philosophie non paralléliste, Bergson s'est trompé sur la spécificité du phénomène onirique, sur sa dimension neurobiologique, sur sa valeur biologique. Mais il est impossible de le lui reprocher"<sup>13</sup>.

Claude Debru nous oblige donc à situer dans *Matière et mémoire* la qualité et le degré des connaissances sur le cerveau.

Pour autant Bergson n'est pas inutile pour critiquer la neurophilosophie. En effet l'argument d'inactualité est souvent utilisé par la neurophilosophie pour éliminer les théories jugées anciennes face aux progrès des neurosciences. Ainsi P.S. Churchland, pratique l'élimination de la psychologie ordinaire (folk psychology) et son remplacement par la neuropsychologie. L'exactitude des descriptions neuroscientifiques serait un moyen d'éliminer des théories qui correspondaient aux connaissances relatives à l'époque dans

laquelle elles ont été formulées. Les changements de connaissances et de modèle épistémologique, ici le passage de la psychophysiologie aux neurosciences, signeraient la perte de pertinence de la théorie. L'abandon et l'oubli de Bergson seraient effectifs à partir de l'argument des théories tombées en désuétude. Or cette stratégie d'élimination nous oblige à situer 1) les connaissances de Bergson sur le cerveau dans les années 1890, et les mettre en rapport avec son élaboration technique; 2) d'extraire les arguments non réductionnistes qui restent valables, du moins nous en faisons l'hypothèse, pour critiquer la dérive idéologique de la neurophilosophie actuelle. En effet le rejet systématique des philosophies et psychologies non réductionnistes fait partie du processus d'autofondation de la neurophilosophie. Churchland rejette les travaux de Fodor, Popper, Eccles pour ne retenir que les travaux convergents avec sa thèse comme ceux de Dennett, Llinas...

Les trois thèses de la neurophilosophie ont une complémentarité dans le travail de validation de la neurophilosophie :

Thèse 1 ) Les états mentaux n'existent pas. Ils sont réductibles aux états neurobiologiques. L'esprit = cerveau.

Thèse 2) Il faut éliminer la psychologie ordinaire en la remplaçant par la neuropsychologie.

Thèse 3) La constitution d'une science unifiée esprit-cerveau se traduit par la neurophilosophie.

Thèse 1 :

Etats mentaux = états neurobiologiques  
niveau scientifique

Thèse 2:

Réduction de la psycho à la neuropsychologie  
niveau épistémologique

Thèse 3.

Unité de la science : esprit / cerveau  
niveau idéologique

C'est autour de la thèse 1 que nous porterons notre examen, dans la mesure où *Matière et mémoire* engage un certain nombre d'arguments non réductionnistes contre le matérialisme physiologique.

**II) Le modèle bergsonien du cerveau**

Ce qui frappe à la lecture épistémologique de *Matière et mémoire*, c'est l'absence de la notion de neurone. Il décrit les processus cérébraux à travers l'expression de nerf dont il a pu distinguer les nerfs afférents et les nerfs efférents. En utilisant la notion d'énergie cérébrale, de mouvements moléculaires<sup>14</sup>, Bergson développe une théorie physique du cerveau et non pas neurologique (Comme à la page 32 où le terme atome confirme la référence à une théorie physique de la matière; on retrouvera ce concept d'atome en 1912 dans *L'Énergie spirituelle*, p. 48). Pourtant le concept de neurone a été proposé par Waldeyer dès 1891 pour désigner la cellule nerveuse avec tous ses prolongements. Pour la rédaction de *Matière et mémoire*, Bergson s'inspire<sup>15</sup> essentiellement d'ouvrages anglais ou traduits qui datent d'une période antérieure à 1891, sauf pour l'aphasie où la référence à Broca mobilise l'utilisation du langage. Mais cette absence est surtout le signe d'une théorie physico-énergétique du cerveau et non physico-chimique : en effet

"L'idée qu'un mode de transmission "chimique" intervienne dans la signalisation nerveuse en complément d'une propagation électrique n'aura pas été le fait d'un chimiste, mais de l'électrophysiologiste de génie que fut Du Bois-Reymond (1848)... Le développement de ce concept devra cependant beaucoup aux pharmacologues qui, comme Elliott (1904), Langley (1905) et surtout Sir Henry Dale (1953) s'intéressent au

mode d'action de substances chimiques naturelles ou de synthèse sur des organes-cibles"<sup>16</sup>.

Bergson en reste à une conception du mouvement moléculaire contre le modèle énergétique.

### 1. L'énergie cérébrale contre l'ébranlement moléculaire :

Bergson s'oppose à l'idée d'une "énergie spécifique des nerfs" : il se réfère notamment à l'ouvrage traduit de Maudsley *Physiologie de l'esprit* selon lequel il y aurait "une tension particulière de l'énergie cérébrale"<sup>17</sup>. Lorraine J. Daston, dans son article "British Responses to Psycho-Physiology, 1860-1900", a montré comment Henry Maudsley est un des premiers psychologues anglais à appliquer les méthodes physiologiques au domaine de l'introspection.

"En présupposant l'unité de la psychologie, de la physiologie cérébrale, et de la psychologie physiologique en une seule science, celle de la physiologie du système nerveux, Maudsley pouvait ignorer ou rejeter comme illusoire l'expérience subjective du choix et de l'effort, l'utilité du fait introspectif en général, sauf si les états mentaux perçus sont corrélés à des facteurs physiologiques"<sup>18</sup>.

Défenseur d'une énergie spirituelle (1912), Bergson ne peut concéder en 1896 au modèle électrique la place de paradigme explication des mouvements du cerveau.

En effet le défaut principal de la théorie de "l'énergie spécifique des nerfs" est de prétendre lier de manière continue l'excitation et la perception ; et ainsi nos sensations seraient simplement des signaux qui traduisent dans "des mouvements homogènes et mécaniques" les déterminations reçues :

"On sait que l'excitation d'un nerf optique par un choc extérieur ou par un courant électrique donnera une sensation visuelle, que ce même courant électrique, appliqué à un nerf acoustique ou au glosso-pharyngien,

fera percevoir une saveur ou entendre un son", (*Matière et mémoire*, p. 50).

Sous le couvert de William James que Bergson cite en note 5 p 109 à propos d'une "dépense centrale d'énergie venant s'ajouter à l'excitation reçue", l'auteur de *Matière et mémoire* vise tout le courant de psychologie physiologique de l'École de Berlin et notamment Wundt. Car par le terme d'énergie, il s'agit de décrire l'activité nerveuse : 1) haute tension interne des molécules de la cellule avant l'arrivée de courant afférent, 2) résolution de cette tension par ce courant qui rétablit les molécules dans un équilibre plus stable ; 3) libération d'une certaine quantité d'énergie qui précipite le courant efférent <sup>19</sup>. Qu'il s'agisse de la perception ou de l'attention le modèle de l'énergétisme cérébral repose sur un travail de mesure : ainsi la stimulation par un courant électrique d'un nerf sensitif provoque une réaction dont on peut mesurer le temps réflexe d'activation. Encore aujourd'hui tout le débat qui oppose P.S. Churchlan à Ben Libet sur les potentiels évoqués utilise la même méthode.

Bergson la refuse au nom de l'argument bien connu de la différence entre la quantité et la qualité. En effet il ne faut pas confondre la localisation fonctionnelle de la sensation dans nos nerfs sensitifs avec la perception que le corps a lui-même de ses affections. La production objective de la lumière dans le nerf optique permet la vue. Mais le fait de voir n'est pas réductible à la perturbation électro-magnétique qu'est la lumière, et qui atteint le nerf optique. La condition n'est pas la quantité de la sensation même si elle en dépend pour être produite. En soulignant l'intérêt de la "découverte récente de fibres perceptives centrifuges" (p. 112), Bergson déplace encore la qualité de la perception à sa capacité à produire des images emmagasinées dans la mémoire, c'est-à-dire non soumises à l'excitation nerveuse. Bergson utilise toujours le même argument contre le modèle énergétique qui est celui de la mise en abîme :





## 2) Le centre et la périphérie :

Mais on ne peut comprendre ces ébranlements qu'au sein d'une théorie plus globale du cerveau très répandue à l'époque, notamment dans la psychophysiologie de Wundt, et dans sa reprise chez James. C'est le rapport du centre nerveux à ses périphéries. W. James se sert des nerfs afférents et efférents pour indiquer le sens de la circulation de l'activité électro-chimique. Mais c'est au service d'une conception réductionniste lorsqu'il affirme, avec Wundt, Jackson, que tous les centres nerveux reçoivent l'excitation par les nerfs afférents et la déchargent par les nerfs efférents. Il nous semble que W. James ne partage pas toutes les conclusions réductionnistes de ses maîtres physiologistes, notamment à cause du statut de l'introspection. Mais cette idée neurocentriste d'une instance décisionnelle dans l'orientation et la distribution de l'activité nerveuse est non seulement un résultat scientifique démontré de l'époque, mais une idée prévalente.

Aussi Bergson ne cesse de la reprendre dans *Matière et mémoire* :

"j'aperçois des nerfs afférents qui transmettent des ébranlements aux centres nerveux, puis des nerfs efférents qui partent du centre, conduisent des ébranlements à la périphérie" (p. 13)<sup>20</sup>.

Pourtant, assuré de ce savoir contemporain sur le fonctionnement du cerveau, Bergson n'en conclut pas à la différence de degré entre la perception, la représentation, la volonté, et les centres nerveux. Les facultés ne sont pas à la périphérie de ceux-ci. La différence de degré est seulement retenue pour expliquer la motricité : ainsi il y a une "différence de complication, et non pas une différence de nature, entre les fonctions du cerveau et l'activité réflexe de système médullaire" (pp. 25 et 19). En opposant la volonté et l'activité réflexe Bergson ne peut nier la liaison évidente entre les cellules motrices de la moelle et le mouvement réflexe

déclenché par les centres nerveux de l'encéphale. Les cas de lésions suffisent à l'établissement de la preuve. S'inscrivant parfaitement dans la découverte de la loi Bell-Magendi, qui distingue les nerfs sensitifs et les nerfs moteurs, Bergson reconnaît aux centres nerveux la capacité motrice :

"Ainsi le rôle du cerveau est tantôt de conduire le mouvement recueilli à un organe de réaction choisi, tantôt d'ouvrir à ce mouvement la totalité des voies motrices pour qu'il y dessine toutes les réactions possibles..."(p. 26).

Bergson est obligé de reconnaître les variations qu'imposent les mouvements moléculaires de la masse cérébrale à nos perceptions, même s'il se refuse à réduire la qualité et l'intensité des perceptions à ceux-ci (p. 20) : la perception est au-delà de la sensation fournie par l'excitation d'une formule nerveuse. Elle en dépend, mais comme une condition quantitative. Bergson utilise deux arguments : le premier est spécieux si on ne le met pas en rapport avec le second. Bergson ne cesse d'affirmer (p. 19, 30, 19, 78) que tout se passe comme si la perception, la mémoire, la conscience, provenaient des mouvements moléculaires et intérieurs de la substance cérébrale. Il ne s'agit là que d'une apparence et d'une illusion matérialiste. Le second argument, idéaliste, protège le premier, car il indique dès le départ du livre (p. 13) que les nerfs afférents sont des images, que les ébranlements transmis par les nerfs sensitifs et propagés dans le cerveau sont des images, que le cerveau est une image dans une image particulière qu'est le corps dans cet ensemble d'images qu'est l'univers.

Cet argument n'est pas seulement un refuge idéaliste ; en effet il constitue le premier pas contre la neurophilosophie :

"Pour que cette image que j'appelle ébranlement cérébral engendrât les images extérieures, il faudrait qu'elle les contînt d'une manière ou d'une autre, et que la représentation de l'univers matériel tout entier fût impliquée dans celle de ce mouvement moléculaire. Or, il suffit d'énoncer une pareille proposition pour en découvrir l'absurdité. C'est le cerveau qui fait partie du monde matériel, et non pas le monde matériel qui fait partie

du cerveau.(...) Faire du cerveau la condition de l'image totale, c'est véritablement se contredire soi-même, puisque le cerveau, par hypothèse, est une partie de cette image. Ni les nerfs ni les centres nerveux ne peuvent donc conditionner l'image de l'univers" (pp. 13-14.).

Le réductionnisme utilise la dynamique de la matière pour fonder à partir du cerveau l'ensemble des modes de représentation : or le cerveau est lui-même le résultat d'une représentation. Ainsi Bergson nous rappelle que toute connaissance du cerveau est conditionnée par notre propre capacité à nous le représenter à un moment donné. De même que Galilée introduit une nouvelle représentation de la Terre grâce à la lunette astronomique, de même les progrès de la neurologie ne pourront jamais dépasser le fait qu'il dépend de la représentation. Bergson reste ici kantien par souci de maintenir la représentation à l'origine de la connaissance. Pourtant les neurophilosophes oublient la représentativité du cerveau au nom de la découverte de causalités objectives qui paraissent plus réelles et probantes. Ce dépassement de la représentativité s'opère, dénonce Bergson, par une inversion : ce n'est plus l'image de l'univers qui conditionnerait les nerfs et les centres nerveux, mais l'inverse ; ce qui indique comment pour les neurophilosophes le cerveau est le moyen de la représentation du monde. C'est d'ailleurs le titre du dernier chapitre de *L'Homme neuronal* de Jean-Pierre Changeux "Le cerveau représentation du monde", qui n'hésite pas à écrire :

"Tout ouvrage de réflexion sur le cerveau se trouve indéniablement limité à la fois par « la disposition » du cerveau de celui qui l'écrit et par l'état des connaissances au moment où il l'écrit. Le lecteur jugera de lui-même si les théories proposées dans ce livre s'appliquent ou non au cerveau de l'auteur (p.332).

Le clivage entre activités mentales et neuronales ne se justifie pas. Désormais, à quoi bon parler d'« Esprit » ? Il n'y a plus que deux « aspects » d'un seul et même événement que l'on pourra décrire avec des termes empruntés soit au langage

du psychologue (ou de l'introspection), soit celui du neurobiologiste (p. 334)...".

Bergson ne trouve donc pas dans le cerveau la sortie possible de l'indépassable structure humaine de la connaissance qu'est la représentation. Il préfère engager son combat contre le réductionnisme en maintenant la perception, la représentation, la conscience et la mémoire hors d'une théorie matérielle de la localisation.

### III. L'antiréductionnisme : un autre matérialisme

Nous voudrions dans ce second aspect de notre travail distinguer le travail critique de la position de Bergson envers le matérialisme. En effet, contrairement à une lecture un peu rapide et orientée de *Matière et mémoire*, notre thèse est de défendre la complémentarité fonctionnelle qui permet à Bergson de repenser le matérialisme : c'est-à-dire qu'il s'agit de bien situer le cerveau et les facultés afin de comprendre "la relation du corps à l'esprit" de la matière ET de la mémoire.

#### 1) Une localisation non phrénologique

"Or le nerf ne sent évidemment pas" (p.61). L'ambiguïté de ce genre d'expression qui tisse le texte est de résulter de la confrontation de deux langages. Le vocabulaire bergsonien de la sensation fait référence au vécu du corps propre<sup>21</sup> tandis que la physiologie du cerveau attribue au nerf une localisation de la sensation. C'est-à-dire que le nerf étant le moyen de la sensation par sa qualité de récepteur et de médiateur de l'excitation serait le lieu matériel de la sensation. Il y a là un premier glissement de l'effet à la cause, du moyen à l'agent. Or, pour Bergson la localisation d'une sensation dépend de la capacité autoaffective du corps. Ainsi ressentir une douleur à un doigt à la suite d'une piqûre dépend

certes du point de vue de sa production du système nerveux, mais surtout de l'affection. S'appuyant sur l'exemple bien connu de l'illusion des amputés, Bergson souligne le caractère erroné des localisations dans le cas des sensations affectives. C'est au nom de cette théorie affective du corps que Bergson combat faculté par faculté le réductionnisme.

— la perception : elle paraît dépendre des mouvements internes de la substance cérébrale, mais cette apparence est liée aux variations des mouvements moléculaires de la masse cérébrale qui influent sur nos perceptions. La critique du réductionnisme de la trace dans la matière cérébrale de la perception est tempérée au sein d'une théorie matérialiste des conditions d'apparition de la perception. Bergson reconnaît que le progrès de la perception externe a été lié à la diversification et à la complexification des cellules nerveuses au fur et à mesure de l'évolution.

"Mais si le système nerveux est construit, d'un bout à l'autre de la série animale, en vue d'une action de moins en moins nécessaire, ne faut-il pas penser que la perception, dont le progrès se règle sur le sien, est tout entière orientée, elle aussi vers l'action, non vers la connaissance pure ?" (p. 27).

Bergson ne trouve de solution pour éviter le réductionnisme cérébral que de recourir à une théorie de la représentation et de la mémoire qui établisse la distance entre la matière elle-même et la perception consciente que nous en avons par l'intermédiaire de l'image. C'est par une théorie de l'image-souvenir que Bergson évite la déduction matérielle de la perception. Ici Bergson a recours à la théorie de la correspondance rigoureuse ("perception consciente et modification cérébrale se correspondant rigoureusement", p. 39) afin d'éviter que l'influence des variations ne réduisent la différence cerveau / perception à une différence de degré. Cette "dépendance réciproque" n'est pas seulement un strict parallélisme : elle permet de penser, de reconnaître qu'une "minime partie de la perception" (p. 41) relève du processus

intracérébral par lequel l'action de la lumière sur les corpuscules rétiniens détermine les centres optiques sous-corticaux et corticaux. L'erreur des réductionnistes est de prendre cette "minime partie de la perception" pour "l'équivalent de la perception entière". Alors que l'objet de la perception a disparu et que son image persiste dans le cerveau, on croit que c'est le cerveau qui est la cause de la production de l'image. C'est oublier le rôle de la mémoire.

— la mémoire : "cette mémoire, pas plus que la perception elle-même, n'a sa condition réelle et complète dans un état cérébral" (p. 42).

La question de la mémoire est au cœur du débat de Bergson avec le matérialisme réductionniste. Contrairement à ce que l'on comprend traditionnellement, Bergson ne sépare pas dans une solution dualiste le cerveau et la mémoire. L'illusion fondamentale du réductionnisme est de prétendre dériver le souvenir pur d'une opération du cerveau exclusivement. Au contraire,

"si l'on pouvait établir positivement que le processus cérébral ne répond qu'à une très faible partie de la mémoire, qu'il est l'effet plus encore que la cause, que la matière est ici, comme ailleurs, le véhicule d'une action et non le substrat d'une connaissance" (p.77),

alors la possibilité pour l'esprit et la matière d'agir l'un sur l'autre serait établie. Là encore Bergson ne cherche pas à éliminer le cerveau de la mémoire : au contraire

"le mécanisme cérébral conditionne le souvenir d'une certaine manière, mais ne suffit pas du tout à en assurer la survivance" (p. 79).

En distinguant une mémoire-action dans la perception remémorée d'une mémoire des souvenirs subjectifs, Bergson reconnaît l'existence des mécanismes cérébraux. La mémoire habitude vient définir les processus de perception et d'adaptation qui se forment par les répétitions des attitudes jusqu'à former un mécanisme dans notre système nerveux.

"Les nerfs afférents apportent au cerveau une excitation qui, après avoir choisi intelligemment sa voie, se transmet à des mécanismes moteurs créés par la répétition" (p. 89).

L'attention de Bergson à la question des lésions cérébrales s'inscrit dans la tradition de Broca ; mais la reconnaissance des déséquilibres survenus lors de ces lésions vient confirmer que le cerveau a un rôle au plan de la motricité dans le déroulement mécanique de la mémoire. Toute la réflexion sur l'utilité de la mémoire s'inscrit dans ces modes de liaison.

La distinction entre les mouvements cérébraux et les images-souvenirs n'est pas seulement articulée autour de l'opposition quantité-qualité. Le mécanisme cérébral, médullaire ou bulbaire, qui sert de base à l'habitude motrice permet aux réductionnistes de développer l'hypothèse des traces cérébrales dans lesquelles seraient emmagasinées les images-souvenirs. Là encore Bergson n'en revient pas à une théorie idéaliste. Il cherche une troisième voie entre le matérialisme réductionniste et l'idéalisme spiritualiste. Il valorise dans le système nerveux la construction des appareils moteurs qui dirigent l'action du réflexe, par le moyen de la moelle épinière, jusqu'à l'habitude par la répétition des automatismes. Mais il ne s'agit pas d'affirmer que le mouvement puisse produire autre chose que du mouvement, comme par exemple les souvenirs. L'observation des lésions cérébrales comme l'amnésie permet à Bergson de conclure

qu'elles interdisent simplement le mouvement de l'esprit pour retrouver l'image du souvenir, mais que le souvenir n'est pas détruit pour autant. La destruction des conditions d'actualisation du souvenir ne doit pas être assimilée avec le souvenir lui-même. Nous croyons seulement en une conservation matérielle du souvenir par la force du rapport contenant-contenu qui hante nos représentations des rapports entre le cerveau et l'esprit (p. 165).

Bergson retrouve ici ces analyses sur la spatialisation de la mémoire à travers le désir de certains de la matérialiser absolument.

## 2) Un autre matérialisme

On ne retient souvent de *Matière et mémoire* que l'affrontement entre les thèses spiritualistes et matérialistes : à l'image d'une double exclusion ni spiritualisme, ni matérialisme, Bergson, il est vrai, s'évertue à montrer que les deux thèses partagent les mêmes illusions : retirer les qualités nécessaires pourtant à la relation du corps avec l'esprit soit au profit du cerveau, soit au profit de l'esprit. Si *Matière et mémoire* nous semble si essentiel presque cent ans après sa parution, c'est que ce livre présente une voie nouvelle au matérialisme non réductionniste.

Nous avons souligné au cours de notre exposé comment Bergson avait eu le souci de préciser le mode de relation entre le cerveau et l'esprit. Qu'il s'agisse de la perception ou de la mémoire, ce mode est celui de la dépendance réciproque. En théorie des ensembles, on peut comprendre cette relation. Soit deux ensembles, le cerveau (C) et l'esprit (E). La relation entre C et E est nécessaire tant dans la perception que dans la mémoire. Mais qui dit relation, ne dit pas réduction : c'est-à-dire que les deux ensembles ont une indépendance fonctionnelle réelle. Comment résoudre à la fois ce paradoxe de la relation et de l'indépendance ? Bergson en 1912 dans *L'Energie spirituelle* aura cette phrase :

“La pensée, en grande partie du moins, est indépendante du cerveau” (p. 43).

On retrouve ce thème constamment dans cette conférence sur “L'âme et le corps”. Mais dès *Matière et mémoire* cette thèse paradoxale est à l'œuvre comme nous l'avons démontré.



Trois opérations organisent les relations entre les deux ensembles C et E :

1) Complémentarité de C = C - (E inter C)

Cette partie correspond à l'activité spécifique du système nerveux dans laquelle ni la volonté, ni la perception, ni la mémoire ne peuvent agir. Le système nerveux est ici seulement récepteur des excitations. Ainsi l'activité réflexe du système médullaire. Mais aussi les différentes cellules nerveuses du système qui assurent les fonctions de réaction, d'information et de motricité.

2) L'intersection de C et E

Bergson reconnaît l'existence de cette intersection : une fois pour la perception lorsqu'il souligne que "perception consciente et modification cérébrale se correspondent rigoureusement" dans une sorte de dépendance réciproque. Une autre fois lorsqu'il reconnaît que nos perceptions "varient" (p. 20) avec les mouvements moléculaires de la masse cérébrale. Tout le problème pathologique des lésions se trouve ici exprimé dans cette intersection de communication, pour reprendre la métaphore téléphonique de Bergson. Pour la mémoire, il affirme que le système nerveux

"ne peut avoir pour rôle que de recevoir, d'inhiber ou de transmettre du mouvement" (p. 75).

La mémoire habituelle est bien la preuve de l'efficacité de cette intersection dans la mesure où

"le mécanisme cérébral conditionne le souvenir d'une certaine manière" (p. 79).

3). Le complémentaire de E : E - (C inter E)

La différence entre la mémoire-habitude et la mémoire-durée rend bien compte de l'existence d'un domaine de la subjectivité qui n'est pas réductible à une localisation de type phrénologique, ou à une analyse physico-chimique. Ce domaine est la spécificité de l'esprit par rapport au cerveau. Bergson retrouve ce thème à propos de l'affection qui ne peut pas être localisée autrement que par la référence au vécu du corps propre par le sujet lui-même.

Il y a là une voie nouvelle qui correspond aux méthodes des penseurs de la complexité qui tentent de définir des niveaux précis dans l'organisation et la construction du cerveau. Bergson, dans les limites des connaissances de l'époque, a su pourtant comme philosophe distinguer les champs épistémologiques pour définir un mode de relation où la matière ET la mémoire ne seraient plus opposées.

Bernard Andrieu  
Université de Pau

- 
1. P.S. Churchland, *Neurophilosophy, toward a unified science of the mind-brain*, M.I.T., 1986, 546 p.
  2. William J. Davis, "Neurophilosophical reflections on central nervous pattern generators", *The behavioral and brain sciences*, 1980, 3, pp. 543-544.
  3. Michel Dupuis, pour *Les Neurones en personne. Six propositions pour une neurophilosophie*, Liège, Université libre, 1989, 29 p.
  4. Claude Debru, *Neurophilosophie du rêve*, Paris Hermann, 1990, 398 p.
  5. G. R. Gillet. "The neurophilosophical of pain", *Philosophy*, 66, 1991, pp. 191-205.
  6. — Inquiry, 1986, "Neurophilosophy. Symposium on P. S. Churchland's".  
— *Le Débat*, nov-déc. 1987, n° 47, "Une nouvelle science de l'esprit".  
— *Hermès*, n°3, 1988, Paris, C.N.R.S., "Psychologie ordinaire et sciences cognitives".

## BERGSON CONTRE LA NEUROPHILOSOPHIE

- *Revue de synthèse*, 1990, n°1.2, Paris, Albin Michel, “Sciences cognitives. Quelques aspects problématiques”.
- *La Pensée*, 1991, n° 282, “Les sciences cognitives”.
- *Les Etudes philosophiques*, 1991, “Phénoménologie et psychologie cognitive”.
- *Annales de l’Institut de Philosophie de l’Université de Bruxelles*, “Philosophie de l’esprit et science du cerveau”, Paris, Vrin, 1991.
- *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1992, n°2, “Neurosciences et philosophie. Le problème de la conscience”.
- *Philosophie*, 1992, n°35, “La philosophie continentale vue par la philosophie analytique”.
- *Introduction aux sciences cognitives*, Paris Gallimard, 1992, coll. Folio.
- *Cerveau, la machine pensée*, Paris, L’Harmattan, 1992.
7. Philip Kitcher, “Model of reduction”, *Nature*, vol. 322, 31 July 1986, pp. 413-414.
- Jane Braaten, “Elimination, Enlightenment and the Normative Content of Folk Psychology”, *Journal for the theory of social behavior*, 1987, 18, 3, pp. 251-268.
- A. Perez de Laborda, “El problema mente cerebro : a proposito de P.S. Churchland”, *La ciudad de Dios*, 1989, 202, pp. 449-475.
- Andy Clark, “Beyond eliminativism” *Mind and language*, 1989, vol. 4, n°4, pp. 251-279.
- Pascal Engel, “La psychologie cognitive peut-elle se réclamer de la psychologie ordinaire”, *Hermès*, 1990, n°3, pp. 10-22.
- Kathleen A. Akins, “Neurophilosophy, book review”, *The journal of philosophy*, 1990, vol. LXXXVII, n°2, pp. 93-103.
- Kimberly, A. Kiamie, “Neurophilosophy and the logic-causation argument”, *Dialogue*, Avril 1990, pp. 39-42.
- Katheen V.), “The relationship between scientific psychology and common-sense psychology”, *Synthèse*, 1991, 89, pp. 15-39.
- Pierre Jacob, “Le problème du rapport du corps et de l’esprit aujourd’hui. Essai sur les forces et faiblesses du fonctionnalisme.”, *Introduction aux sciences cognitives*, Paris, Gallimard, 1992, chap. 11.
8. G. Pachelier, *L’Invention de la psychologie moderne*, Paris, L’Harmattan, 1992. Et “Du métaphysicien au bricoleur. Les débuts de la psychologie dans les universités américaines”, *Communications*, 54, 1992, pp. 241-261.
9. H. Bergson, *L’Energie spirituelle*, 1946, p. 48. Les métaphores du tableau et du théâtre se trouvent déjà dans *Matière et mémoire*, coll. “Quadrige” respectivement p. 13 et p. 17.
10. M. Dupuy, op. cit., p. 89.
11. H. Bergson, *La Pensée et le mouvant*, Paris, P.U.F., 1934. Ed. 1975, p. 44.
12. Cl. Debru, op. cit., p. 4.
13. Op. cit., p. 90.

BERNARD ANDRIEU

14. Dans *L'Énergie spirituelle*, Bergson parle d'atomes à propos de la substance cérébrale, op. cit., p. 48.

15. Sauf pour l'étude des aphasies, les références de Bergson datent d'avant 1895.

16. J.P. Changeux, *L'Homme neuronal*, Paris, Fayard, p. 109.

17. Bergson, *Matière et mémoire*, op. cit., p. 109.

18. Lorraine J. Daston, "British Responses to Psycho-Physiology 1860-1900", *Isis*, 1978, 69, n°247, pp. 192-208. Notre traduction, p. 200.

19. W. James. *Précis de psychologie*, 1908, trad. 1909, Paris, Marcel Rivière, p. 155. Cf. aussi chap. II, *Principles of psychology*, 1890, tome 1 ; livre de référence de Bergson en 1896, pp. 87-88.

20. L'expression revient souvent pp. 17, 18, 19, 20, 23, 30, 39, 108.

21. Cf. Notre chapitre "L'intuition originaire de Bergson", *Histoires du corps au XXe siècle*, tome 1, La dispersion féconde : Image, chair, et cerveau, Mont de Marsan. InterUniversitaires, Janvier 1993.

## DE PIERRE LEROUX À BERGSON “L’HONNEUR PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE”

### I. L’Académie française et la censure.

L’histoire intérieure de la France, à travers le XIXe siècle, nous révèle la persistance d’une seule et même aspiration, suite naturelle du plus grand effort qui ait été jamais tenté pour ajuster le gouvernement des hommes au niveau de la raison.

En disant cela dans son *Discours de réception à l’Académie française*, Bergson ajoutait qu’après le 2 Décembre, “l’élite de la France” était en exil<sup>1</sup>. C’était reconnaître pour maîtres nos penseurs républicains. C’est pourtant dans les séminaires d’Iéna et de Tübingen que Anne Henry et Gusdorf croient découvrir ses véritables sources, car c’est là qu’en rêvant d’être “un nouveau Christ” et d’ “écrire un nouvel Evangile” Novalis et F. Schlegel ont fondé en 1797 une religiosité largement diffusée ensuite par Schelling. Idées introduites en France, surtout, selon Gusdorf à partir du *Nouveau christianisme* (1825) de Saint-Simon, et acclimatées chez nous surtout grâce à “Pierre Leroux et aux idéologues français qui lui étaient plus ou moins liés : Quinet, Michelet, Jean Reynaud, George Sand”, “idées romantiques que

Bergson a élaborées sans trop se rendre compte lui-même”<sup>2</sup> de leur origine allemande.

Beaucoup plus sévère, Anne Henry estime que Bergson voulait minimiser l'importance des services que la philosophie allemande avait rendus à d'autres que lui pour combattre, avant lui, l'intellectualisme. "Il avait intérêt pour sa publicité à laisser croire qu'il avait agi seul". C'est donc à cause de sa vanité et son "antigermanisme" que notre historiographie a "escamoté toute une influence allemande diffuse", et que "le XXe siècle est prisonnier d'une erreur d'optique savamment préparée".<sup>3</sup> En décernant à Anne Henry son Grand Prix de la Critique, l'Académie française n'a même pas accordé à Bergson les circonstances atténuantes que proposait Gusdorf.

Mais déjà, Gusdorf lui-même est difficilement excusable. Comment peut-on donner l'Allemagne pour patrie à l'élite de la France ? Pourquoi passer sous silence les sources françaises ? Avant de penser à la gnose extraite par Herder, Franz Baader, Schleiermacher, Jacobi, Tieck et Schelling du mélange d'astrobiologie, d'alchimie et de néopythagorisme que contenait la Naturphilosophie, pourquoi ne pas songer au "romantisme de l'intelligence" dont Jean Fabre avait rappelé l'origine française en 1963 ? Dans ces séminaires allemands on ne lisait pas seulement Jacob Boehme ; avant d'aspirer en 1797 à "fonder une nouvelle religion", ces poètes illuministes avaient chanté la Marseillaise et noté sur leurs cahiers : "Vive Jean-Jacques ! In tyrannos !"

D'autre part, en ce qui concerne Bergson, pourquoi laisser sans réponse les deux questions posées par Claude Tresmontant, à propos de la source juive et de la source scientifique ? En 1956 d'abord dans son *Essai sur la pensée hébraïque*, Tresmontant remarquait que "chez Bergson comme dans la Bible, la métaphore n'est pas de type mathématique, mais de type biologique ; Descartes pense en choses, en objets fabriqués, Bergson pense en embryons et en germes".

Certes la langue maternelle de Bergson n'était pas l'hébreu, qui ne nomme que des existants réels, singuliers, et ne parle que d'événements uniques faisant de l'histoire une vérité. Mais l'anglais et le français avaient conservé beaucoup de caractères précartésiens, et Bergson pouvait s'attacher à les faire revivre. Dans l'enseignement public où il a fait ses études, toutes les philosophies connues "s'acharnent à nier la création en train de se faire", tandis que pour Bergson, "l'évolution c'est la création en train de se faire". Tresmontant soulignait cela en 1972 dans les *Problèmes de l'athéisme*, en demandant si Bergson a été le seul à voir cela. A-t-il été le premier à dire que "la philosophie n'a jamais admis cette création d'imprévisibles nouveautés" ? En écrivant : "seul, ou presque", "le premier peut-être", Tresmontant hésitait entre deux filiations : ou bien la théosophie allemande qui médite à la suite de Jacob Boehme sur le devenir tragique de la divinité se développant elle-même par le moment nécessaire de la création, ou bien la philosophie zoologique fondée en France par Lamarck, qui voulait "prouver que la nature n'est pas le système statique qu'avaient rêvé Parménide, Spinoza et le baron d'Holbach, mais un système historique, évolutif, irréversible".

Voilà, clairement posé, le problème des deux sources possibles du bergsonisme. Deux sources entièrement différentes, dont la deuxième réapparaît depuis vingt ans chez Gallimard et chez Slatkine. Six ans après ces *Problèmes de l'athéisme*, Michelet, Quinet et Hugo étaient pour la première fois rangés par Paul Bénichou dans "la postérité spirituelle de Pierre Leroux" <sup>4</sup>, et on trouvait en librairie (pour la première fois depuis 1851) neuf cent trente-six grandes pages d'*Œuvres* de Leroux, où figurent, en deux cents pages les trois *Mémoires* publiés en 1833, 1834 et 1835 dans la *Revue encyclopédique* qui composent *De la doctrine de la Perfectibilité : de la Loi de continuité qui unit le dix-huitième au dix-septième siècle, De la Doctrine du Progrès continu, et Des Rapports du Christianisme avec la doctrine du progrès continu*. C'est là que Gusdorf a trouvé, — en négligeant le contexte, — le demi-paragraphe qu'il cite en y voyant "un

texte bergsonien avant la lettre” (ce qui est vrai) et une importation allemande qu’expliquent selon lui ces mots de Koyré : “La pensée romantique, pensée végétative, opère avec des images organicistes, surtout botaniques et oppose la croissance naturelle (*natürlich gewachsen*) à la fabrication artificielle (*künstlich gemacht*)” :

“Les savants en général et surtout les physiciens (...) travaillent et raisonnent sur la Nature comme si la vie en était absente, comme si la Nature était frappée, sous le rapport du temps et du changement d’une éternelle immobilité. Le mouvement qu’ils connaissent, c’est le mouvement proprement dit, le déplacement d’un corps d’un lieu à un autre. Mais ils s’élèvent rarement à l’idée de la vie et du changement éternel et incessant qui en est la suite. Ils considèrent tous les phénomènes qu’ils observent comme absolus. L’Univers est pour eux une mécanique qui roule toujours dans les mêmes limites et les mêmes conditions. Ils pèsent l’air, ils l’analysent ; et ils semblent croire que leurs pesées et leurs analyses resteront immuables. Ils voient des animaux, ils les étudient et ils les classent ; et ils imaginent que ces animaux se reproduiront éternellement les mêmes. Tout cela est le résultat de l’extrême petitesse de notre durée, qui ne nous a pas permis jusqu’ici d’apercevoir, dans la période si courte qu’a parcourue l’Humanité historique, le changement occasionné par la vie. Mais ce point de vue doit être abandonné (...). La science véritable est la science de la vie.”

Telle était, en août 1834, l’innovation *française* aussitôt saluée comme “un monde nouveau”, par le “Père de l’Intelligentsia”, Alexandre Herzen, qui allait se moquer féroce­ment, dans *Docteur Kroupov*, de “l’épidémie romantique”. En 1833, c’est sur une œuvre française antérieure au romantisme allemand que Leroux a pris modèle en fondant l’*Encyclopédie nouvelle*, car Saint-Simon avait demandé à ses disciples de faire, pour construire la société nouvelle, ce que Diderot avait fait pour abattre l’ancienne. Diderot est à l’origine du “romantisme de l’intelligence”<sup>5</sup> qui selon Jean Fabre a été transmis jusqu’à Bergson et Teilhard par l’intermédiaire de Maine de Biran, de Saint-Simon et de Leroux. Ajoutons Lamarck à ces médiateurs, et son disciple Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, admiré par Leroux,



collaborateur de Leroux pour cette *Encyclopédie*, et admiré par Ravaisson, maître cher à Bergson.

Nullement théosophique, la source française est scientifique. Gusdorf aurait dû voir, en bas de la page 81 qu'il citait, la longue note où Leroux rappelle que "la contemplation du problème de la vie universelle sous le rapport des changements qu'elle amène dans la Nature" a inspiré non seulement "les dernières et solennelles paroles de Laplace", mais aussi "les travaux de Fourier sur la chaleur, les conclusions astronomiques des deux Herschel, etc", cela étant dit pour montrer que "toute science est une histoire et que la science tout entière devient cosmogonique", sauf bien évidemment durant "la récente époque de science à courte vue et complètement dénuée de philosophie". C'est-à-dire l'époque où Cuvier exerçait la domination dont le *Globe* de Leroux et Bertrand triompha pour la joie de Goethe en 1830. En 1834, le 22 août, Geoffroy Saint-Hilaire a la joie de signaler à son fils Isidore<sup>6</sup>, dans ce même Deuxième Mémoire, le passage où Leroux disait :

"Elle préexistait à nos formules et à nos essais métaphysiques, cette belle synthèse scientifique à l'aide de laquelle notre grand naturaliste, M. Geoffroy Saint-Hilaire, et avec lui aujourd'hui tous les naturalistes philosophes essaient avec tant de succès d'expliquer l'animalité."

C'est à l'Académie des *Sciences* (soulignons ce mot) que Geoffroy Saint-Hilaire avait subi la censure du pouvoir ecclésiastique, sous le premier Empire et la Restauration. En 1838, sous la Monarchie de Juillet, c'est au moyen de l'Académie des *Sciences* morales et politiques que Victor Cousin tyrannise la pensée et d'abord l'Instruction publique. Aussi Geoffroy Saint-Hilaire redoute (à juste titre) la colère de Cousin lorsque Leroux ose écrire dans l'article *Eclectisme* qu'avant de rencontrer Hegel, de devenir "le singe de Hegel" et "le pouvoir éducateur de la France", Victor Cousin avait, comme lui, fait partie de la Charbonnerie :

"Vous aviez changé de système à Berlin. Mais nous, nous n'avons pas changé, nous ne changeons pas. Nous avons toujours foi dans la tradition de la Révolution française."

Article tabou. Article ignoré volontairement ou non par des générations de fonctionnaires. Si on devait (comme Jaurès l'a fait pour le socialisme allemand) écrire en latin une thèse sur le socialisme français, on dirait que Leroux a été *profugus, vi superum, saevi memorem Cousini ob iram*.

Rien de romantique dans cette fidélité à ce que Bergson appelle "la persistance d'une seule et même aspiration", dans cet effort "pour ajuster le gouvernement des hommes au niveau de la raison", dans cette foi dont les exilés de 1851 furent les témoins et les martyrs. Sans aucun souci de ce que A. Henry appelle "sa publicité", Bergson s'est engagé, nous essaierons de voir quand et pourquoi, au service de cette tradition. Mais d'abord, rappelons qu'en 1914, Maurras disait que l'élection de Bergson à l'Académie française était le résultat d'une "intrigue juive", et consultons le troisième et dernier volume des *Œuvres de prose* de Péguy, que Robert Burac vient d'éditer à la Pléiade : on y apprend que dès son élection à l'Académie, Bergson avait promis à Péguy de lui donner pour ses *Cahiers* son *Discours de réception*. A l'Académie, le jour de la réception, plus d'un académicien pensait comme Maurras. Bergson le savait. A l'éloge d'Emile Olliver, il joignit (en pensant à Péguy) l'éloge de ceux qui en 14-18, défendaient "le droit contre le principe de la force" en prenant modèle sur "les hommes libres" des années 1840. Pour écrire ce *Discours*, il était allé à la Moutte, près de Saint-Tropez, consulter les manuscrit d'E. Ollivier. Révoqué en 1849, après une année de vie publique, outragé, contraint à une difficile traversée du désert, ce quarante-huitard pleurait son frère, républicain comme lui, tué dans un duel qui était un attentat. Le 1er mars 1852, il écrivait à son père Démosthène, exilé dans le Piémont : "Que la terre d'exil te soit plus douce que la terre natale !" Et le 24 septembre 1854 : "Comme tu le penses, je suis donc bien loin de nos Jacobins, et de nos

DE PIERRE LEROUX À BERGSON  
"L'HONNEUR PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE"

socialistes, du moins de ceux qui vivent de phrases"<sup>7</sup>. "Dans la véritable cellule de moine" où travaillait E. Ollivier, Bergson a probablement parcouru son *Journal*, dont voici deux passages :

Le 7 juin, et donc avant la fin de la seconde République:

Une chose me paraît faire bien grande la gloire de Pierre Leroux ; jusqu'à lui le socialisme ou le sentiment religieux de l'avenir avait été séparé du sentiment républicain ; Saint-Simon et Fourier attaquaient les républicains autant que les rétrogrades ; P. Leroux, le premier, a réuni ces deux sentiments et dit que socialisme et république étaient synonymes. Il a tué par là le jacobinisme. On ne voit pas communément cela. L'avenir le dira.

Six ans plus tard, le 9 mai 1857 :

Je relis ce matin l'admirable article *Bonheur* de Pierre Leroux, qui sert de préface à *l'Humanité*. Je respire et je retrouve la foi, l'enthousiasme et la fraîcheur de mes jeunes années. Comme cela fait plus de bien que les Comte, Proudhon ou Cousin. Il faudra que je relise ces pages quand j'aurai besoin de me dilater et de retrouver le véritable point de vue des choses, bien souvent perdu dans la mêlée des affaires.

En disant qu'à cette époque-là "l'élite de la France était en exil"<sup>8</sup>, et que cette élite était "infime" par le nombre, Bergson retenait un seul nom, celui de "l'impétueux, le généreux, le génial révolutionnaire, Démosthène Ollivier". Les principes de ce Franc-Maçon n'étaient autres que ceux de l'évangile du Christ.<sup>9</sup> Au 2 Décembre, il s'était exilé volontairement, comme Pierre Leroux dont il était depuis trente ans, depuis le temps de la Charbonnerie républicaine, le plus constant "compagnon de fortune et ami". Ces mots, qu'on lit à présent, en français, dans la correspondance éditée voici deux ans par Leonardo La Puma en Italie, Bergson a pu les lire dans la lettre où Leroux dit à Emile Ollivier en 1859 :

“Bien que tu n’aies pas adopté tous mes principes, tu as sucé de mon lait, et je puis en être fier. Tu m’as, du reste, donné le droit de penser ainsi, en me citant quelquefois comme ton père spirituel.”

Mais dans ce *Discours* Bergson plaidait la cause de Napoléon III autant que celle d’E. Ollivier. Il ne pouvait donc pas y nommer Leroux qui en 1853, parlant du nouvel Empereur, avait écrit : “Il a tué la France”. A-t-il dans une autre circonstance abordé cette terrible question ? Savait-il qu’aucun exilé n’a écrit un chef-d’œuvre comparable à celui qu’appréciaient Démosthène et Emile Ollivier, — Leroux le leur rappelle en août 1864, — *La Grève de Samarez*, que les marxistes ont exécré autant que les hugoliens et qui est enfin accessible depuis 1979, grâce à Jean-Pierre Lacassagne) ? Avait-il lu le livre où Fidaio-Justiniani précédait GUSDORF de soixante-dix années en disant :

“Pierre Leroux annonce et même fait mieux qu’annoncer cet autre Alexandrin, qui fait fortune parmi nous, Bergson”.

## II Bergson engagé

En janvier 1939, devinant le conflit et son issue, Bergson disait qu’un jour, “dans les ténèbres où nous avançons à tâtons”, on verrait “resplendir de nouveau la lumière que (la France) reçut mission d’apporter au monde”. Il demandait : “Qui donc ranimera la flamme ?”, et il répondait : “Péguy”.<sup>10</sup> Péguy était de fait, déjà avant 14, l’écrivain qui exerçait sur Charles de Gaulle la plus grande influence.

On a cherché, André Canivez le rappelait en 1974,<sup>11</sup> les raisons de “la coupure” à partir de laquelle la pensée de Bergson a pris un cours nouveau. Bien avant *Les deux sources*, au temps déjà de ses missions à Washington qui furent pour beaucoup dans l’entrée en guerre des États-Unis, et qu’il continua, la paix revenue, par son activité à la Commission de coopération internationale. Je voudrais, bien

que je ne connaisse pas assez la biographie de Bergson, proposer une date pour le début de sa conversion.

Longtemps, les échos des querelles où s'engageait Péguy ne parvenaient pas jusqu'aux *templa serena* où méditait Bergson. En 1904, la publicité faite par les *Cahiers* à son *Introduction à la métaphysique* lui avait paru compromettante, Péguy faisant alors l'éloge du "communisme anarchiste" qui avait guidé Bernard Lazare. L'année suivante, Bergson renouvelait son abonnement, mais il ne voulait pas faire partie des commanditaires, parce qu'il tenait à la totale indépendance de sa pensée. Entre 1905 et 1910, quand Péguy mesurait la faillite du socialisme auquel il avait adhéré avec Jaurès et du communisme anarchiste qui l'avait rapproché de Sorel, personne ne pouvait deviner que l'idée lui venait, après la mort du rameau le plus élevé, de reprendre la sève à la racine prophétique. Seul ou presque, avec quelques amis ayant "une direction commune contre Renan". Rien, semble-t-il, n'annonçait la décision que Bergson a prise en février 1911: "tout de suite après avoir reçu la visite" de Péguy, il fit une démarche pour demander que le baron Henri de Rothschild fasse tout ce qu'il pourrait pour les *Cahiers*. Et les *Cahiers* furent sauvés.

Les cent vingt abonnements souscrits à la demande de Bergson firent connaître cette publication française à de nombreuses Universités, en Allemagne, au Proche Orient, — et au Vatican, dont le bibliothécaire remerciera (en latin) M. Charles Péguy et le baron de Rothschild. Ce qui n'empêchera pas Bergson d'être mis à l'Index, et, peu s'en fallut, Péguy.

Engagement patriotique, assurément, antiimpérialiste et antipacifiste. Mais pas cela seulement. Ce n'est pas Péguy qui a appris à Bergson ce qu'il dira dans son *Discours de réception* sur le "déroutement d'une seule grande phrase" depuis l'apparition de Bismarck, sur le long conflit entre "le régime démocratique" et "les vieilles idées de compression et de domination" qui unifient les nations "par la haine", rendent les Empires "propriétaire(s) de populations arrachées de vive force à leur patrie", et deviennent "une menace d'écrasement pour le monde civilisé tout entier". A la différence de Charles

Andler<sup>12</sup>, Bergson n'a pas attendu *l'Argent, suite*, et l'été 1913 pour penser comme les dreyfusards patriotes, Péguy et le colonel Picquart, Joseph Reinach, Gabriel Monod, Clemenceau, Proust et bien d'autres, que le pacifisme mettait la démocratie en danger.

Il n'a pas attendu non plus d'être directement mis en cause par le livre (1912) qui laissait entendre aux "romains" que sa "fortune" avait quelque chose à voir avec la Kultur et les Diafoirus de la Démocratie. Son intervention en faveur des *Cahiers* fait suite à la lettre de janvier 1911 où il disait à Péguy : "vous n'avez rien écrit de meilleur que ce *Cahier*, ni de plus émouvant". Ce *Cahier*, "votre *Cahier* sur la mystique et la politique", c'est *Notre jeunesse*, où se trouve l'*apologie pour Bernard Lazare*. Bergson avait dit dès 1885 "qu'un libre esprit ne peut s'affilier à un parti qui vise à un totalitarisme spirituel". Désormais, il s'oppose activement à ceux qui considèrent comme "la moitié d'un homme" quiconque n'a pas "le sens romain". C'est à dire à Maurras qui dès le commencement de l'Affaire attaquait "le vieux parti républicain, la coterie judéo-protestante, individualiste"<sup>13</sup>, en désignant comme "chefs de cette coterie" Bernard Lazare, Gabriel Monod, Eugène Fournière, Georges Renard et Clemenceau. Les plus proches alliés, alors, de Péguy. *Notre jeunesse* est une apologie pour ce vieux parti, cette "mystique républicaine", le témoignage d'un "chrétien" "pour un juif", et aussi pour "notre vieux maître Monsieur Gabriel Monod". Péguy est en droit d'écrire à Bergson qu'il a "la poigne assez lourde pour refouler à la fois les antisémites et les fanatiques".

A la fin de son livre, Fidaò-Justiniani écrivait : "Leroux fait penser". Il ne savait pas qu'en exil Leroux en appelait contre "le christianisme incompris" à un "christianisme transfiguré". Après la mort de Péguy, Bergson dira : "Péguy me fait penser". Gramsci, en relisant *Notre jeunesse*, s'enthousiasmait pour "lo senso mistico religioso del socialismo", et Proust était émerveillé par l'aboutissement "néo-catholique" du "mouvement"<sup>14</sup> dont Bernard Lazare avait été l'initiateur. Il me semble que Bergson entrait dans ce mouvement. Déjà, à ceux qui reprochaient à Leroux soit "une

foi à l'allemande", soit "le caractère religieux de sa doctrine", Pioger répondait en disant : "Fils et disciple de notre grande Révolution, Pierre Leroux ne s'est point enfermé dans le cercle trop étroit du nationalisme (...). Il pensait pour tout le genre humain". Même idée dans *Bella*, où Giraudoux affirme que Péguy ne haïssait pas l'Allemagne : "Péguy aimait tout, aimait absolument tout. Et Giraudoux a fort bien pu dire cela lorsque pendant la guerre ils firent route ensemble vers les États-Unis.<sup>15</sup> Péguy opposait les succès en France du "grand bateau de la philosophie allemande" et "les parfaits silences, plus mortels que la mort même (qui) s'organisent dans le monde moderne autour d'un homme, autour d'une oeuvre, autour d'une vie, autour d'une action".

Bergson a-t-il pris le temps de relire ces pages ? Professeur d'histoire de la philosophie, s'est-il demandé si au XIX<sup>ème</sup> siècle on avait commis en France "une erreur d'optique savamment préparée" ? Avant de rédiger son *Testament* en 1937 il avait certainement compris que Péguy avait délivré le catholicisme du "cléricalisme papiste" exécré par Emile Ollivier. S'il avait connu la *Revue indépendante*, il aurait peut-être pensé à la "révolution religieuse" que Renouvier annonçait en disant : "Elle se produira, le jour où l'esprit libre d'un laïque s'inspirera de la vieille lettre et nous révélera la vie, la pensée".

Si Bergson avait lu Leroux, il ne se serait pas borné à le nommer une seule fois, en inscrivant son nom, après ceux de Saint-Simon et de Fourier, avant celui de Proudhon, dans la liste chronologique des précurseurs d'Auguste Comte, "maître de la sociologie". Cela en 1915, dans un article sur *La philosophie française*, en laissant à Durkheim le soin de parler d'eux, puisqu'à la suite de cet article "la sociologie devait faire l'objet d'une monographie spéciale". Dans cet article, en temps de guerre, Bergson emploie le mot sociologie et non pas le mot "socialisme" (alors hélas définitivement devenu synonyme de *Sozialismus*), et c'est parce qu'ils "se sont orientés vers la sociologie" qu'il nomme "des penseurs éminents" (aussi bien Tarde que Durkheim, aussi bien ceux de Herr, comme Simiand, que ceux de Jaurès,



comme Lévy-Bruhl), en leur adjoignant "des moralistes dont l'oeuvre se rattache à l'oeuvre de l'école sociologique", Rauh et Darlu en particulier. A ces derniers, proches des *Cahiers*, il ajoutera dans la réédition de 1933<sup>16</sup> non seulement d'autres auteurs proches comme lui de Péguy Payot, de Roberty et Pécaut, mais "Péguy". Quant à Sorel, en 1933 comme en 1915, c'est un "penseur original" qui "ne rentre dans aucune catégorie", ni celle des sociologues ni celle des moralistes.<sup>17</sup>

Je remercie mon collègue et ami Jean Deprun, qui me communique ces renseignements et qui a bien voulu consulter à la Bibliothèque nationale les deux articles qui font suite, dans *La Pensée française*, à celui de Bergson.

Leroux n'est pas nommé, et c'est une injustice, à l'article Sciences économiques, où Charles Gide (abonné des Cahiers) mentionne pour la première moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle quatre socialistes, Saint-Simon, Fourier, Proudhon et Louis Blanc. Mais il a le mérite de dire que le socialisme "utonique" (les guillemets sont de lui) a

"pour programme la libre association des bonnes volontés",

et de prévoir l'avenir :

"Sans doute, ce programme peut contenir une part de chimère, mais on y reviendra le jour où le marxisme aura perdu de son crédit".

Rien par contre n'excuse Durkheim, qui était chargé de la monographie concernant la "*sociologie*", et qui ne fait pas allusion à Leroux, dont la survie dépendait de lui. Cela aide à comprendre pourquoi en 1905 Péguy faisait de Durkheim, dans une France devenue "satrapie" marxiste, le Grand Inquisiteur. Du fait de "la place faite à la sociologie dans le monde moderne", le marxisme allait tenir lieu de socialisme. Daniel Halévy avait raison d'écrire dans son *Journal* inédit, en 1910, peiné comme il l'était d'avoir peut-être à se battre en duel avec Péguy : "J'aime sa critique, dure au Falloux comme au Durkheim". Bergson avait été "imprudent", comme me



DE PIERRE LEROUX À BERGSON  
"L'HONNEUR PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE"

l'écrit Jean Deprun, de laisser la parole à un partisan d'Auguste Comte, qui exérait Leroux. Ainsi, pour des raisons très diverses, les grands universitaires de 1900 sont tous responsables de ce que Paul Stapfer appelait en 1914 "l'erreur consacrée".<sup>18</sup>

Jacques Viard  
Université d'Aix - Marseille I

---

<sup>1</sup> Discours réédité par Mme Anne Troisier de Diaz, dans *Regards sur Emile Ollivier (Publications de la Sorbonne, 1975)*

<sup>2</sup> *Les Fondements du savoir romantique*, 1982, pp.162, 395, 435, 444, 468

<sup>3</sup> *Théories pour une esthétique*, 1981, pp. 79 et 80, et *Proust romancier*, 1983, passim

<sup>4</sup> Paul Bénichou, *Le temps des prophètes*

<sup>5</sup> Très voisin, disait Fabre, du "romantisme de la présence au monde et de l'action" provenant de la même source et transmis par Mickiewicz, Quine et Michelet jusqu'à Péguy

<sup>6</sup> Cité par D.A. Griffiths, *Jean Reynaud, encyclopédiste de l'époque romantique*, 1965, p. 139

<sup>7</sup> Une semaine plus tard, il s'encourage contre le désespoir en écrivant "Patiens quia eternus". Anne Troisier de Diaz note que "Pierre Leroux utilise la même expression dans son *Projet d'une Constitution démocratique et sociale*"

<sup>8</sup> Dans cette élite il ne faisait pas entrer les démagogues comme Victor Hugo ou Félix Pyat, insulteurs de Leroux et de Napoléon III à l'égard duquel il avait autant d'estime qu'E. Ollivier

<sup>9</sup> Voir dans Leonardo La Puma, *Progetti e bisogni*, centro editoriale toscano (1990), les pages 30 sq, et aux pages 109 et 134 le texte intégral des lettres que je vais citer

<sup>10</sup> Auguste Martin a publié le dossier Bergson - Péguy en 1970, dans le 155ème n° des Feuilles de l'Amitié Péguy

<sup>11</sup> *Encyclopédie de la Pléiade*, article *Bergson*

---

<sup>12</sup> C'est la "Revue d'histoire moderne et contemporaine" qui a bien voulu publier durant l'été 1972 la *Lettre inconnue d'Andler à Péguy* qu'avait refusée "le Mouvement social"

<sup>13</sup> cité par Victor Nguyen dans une thèse qui confirme "l'influence de l'*Encyclopédie nouvelle* sur Péguy et les dreyfusards", *Aux origines de l'Action française, Intelligence et politique à l'aube du XXème siècle*, pp. 915 - 933, (1990)

<sup>14</sup> Mes articles sur *Proust et Péguy ou le mystère de Pâques* (Études, fév. 1972) et *Proust, Bernard Lazare, Péguy et Romain Rolland*, Bulletin de la Société des Amis de Marcel Proust et de Combray, juin 1986

<sup>15</sup> Je rapproche ce que Giraudoux écrivait dans *Amica America* (Grasset, 1938, p. 26) et dans *Bella*

<sup>16</sup> Chez Larousse, avec la collaboration d'E. Le Roy

<sup>17</sup> *Mélanges* reproduits et annotés par André Robinet, P.U.F., 1972, pp. 1168 et 1169

<sup>18</sup> *Dernières variations sur mes vieux thèmes*. Je renvoie à nos Bulletins n° 4 (p. 5) et n° 8 (p. 117).

## LA RÉCEPTION DE BERGSON AUX ÉTATS-UNIS

Je voudrais vous présenter aujourd'hui les premiers linéaments d'une recherche en cours. Vous avez raison, je crois, d'avoir consacré ce colloque au "bergsonisme" en distinguant Bergson et le bergsonisme. Il ne s'agit pas ici de la distinction de l'homme et de l'œuvre, mais d'un problème d'histoire culturelle. Le bergsonisme est bien un objet en soi. L'idée se fait jour, en effet, à travers plusieurs travaux récents méthodologiquement sophistiqués qu'il faut distinguer l'histoire intellectuelle et l'histoire culturelle et ces deux histoires sont elles-mêmes à distinguer de l'histoire de la philosophie — je veux dire l'histoire des systèmes de pensée — en tant que cette dernière est au fond an-historique qu'on la comprenne comme histoire des modalités ou comme histoire des épistémés. Le platonisme, les aristotélismes de différentes époques appartiennent à l'histoire intellectuelle voire à l'histoire culturelle — qu'on songe aux peintures de la Renaissance — Platon et Aristote, non. Cette position dans la sphère des fixes est d'ailleurs ce qui fait que l'on peut "revenir à eux". La question implicite qui nous réunit est peut-être de savoir s'il y aura de nouveau des "bergsonismes" et quels ils pourraient bien être.

En quoi l'histoire culturelle peut-elle bien nous concerner, nous les philosophes ? Je crois qu'elle contribue à éclairer les rapports entre les philosophes et les hommes politiques. Au moment de l'achèvement de ma thèse une question restait pendante à mes yeux : qu'est-ce qui avait pu rapprocher intellectuellement le Professeur de Sciences politiques qu'avait été Woodrow Wilson et l'auteur de *l'Évolution créatrice* ? J'étais, en un certains sens, si vous voulez me pardonner cette expression, "piégé" par Bergson lui-même qui ne voulait établir aucun rapport entre son Œuvre et ses Missions en dépit du démenti qu'il s'était apporté à lui-même par avance dans les "Remarques finales" des *Deux Sources*. De l'autre côté, du côté de W. Wilson, je me trouvais devant le problème inverse. Je ne suis pas un spécialiste de Wilson, mais dans tout ce que j'avais lu le concernant rien ne semblait indiquer une possible lecture des œuvres bergsoniennes. A partir de 1907 on ne voit d'ailleurs pas comment Wilson aurait eu le temps de lire quelque ouvrage philosophique que ce soit. J'avais bien remarqué que son adversaire ultérieur Lansing lui attribuait une philosophie de l'intuition et ceci m'avait intrigué. Lansing, qui avait reçu Bergson au cours de ses missions, se serait-il souvenu du passage de Bergson, le philosophe de l'intuition à Washington ? Visait-il dans ses carnets Bergson à travers Wilson ou Wilson à travers Bergson ? Il m'était impossible de répondre.

Si je puis comparer mon travail à celui de quelqu'un de plus grand que moi E. Cassirer, mon livre se trouvait exactement en miroir de celui qu'il avait consacré à Descartes, Corneille et Christine de Suède<sup>1</sup>

Le coup de génie de Cassirer est d'être passé par l'intermédiaire de Corneille pour tenter de comprendre ce qui avait pu rapprocher "culturellement" Christine de Suède et Descartes, proximité qui devait amener la reine à tenter de s'approprier "intellectuellement" la pensée d'un philosophe en le faisant venir dans son pays. Mais précisément il me manquait une médiation de ce genre. Quelle lecture commune, ou du moins quel auteur représentatif d'un certain

état de la culture du moment pouvait-il y avoir entre Wilson et Bergson ? Sur le carnet de rendez-vous de la Maison blanche je ne trouvais qu'un mot "Bergson", non pas Pr. Bergson, mais Bergson tout simplement, comme si ce nom était suffisamment parlant et connu de celui qui devait le lire. En lisant Cassirer on peut comprendre le rapprochement intellectuel (et religieux) de Descartes et de Christine, mais en revanche on ne comprend pas grand chose à l'aspect politique de ce rapprochement, à ce qui se jouait là, entre la France et la Suède de l'époque. Avec mon travail sur les missions de Bergson je disposais d'une information presque surabondante sur ce qui se jouait politiquement dans la rencontre de Bergson et de Wilson, mais je ne voyais guère quel type d'échange intellectuel avait pu se produire ainsi, si ce n'est par quelques aperçus fugitifs.

Je serais probablement resté sur cette question si je n'avais découvert à Stanford l'ouvrage qui venait de paraître de Tom Quirk *Bergson and American culture*, *The Worlds of Willa Carther & Wallace Stevens*<sup>2</sup>. Je vais m'efforcer de donner un aperçu de cet ouvrage (I) et je tenterai ensuite une comparaison avec la réception de Bergson en Grande-Bretagne. Si je suis convaincu qu'il y a bien eu un "Bergson boom" aux U.S.A., je doute quelque peu, contrairement à ce que l'on a cru, qu'il y ait eu un "Bergson boom" en Grande-Bretagne (II).

## I

L'auteur présente ainsi son propos (je traduis librement):

"aux alentours de 1910-1915 il y eut une libération soudaine et générale de la vision du monde mécanistique, une vision représentée par mais en aucune façon limitée à Herbert Spencer. Toute une génération avait grandi sous le décret spencérien mais avait été rendue nerveuse par une foi libérale et scientifique qui avait tourné à l'aigre. Durant les premières années du XXe siècle cependant, le monde changea ; il y eut une nouvelle conscience et une nouvelle réalité. Et cette nouvelle réalité

ne plaiderait pas seulement pour un nouvel ensemble de conceptions à propos de la vie. Elle soutenait aussi bien que la réalité se refaisait pour toujours à nouveau. La nouvelle réalité signifiait que la réalité était par sa nature même continuellement nouvelle, que l'on vivait dans un monde d'immanence, un monde de changement et de possibilité incessants et imprévisibles, un monde toujours sur le point d'être."

A titre de commodité on peut toujours dire que cette "nouvelle réalité" peut être datée du discours de réception du Prix Nobel de R. Eucken en 1909 ou de l'*Évolution créatrice* en 1907 ou du *Pragmatism* de James ou encore des Gifford Lectures de Hans Driesch en 1907. Mais il ne peut s'agir que d'un repérage. Qui pourrait dire ce qui est cause et ce qui est effet ? D'ailleurs Quirk se réfère lui-même à la critique bergsonienne de la causalité. Que sont les auteurs mentionnés: cause ou représentants ? Faut-il d'ailleurs choisir?

Quoiqu'il en soit, Quirk repère qu'une forme de vitalisme se répand au début de ce siècle aux U.S.A. et il l'étudie à la fois du point de vue de l'histoire intellectuelle et de l'histoire culturelle. Ce n'est pas la même chose de se référer à des notions empruntées à un philosophe — Bergson — même si l'usage que l'on en fait est peu rigoureux et d'écrire des romans "bergsoniens" où ces notions seront mises en scène mais à la limite jamais nommées.

Ce que montre Quirk tout d'abord, c'est que Spencer est un auteur très populaire aux U.S.A., beaucoup plus populaire dans ce pays qu'en Europe. Je me demande par contrecoup si cette popularité n'a pas été assimilée à celle que l'on estime qu'il a eue en Grande-Bretagne. Croit-on que Bertrand Russell et Lord Balfour (qui est aussi un philosophe) ont été réellement influencés par Spencer ? On peut en douter. Je ne vois pas ce que les *Principia mathematica* ou *A Defense of philosophical Doubt* pourrait devoir à Spencer. Une des premières contestations de l'influence de Spencer aux U.S.A. vient du contrecoup du discours de réception du prix Nobel de Eucken : *Naturalism or Idealism* ? Ce discours vient à la rencontre des préoccupations de J. Royce, Bradley et W.

James et bien sûr de Bergson qui commence à être populaire aux U.S.A.. Chose étonnante d'ailleurs Eucken et Bergson vont se retrouver ensemble sans l'avoir voulu aux U.S.A. où ils vont se rencontrer pour la première fois (cf. Mossé-Bastide, p. 83)<sup>3</sup> ! Détail significatif qui montre plusieurs choses : que pour communiquer entre la France et l'Allemagne de l'époque il est parfois nécessaire de traverser l'Atlantique et que les mêmes Universités invitent sans y avoir songé des personnalités dont les idées leur paraissent convergentes qui débarquent alors en même temps ! Mais je ne veux pas résumer ici l'ensemble du chapitre I qui est très bien fait.

C'est dans le chapitre II que j'ai trouvé la médiation que je cherchais entre Wilson et Bergson. Etre médiatique oblige, on ne s'étonnera pas que cette médiation passe par le journalisme. Le journaliste en question n'est autre que W. Lippmann<sup>4</sup>. J'avais bien rencontré *the New Republic* en la personne de F. Frankfurter, je m'étais posé la question de la judaïté de Bergson comme élément important de ses missions, je savais même que Bergson avait accordé un entretien à W. Lippmann, mais pour moi W. Lippmann était un éditorialiste... de la guerre froide, un contemporain de Aron plus que de Bergson et je ne savais trop quoi faire de cette information. Grâce au livre de Quirk j'ai compris que W. Lippmann est l'un des premiers inventeurs du syntagme promis à une certaine fortune "Bergson et Freud", qu'il était donc "bergsonien", que ce bergsonisme s'étalait dans les colonnes du dit journal. Dès lors la rencontre de Bergson et de Wilson commençait à s'éclairer "culturellement" voire "intellectuellement". Wilson fait partie du réseau de la *New Republic* et W. Lippmann est un de ses conseillers indirects. En 1913, dans son ouvrage *A Preface to Politics* (1913), Lippmann souligne le besoin d'une *creative statecraft* dont il voit la réalisation dans T. Roosevelt et dont il espère anxieusement la réalisation chez Wilson. Il reproche à ce dernier, en effet, de ne pas faire place à l'intuition dans les opérations de l'analyse intellectuelle. W. Lippmann déclare que le pays a besoin d'un leader qui agisse

métaphysiquement “au sens bergsonien” et qui reconnaisse par “sympathie intellectuelle” les besoins de citoyens et agisse en sachant bousculer les habitudes incrustées et les traditions abêtissantes. J’ai bien l’impression que quelque chose de tout cela est passé dans le discours et la pratique de Wilson puisque précisément Lansing lui reprochera sa philosophie de l’intuition, comme je le mentionnais il y a un instant. Chose intéressante à noter, Lansing évoque cette question de la philosophie de l’intuition dans un chapitre intitulé : “the feminine character of W.Wilson”<sup>5</sup>. La question rebondit d’ailleurs au niveau de l’histoire culturelle proprement dite.

Willa Cather a créé dans *Pionneers* (1915) un personnage dont le nom même est un tout un programme : Alexandra Bergson ! Signe de la convergence du bergsonisme et du féminisme dont on trouvera d’autres traces. *Pionneers* est un anti-roman pionnier d’inspiration bergsonienne. L’ouvrage se développe en cinq sections qui mènent le lecteur d’Ouest en Est de la base du cône de la nature sauvage à la personnalité individualisée d’Alexandra elle-même, en passant par la domestication agricole, l’hiver, le retour du désert vers la ville. La démonstration de Quirk est convaincante. Il faut lire également ce qu’il dit de Stevens.

## II

Par contraste maintenant je passe à la Grande-Bretagne en remarquant qu’il faudrait peut-être distinguer entre l’Angleterre et l’Écosse. Je ne trouve pas que l’accueil ait été si chaleureux. Avant la Première guerre mondiale Bergson a été chaleureusement soutenu par Sir O. Lodge en réponse aux critiques fort sévères de Balfour qui prétendait parler en tant que philosophe, Lodge devant s’excuser de ne parler qu’en scientifique... Bergson n’a pas convaincu James Sully, disciple direct de Spencer. Je suis à la recherche de leur correspondance qui a bien dû exister. On a oublié que Bergson a été littéralement assassiné par Bertrand Russell et que la réponse de Wildon Carr n’a pas convaincu tout le



monde<sup>6</sup>. Il s'en faut de beaucoup. Paradoxalement d'ailleurs c'est la propre nièce de Russell, Karin Costelloe-Stephen qui produira la meilleure réponse au plan philosophique<sup>7</sup>. Pour la petite histoire je signale que Karin Stephen devint ultérieurement psychanalyste dans la mouvance de Karen Horney ! On peut certes trouver des échos de Bergson chez Virginia Woolf, T.S. Eliott. Mais il ne faut pas oublier l'espèce de Politzer ou plus exactement de Benda anglais qu'a été Whyndham Lewis dans *Time and Western man* (1927). Lewis, lui, n'inventera pas le personnage d'Alexandra Bergson, mais celui de... Beachson, mauvais jeu de mots qui n'oppose pas seulement la plage et la montagne. Je n'ai pas besoin de traduire... . Par ailleurs les amis politiques de Bergson, Balfour, Haldane, l'hégélien, ne le suivent pas sur le plan philosophique. Je suis toujours curieux de savoir ce que Balfour, l'homme d'une célèbre déclaration, pouvait bien penser du non-sionisme de Bergson. A-t-il systématiquement évité le sujet avec lui ? Au terme de cette revue, si on laisse de côté Bernard Shaw, admirateur grossier à force d'empressement, je ne vois qu'un seul réel disciple : T.E. Hulme, poète et philosophe<sup>8</sup>. Mais Hulme est écossais. Il ne s'est produit en Grande-Bretagne aucune synergie bergsonienne entre plusieurs auteurs et plusieurs niveaux d'histoire (intellectuelle, culturelle, politique). Finalement ce n'est guère qu'auprès des théologiens anglicans que Bergson trouvera constamment un accueil favorable. D'où l'accueil de ses publications dans *The Hibbert Journal* qui est un journal de philosophie et de théologie. Je ne connais pas d'éditorialiste "bergsonien" dans le *Times*... et Balfour n'est pas le Wilson britannique de Bergson.

Philippe Soulez  
Université de Paris VIII.

1. E. Cassirer, *Descartes, Corneille, Christine de Suède*, trad. M. Francès et Paul Schrecker, Vrin, 1942.
2. Tom Quirk, *Bergson and American Culture*, The worlds of Willa Cather & Wallace Stevens , The University of North Carolina Press Chapel Hill London 1990.
3. R.M. Mossé-Bastide, *Bergson éducateur*, P.U.F. 1955.
4. Sur W. Lippmann, en tant que philosophe, voir David Watson "Lippmann «philosophe» et la *Cité Libre*", in Ph. Soulez (dir.) *La Guerre et les philosophes* P.U.U. Saint-Denis 1992, p. 171-186.
5. Voir. Ph. Soulez, *Bergson politique*, P.U.F., 1989, p. 223, n. 25.
6. B. Russell "The Philosophy of Bergson", *The Monist*, July 1912. Réponse de Wildon Carr dans *The Cambridge magazine*, April 12 th 1913 et réponse de B. Russell à cette réponse dans la même revue April 26 th. L'ensemble a été réimprimé par *The Aristotelian Society* chez Macmillan en 1914.
7. Adrian Stephen "Complexity and synthesis : A comparaison of the data and Philosophical methods of Mr. Russell and Mr. Bergson" *Proceedings of the Aristotelian Society*, N.S. 15, 1914-1915, 271-303.
8. T. Hulme, *Speculations*, London, Routlidge and Kegan Paul, 1949.

# LITTÉRATURE ET NATION

## Revue d'histoire des représentations littéraires et artistiques

### Liste des numéros disponibles (les n° 1 à 4 et le n° 7 sont épuisés)

#### N° 5, mars 1991 : Théâtre à succès vers 1900 - I

M. CORVIN : *Boulevard et société (1890-1914)* ;  
J.-C. LIEBER : *La Comédie de l'annonceur ou ce qui faisait rire nos grand-pères* ; P. CITTI : *Théâtre littéraire et théâtre à succès : la fausse réconciliation de Cyrano de Bergerac* ;  
Ph.. BARON : *Madame Sans-Gêne de Victorien Sardou* ;  
C. NAUGRETTE-CHRISTOPHE : *Les très riches heures du théâtre Déjazet* ; A. NÉRY : *Axël et le théâtre de Villiers* ;  
W. ASHOLT : *Du Symbolisme au Boulevard : Henry Bataille* ;  
Ph. MARCEROU : *Antoine monte Le Marché d'Henry Bernstein, le 12 juin 1900* ; J. ALBERTINI : *Romain Rolland et le théâtre à succès*.

#### N° 6, juin 1991 : Théâtre à succès vers 1900 - II

R. BAUER : *Auteurs français à la mode sur les théâtres viennois* ; J. MOTTET : *L'émergence du visuel dans le vaudeville américain, ou les premiers avatars du cinéma à la fin du XIXe siècle* ; G. COMES : *Le théâtre à succès à travers La Revue blanche* ; C. HELARD-COSNIER : *Jean Lorrain, critique théâtral dans Poussières de Paris* ; S. LUCET : *Les pourfendeurs du succès : échos "symbolistes"* ; S. JOUANNY : *Les représentations du succès dans les mémoires d'actrices vers 1900* ; C. COQUIO : *Rouveyre-Golberg : "Rois cabots et princes critiques"*.

#### N° 8, décembre 1991 : L'Histoire littéraire

J.-L. BACKES : *Les différents rythmes de l'histoire littéraire* ;

P. PETITIER : *L'articulation des savoirs. Histoire littéraire et histoire des sciences* ; J. GRIMM : *Historiographie littéraire et téléologie* ; F. CHATELAIN : *L'oeuvre dans l'histoire et l'histoire dans l'oeuvre, la révolution herméneutique de Peter Szondi* ; A. VAILLANT : *La littérature et la galaxie Gutenberg* ; P. GORCEIX : *Présence d'Albert Béguin* ; P. CITTI : *L'histoire de l'imagination*.

**N° 9, mars 1992 : La Question de l'origine chez les historiens français du XIX<sup>e</sup> siècle**

C. POUZOULET : *Fauriel et la question de Dante : des origines d'une langue littéraire nationale* ; P. PETITIER : *Les Origines du droit français de Michelet* ; J.-L. BACKÈS : *Nos ancêtres les Gaulois selon Henri Martin* ; B. PELOILLE : *A propos de la question des origines dans la pensée d'Edgar Quinet* ; P. CITTI : *La double vision de Fustel de Coulanges (sur La Cité antique)* ; E. PELLET : *Chapitre premier. Première Leçon... Aspects rhétoriques du discours sur les origines dans les manuels d'histoire de la III<sup>e</sup> République* ; M.-C. ROBIC : *De la distribution à la disposition, ou la France matricielle (sur Vidal de la Blache)*.

**N° 10, Mythes, Musique, Poésie, Don Juan - Faust**

M. MOLHO : *Deux histoires de Don Juan* ; P. NAUDIN : *Le temps de la séduction, le temps de la conversion. A propos d'une réplique du Dom Juan de Molière* ; J.-L. BACKÈS : *Le mythe de Mozart chez quelques romantiques* ; B. MOYSAN : *Les Réminiscences de Don Juan de F. Liszt (1841) : fantaisie romantique ou expression d'un mythe ?* ; L. QUETIN : *De Bertati à Da Ponte, ou l'évolution d'un livret sur Don Giovanni* ; J.-M. VACCARO : *Le Don Giovanni de Mozart-Da Ponte : un modèle pour The Rake's Progress de Stravinsky-Auden* ; M. BIGET : *La quête faustienne dans la musique romantique et post-romantique* ; S. LUCET : *Faust, héros fin-de-siècle ? Aspects de Faust dans le théâtre symboliste à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle en France* ; J.-L. BACKÈS : *L'Ange radieux* ; G. GOSSELIN : *Entre le Puppenspiel et Marlowe : le Faust de Busoni* ; P.-A. CASTANET : *Le Faust de Faust. A propos de l'univers scénique de Votre Faust de Butor/Pousseur*.

### **N° 11, La culture d'Anatole France - I**

M.-C. BANCQUART : *Anatole France et la bibliothèque* ;  
M. AUTRAND : *La culture théâtrale d'Anatole France* ;  
W. ASHOLT : *Anatole France auteur de théâtre* ; P. DUFIEF :  
*Anatole France et la culture populaire* ; C. HÉLARD-  
COSNIER : *Anatole France et le Journal de Marie Bashkirtseff* ;  
Y. TADIÉ : *Proust et France* ; E. CLEYNEN-SERGHIEV : *La  
réception d'Anatole France en Roumanie* ; J.-M. GOULEMOT :  
*Anatole France illustré* ; Anatole FRANCE - *Préface au  
catalogue d'Exposition d'ouvrages peints, dessinés ou gravés  
par Th.-A. Steinlen.*

### **N° 12, La culture d'Anatole France - II**

M. DÉTRIE : *La culture orientale d'Anatole France* ;  
C. FOUCART : *L'impressionnisme critique de France* ;  
P. BELIN : *Anatole France lecteur de Bernard Palissy* ;  
J. LANDRIN : *Anatole France et les Goncourt* ; R. BALIBAR :  
*Dictée : La Rentrée. Signé : Anatole France* ; I. INARREA LAS  
HERAS : *Roman et engagement chez Anatole France* ;  
J. GUÉRIN : *Camus lecteur d'Anatole France* ; M. PENAUD :  
*Notules sur d'Astarac.*

### **N° 13, L'Idée impériale en Europe (1870 - 1914)**

M. STARKE : *Tendances conservatrices et progressistes dans  
les rapports de Théophile Gautier avec le Second Empire* ;  
P. MICHEL : *Octave Mirbeau et l'Empire* ; P.-J. DUFIEF : *Le  
roman colonial, une apologie du déraciement* ; P. BÉNARD :  
*Maurice Barrès devant le choc des impérialismes français et  
britannique* ; M. LEYMARIE : *Jérôme et Jean Tharaud :  
Dingley, l'illustre écrivain et l'impérialisme anglais* ;  
C. FOUCART : *Guillaume II et l'art* ; J.-B. NEVEUX : *Ecrivains  
allemands et idée impériale. 1888-1918. L'empereur ou le  
Reich?* ; E. CLEYNEN-SERGHIEV : *L'idée impériale dans  
l'oeuvre de Mihai Eminescu (1850-1889), le poète national  
roumain* ; S. DURET : *La dénonciation de l'impérialisme  
européen dans Le Temps viendra de Romain Rolland* ;  
A. GUYON : *L'unanimité ou l'Empire sublimé.*

#### **N° 14, Mallarmé a-t-il eu des disciples ... de son vivant ?**

M. JARRETY ; *Valéry / Mallarmé. A propos de quelques ruptures voilées* ; Y. LANDEROUN : *O.W., l'étrange émule de Mallarmé* ; D. COMBE : *Mallarmé en Belgique* ;

S. LUCET : *Adolphe Retté et Gustave Kahn, ou les aléas de la reconnaissance* ; G. SEGINGER : *Les représentations du poète chez Mallarmé et Pierre Louÿs* ; C. BOSCHIAN-CAMPANER : *Dans le sillage de Mallarmé, Francis Vielé-Griffin et la réalisation symbolique d'un rêve d'art* ; H. GONNARD : *Debussy : un disciple de Mallarmé ?* ; C. MAGRINI : *Une influence mallarméenne sur le poète provençal Joseph d'Arbaud* ; V. PARTENSKY : *Camille Mauclair, le renégat* ; M. SHAW : *Les monstres symbolistes, ou la déformation du canon : Mallarmé, Valéry-Jarry* ; G. DUCREY : *La danseuse et le Figaro. Fortune des théories de Mallarmé sur la danse autour de 1900.*

#### **N° 15, Mallarmé a-t-il eu des disciples ... après sa mort ?**

D. OSTER : *Salut* ; M. DETRIE : *Un Coup de dés a-t-il été imité?* ; C. DOUMET : *Mallarmé, Ségalen : la question du livre* ; J.P. RAMET : *Le coup prisonner. Proust et le Cygne* ;

M. TOURET : *Orphée en héritage : explication ou fable nouvelle ?* ; B. BANOUN : *"Lus, ils froissent la page, pour surgir, corporels"* . *Théâtre réel et "scène intérieure" chez Mallarmé et Hofmannsthal* ; H. HENRY : *Présence de Mallarmé en Russie aux temps du symbolisme : éléments pour une recherche* ; A. FAIVRE-DUPAIGRE : *Mandelstam et Mallarmé: convergences et divergences* ; J.M. GOUVARD : *Métriques de l'alexandrin chez Mallarmé et Dario : du vers français au vers espagnol* ; A. LO GIUDICE : *Les Naufrages de Giuseppe Ungaretti* ; V. DESHOULIERES : *De Mallarmé à Stéphane de Daniel Oster : la conscience du sucre.*

A cela s'ajoutent deux numéros hors série publiés à ce jour :

- *Forme et déformabilité. Les Opérations Enonciatives et leur représentation* (A. DELPLANQUÉ)

- *Les Jeunes et l'Europe* (C. TAPIA).

JB - PL : IMPRIMERIE DE L'UNIVERSITÉ DE TOURS  
SEPTEMBRE 1996 - 300 EXEMPLAIRES





EQUIPE D'ACCURIL DE LA  
RECHERCHE :

**HISTOIRE DE**  
**L'INTELLIGENCE EUROPEENNE**  
**DES LUMIERES A NOS**  
**JOURS**

(ex — Littérature et Nation)

**PROGRAMME**

**DES ACTIVITES DE**  
**RECHERCHE**  
**ET DE DIFFUSION DE LA**  
**RECHERCHE**

**1996 — 1997**

# 1997

---

15, 16 et 17 Mai 1997  
Colloque : **Penser par lettres**  
Organisateur : l'A.I.R.E. Montréal / Tours  
(Château d'Azay-le-Ferron)

Colloque sur Marguerite Yourcenar  
organisé par M. POIGNAULT

Novembre 1998 (prévu initialement en 1996)  
Colloque de la Saint Martin  
**L'horizon littéraire européen vers 1900 :**  
**les Symbolistes — le Symbolisme**  
avec le concours de la S.E.F. 19  
organisé à Saint-Cyr-sur-Loire (Parc de la Perraudière)

**Tous ces colloques seront publiés, notamment  
dans la revue *Littérature et Nation***

Pour tout renseignement s'adresser à : Jean-Marie  
GOULEMOT,

**Histoire de l'Intelligence européenne des  
Lumières à nos jours,**

Centre Anatole France, 3, place Anatole France, 37000  
TOURS

☎ 47.36.81.08 - Télécopie : 47.36.81.27