HAL
open science

”Descartes et Spinoza au crible du professeur de lycée : un bergsonisme à l’état brut”

Alain Panero

To cite this version:

Alain Panero. ”Descartes et Spinoza au crible du professeur de lycée : un bergsonisme à l’état brut”. Alain Panero; Sylvain Matton; Mireille Delbraccio. Bergson professeur. Actes du colloque international organisé par Alain Panero, Sylvain Matton & Mireille Delbraccio (Paris, École Normale Supérieure, 22-24 novembre 2010), préface de Bernard Bourgeois, 92, Peeters, pp.109-120, 2014, Bibliothèque philosophique de Louvain, 978904293151. hal-03348493

HAL Id: hal-03348493

https://u-picardie.hal.science/hal-03348493v1

Submitted on 27 Mar 2023

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

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

Alain Panero

« Descartes et Spinoza au crible du professeur de lycée : un bergsonisme à l'état brut »

Je souhaiterais attirer votre attention sur deux textes qui se trouvent dans le cours de Clermont-Ferrand de 1886-1887 que Sylvain Matton vient d'éditer. Dans le cadre de son cours d'« Histoire de la philosophie », le professeur Bergson parle des systèmes de Spinoza et de Descartes en des termes qui, nous le verrons - au moins pour les deux extraits que je lirai -, sont étonnants et singulièrement intéressants.

Mais avant de lire ces deux textes brefs, je dois signaler d'abord une toute première chose : ma lecture sera forcément rétrospective. Tout ce qui sera dit ou même présupposé ici le sera en effet d'un point de vue rétrospectif.

Car, pour le dire en un mot, il est clair que toute lecture ou toute interprétation des Cours de lycée est rétrospective, c'est-à-dire qu'elle se fait toujours, qu'on le reconnaisse ou non, à l'aune d'une connaissance préalable des grands livres de Bergson[1]. À mes yeux, l'intérêt pour les Cours est donc bel et bien secondaire ou relatif. « Secondaire ou relatif », cela n'est pas péjoratif. Cela veut dire que, d'un point de vue méthodologique ou exégétique, la valeur des Cours, leur éclat, leur intérêt ne jaillissent pas d'abord de leur contenu intrinsèque, fût-il philosophique, mais de leur frottement avec les grands ouvrages, de leur mise en relation avec eux.

Aussi, en ce domaine, le risque zéro n'existe-t-il pas : tout commentaire peut susciter, bien malgré lui, quelques effets de trompe-l'œil et quelques illusions interprétatives. Disons que l'essentiel est de rester dans le vraisemblable, ou pour mieux dire, dans le champ du probable.

1. Deux hypothèses de lecture

Cela étant dit, je voudrais également indiquer tout de suite, afin de gagner beaucoup de temps par la suite, au moment de lire les textes, je voudrais indiquer quels sont les deux

[1] On ne peut pas lire ces cours en faisant mine de ne pas connaître l'œuvre publiée du vivant de Bergson, la seule explicitement, et même très explicitement reconnue par lui. Sauf à n'avoir jamais entendu parler de Bergson, toute innocence est, sur ce point, nécessairement feinte.

présupposés ou, pour mieux dire, les deux hypothèses qui sous-tendent le choix et la lecture des extraits choisis, hypothèses ou partis-pris qui, bien entendu, présideront à mon interprétation.

Première présupposition donc, ou, si l'on préfère, hypothèse de lecture numéro 1 : *en présentant Descartes et Spinoza le professeur Bergson parle surtout de lui-même*. Effet miroir donc : *le professeur Bergson parle surtout de lui-même …*

Ce qui m'intéresse ici, ce n'est donc pas tant le rapport du professeur Bergson, se faisant historien de la philosophie, à ces deux figures majeures que sont Descartes et Spinoza. Que ce que dise ici Bergson de ces deux grands philosophes et de ces deux grands systèmes soit pertinent ou non, exact ou pas, ce qui m'intéresse avant tout c'est le rapport de Bergson à lui-même. Il ne s'agira donc pas de savoir si le professeur Bergson est ou n'est pas un bon historien des idées ou un bon commentateur de Descartes et de Spinoza. C'est là une question sans doute passionnante mais ce n'est pas ma question. Disons qu'à mes yeux, ce qui compte, c'est seulement *la façon dont sa présentation de ces deux systèmes vaut et fonctionne comme une sorte de miroir de ses propres préoccupations*. Telle est la première idée qui, à mon sens, doit gouverner et éclairer la lecture que je vais faire tout à l'heure des deux extraits en question.

Mais avant cela, j'en viens à mon deuxième présupposé ou, si l'on préfère, à ma deuxième hypothèse : *ce n'est pas n'importe quelle image de Bergson que nous renvoie ce miroir mais celle d'un Bergson en train de tester sa découverte de la durée.* Effet miroir donc : mais ce n'est pas n'importe quelle image que nous renvoie ce miroir. C'est une image tout à fait à part, une image rare et inédite, pour qui a lu l'œuvre, et même la correspondance de Bergson : celle du jeune Bergson en train de *tester* la valeur et la viabilité de sa découverte de la durée

« Tester sa découverte de la durée », l'expression peut sembler bizarre. Les lycéens sont-ils donc d'involontaires « cobayes » ? Expliquons-nous, car là est le point important.

2. Un moyen de tester une découverte embarrassante

Nous sommes dans les années 86-87, et l'on sait que Bergson, qui travaille à ses thèses et peaufine sans doute sa rédaction de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, a déjà fait l'expérience ou l'intuition, selon le terme choisi plus tard, de la durée toute pure. Or, si l'on a, à juste titre, cherché à dater cet « eurêka » ou cette illumination bergsonienne, qui aurait eu lieu en 1883-1884 selon le témoignage de Bergson lui-même, à

l'occasion d'une présentation des paradoxes ou sophismes de Zénon[2], si l'on a donc bien insisté sur le moment de cette révélation de la durée, *on n'a peut-être pas suffisamment insisté sur le caractère embarrassant de cette découverte de la durée*. Que faire, en effet, d'une intuition aussi singulière voire singularisante ? Comment la faire partager si la durée n'est pas réductible à un *concept* de durée ? Comment l'imposer dans le champ d'une pensée universitaire, plus ou moins exposée à la rémanence de structures théologiques, si cette intuition n'est plus, comme d'habitude, l'intuition de l'Éternité ou même celle de l'Instant atemporel qui articule soudainement temps et éternité (cf. l'« exaiphnes » platonicien ou plotinien). Comment imposer un tel chamboulement ? Si le secret de l'essence du temps n'est plus son intemporalité, le divorce entre les philosophies de la durée (réelle) et de l'éternité paraît, sinon consommé, bel et bien inéluctable. Tout se passe alors comme si, sur la question du temps, une page devait être tournée, comme si - et que cela déplaise ou non - le grimoire des espérances éternelles devait être définitivement refermé. Or, c'est sans doute cette difficulté ou cette tension qui a été la cause des malentendus de la soutenance de thèse en 1889 : Bergson ne pouvait tout de même pas renvoyer directement les membres du jury à leur expérience privée du temps réel[3], comme il osera le faire, bien plus tard, en mai 1911, au tout début de la deuxième conférence d'Oxford[4].

Il est vrai qu'en 1911, Bergson sera devenu entretemps l'auteur de *L'Évolution créatrice* ; il sera alors convaincu de la valeur et de la fécondité de sa méthode de l'intuition, et pourra, sans complexe, renvoyer ses auditeurs à une expérience privée mais qui, néanmoins, a fait la preuve de sa valeur heuristique.

Toujours est-il que cette question d'une découverte embarrassante dont la portée paraît d'abord ambiguë, non seulement parce que l'intuition n'est pas facile à communiquer mais

---

[2] « À l'époque dont je vous parle, au début de mon séjour à Clermont-Ferrand, dans les années 1883-1884 […] je me mis donc à examiner d'un peu plus près l'idée admise du temps […] Un jour que j'expliquais au tableau noir à mes élèves les sophismes de Zénon d'Élée, je commençais à voir plus nettement dans quelle direction il fallait chercher. Et c'est à cela que se ramène la part de vérité de ce qu'à dit Desaymard. L'essentiel de l'*Essai des données immédiates*, à savoir le chapitre II et le chapitre III sur la liberté, qui dans la première version était beaucoup plus développé, fut écrit à Clermont de 1884 à 1886 » (Charles Du Bos, *Journal*, *op. cit.*, p. 1541-1542). Précisons tout de même que dans ce récit plus ou moins reconstruit de sa découverte du temps réel, Bergson souhaite avant tout souligner tout ce qui le sépare de William James.

[3] « Kant, Fechner et la psycho-physique étaient à l'ordre du jour et, sur le terrain d'un examen de la théorie de Fechner, j'avais chance d'être compris et d'être suivi. C'est ce qui arriva à la soutenance et au delà de mes espérances car le jury porta toute son attention sur le premier chapitre pour lequel il me décerna même des éloges, mais ne vit goutte au second » (*Journal* de Ch. Du Bos, *in Henri Bergson, Œuvres,* éd. A. Robinet, Paris, PUF, 5e éd. : 1991, p. 1542).

[4] « Je vais vous demander de faire un effort violent pour écarter quelques-uns des schémas artificiels que nous interposons, à notre insu, entre la réalité et nous. Il s'agit de rompre avec certaines habitudes de penser et de percevoir qui nous sont devenues naturelles. Il faut revenir à la perception directe du changement et de la mobilité. Voici un premier résultat de cet effort. *Nous nous représentons tout changement, tout mouvement, comme absolument indivisibles* » (*PM*, 157).

encore parce que sa fécondité ne paraît pas avérée, cette question est bien une vraie question, une interrogation proprement bergsonienne, un problème crucial et interne au bergsonisme.

Sur la difficulté à faire partager l'intuition de la durée pure, on a le témoignage de Charles Du Bos[5] mais aussi celui de Bergson lui-même[6].

Sur les doutes quant à la fécondité même de l'intuition, Bergson s'en explique dans plusieurs passages de *La Pensée et le mouvant* où il fait clairement état de sa défiance vis-à-vis de l'introspection et souligne la nécessité de vérifier dans l'ordre de l'extériorité et du visible le sentiment tout intérieur d'une création d'imprévisible nouveauté[7]. Si la méthode de l'intuition a bien quelque chose de méthodique, et peut même devenir l'auxiliaire des sciences, psychologiques, biologiques et même physiques[8], ou, réciproquement, les sciences devenir l'auxiliaire de l'intuition[9], c'est bien parce que Analyse et Intuition en appellent

---

[5] En 1922, Bergson évoque cette difficulté à l'occasion d'une visite que Charles Du Bos lui fit en 1921 : « Il m'a fallu des années pour me rendre compte, puis pour admettre, que tous n'éprouvassent pas la même facilité que moi à vivre et à se replonger dans la pure durée. Lorsque cette idée de la durée m'est venue pour la première fois, j'étais persuadé qu'il suffisait de l'énoncer pour que les voiles tombassent et je croyais qu'à cet égard l'homme n'avait besoin que d'être averti. Depuis je me suis aperçu qu'il en va bien autrement » (*Journal* de Du Bos, *op. cit*., 1543).

[6] Dans *PM*, Bergson souligne à quel point il est facile de critiquer une philosophie intuitive, de la réduire à une simple conviction privée : « « La critique d'une philosophie intuitive est si facile, et elle est si sûre d'être bien accueillie, qu'elle tentera toujours le débutant. Plus tard pourra venir le regret, - à moins pourtant qu'il n'y ait incompréhension native et, par dépit, ressentiment personnel à l'égard de tout ce qui n'est pas réductible à la lettre, de tout ce qui est proprement esprit. Cela arrive, car la philosophie, elle aussi, a ses scribes et ses pharisiens » (*PM*, 33). Voir aussi la lettre de Bergson à A. O. Lovejoy du 10 mai 1911 (*C*, 410-411).

[7] P. 10 de *PM*, la thèse de l'*Essai* sur la liberté prend rétrospectivement, à l'ombre de *L'Évolution créatrice* un nouvel éclat. Le constat objectif d'une autonomisation croissante des êtres vivants leste une question, celle de la liberté et de la création d'imprévisible nouveauté, perçue en 1889 comme purement formelle, d'un soubassement biologique qui, à l'époque, ne pouvait évidemment pas être exhibé.

[8] Il ne faut pas oublier que cet idéal d'« entraide » ou de « réciprocité » de la philosophie et des sciences gouverne *La Pensée et le mouvant*. Aussi, à isoler, par exemple, l'« Introduction à la métaphysique » de son contexte de 1934, risque-t-on d'y voir, à tort, une sorte de manifeste « pour » une métaphysique de l'intériorité et « contre » l'objectivisme sans complexe des scientifiques. Du reste, Bergson, parfaitement conscient de cet aspect des choses, prend alors soin de rappeler le contexte de 1903 où régnaient « le criticisme de Kant et le dogmatisme de ses successeurs », et où l'on pouvait craindre deux excès : le scientisme de l'esprit métaphysicien et l'idéalisme absolu de l'esprit scientifique. C'est en fluidifiant l'ensemble de ces tensions au moyen d'un retour à une durée pure qui s'exprime - qui est intérieurement et extérieurement palpable, qui est extension - que Bergson entend refonder l'unité des connaissances humaines. En 1934, l'absolu et le relatif, ou encore l'intuition et l'analyse de 1903 sont donc à penser résolument ensemble, en tant que recto et verso d'une même méthode, et non pas comme deux sources parallèles du savoir. Page 134 de *PM*, l'étude des relations historiques des systèmes philosophiques et des sciences doit faire émerger une conception nouvelle des rapports de la méthode intuitive et de la méthode expérimentale, de la compréhension et de l'explication, et plus généralement, de la subjectivité et de l'objectivité. Page 137 de *PM*, Bergson, soucieux de montrer la fécondité de sa méthode, nous donne un critère (l'accord avec les résultats de la science) susceptible de départager la véritable intuition d'une simple autosuggestion fantaisiste. Page 165 de *PM*, la modélisation de la physique contemporaine et l'image de *MM*, 234, d'une matière qui frissonne et qui est sans « substratum » se rejoignent. En ce point, les modélisations de la microphysique contemporaine et les retranscriptions de l'intuition de la durée semblent converger.

[9] P. 29 de *PM*, Bergson reconnaît - comme plus loin, p. 214, en citant Newton, ou p. 218, Galilée - que l'intuition mathématique, au meilleur d'elle-même, relève d'un coup de sonde donné dans la durée pure. Le travail de symbolisation de la physique n'est pas qu'une simple spatialisation ou reconstruction de la mobilité avec des points ou des instants. Il dit quelque chose de la durée pure.

ensemble à une vérification au niveau d'un donné ou d'une phénoménalité qui n'exclut rien, et qui ne se réduit surtout pas au seul monde intérieur du Sujet.

Mais en 1886-1887, Bergson est encore très loin de cette vision totalisante des choses, de cette perspective d'une unification et d'une vivification des savoirs qui pourrait même conduire, pourquoi pas, à une certaine forme de réconciliation avec Einstein[10]. Quoi qu'il en soit, c'est bien parce que le professeur de Clermont-Ferrand est très loin de tout cela, infiniment loin de tout cela, que je me permets de dire qu'en 1886-87, il en est surtout et seulement à *tester* sa découverte de la durée. Ni tout à fait certain de la communicabilité d'une telle expérience intérieure ni tout à fait certain de sa fécondité, Bergson en est encore - si l'on peut utiliser une telle formule, qui appartient, par exemple, au monde de la recherche industrielle - Bergson en est encore au stade du « prototype ». Sa durée, son sentiment de la durée, est une sorte de prototype, quelque chose qui existe, qui est viable, mais qui n'est pas encore entré dans le champ quotidien de l'effectivité des débats philosophiques. L'intuition de la durée n'a pas, si l'on ose dire, passé tous les tests qui lui permettraient de lever l'ancre et de prendre le large, c'est-à-dire de devenir un dispositif ou une méthode opérationnel. En d'autres termes, elle doit faire ses preuves auprès de la communauté savante, en l'occurrence le futur jury de thèse, avant de devenir, épistémologiquement parlant, proprement testable, c'est-à-dire vérifiable ou, du moins, falsifiable.

Qu'à cette époque, Bergson puisse tester ainsi sa découverte, soit ! Pourquoi pas ? On pourra nous accorder assez facilement, nous semble-t-il, cette deuxième idée ou hypothèse de lecture. Mais à une condition sans doute : à condition de voir comment cela se passe dans le

[10] Depuis le livre de 1907, le constat d'une évolution des espèces vivantes et de la création d'organismes tous singuliers est devenu le fer de lance du bergsonisme. Les modélisations des biologistes sont devenues le nouveau langage que parle l'intuition de la durée. L'évolution créatrice, partout à l'œuvre dans la nature, mille fois plus flagrante que la petite mélodie intérieure du Moi, est le porte-parole tonitruant de l'indivisible mais insaisissable durée de toutes choses. Mais un doute persiste : cette évolution symphonique, qui prétend amplifier le murmure de la durée, ne serait-elle pas, après tout, qu'un effet de surface, réductible en dernière instance à une équation mathématique, en l'occurrence einsteinienne ? Paradoxalement, l'auteur si audacieux du premier chapitre de *Matière et mémoire*, tient, dans *Durée et simultanéité*, sans doute sous l'influence de *L'Évolution créatrice* - où il distingue les « systèmes naturellement isolés, naturellement clos » de ceux que « notre science isole ou clôt artificiellement » (p. 15) - à accrocher tout le visible à un œil, tandis qu'Einstein, moins regardant, si l'on peut dire, ne veut pas savoir *qui* voit, le visible n'appartenant à aucune créature. Mais p. 12 de *PM*, Bergson, qui évoque, semble-t-il, la notion de « temps réel » introduite dans *Durée et Simultanéité* en parlant de sciemment de « moments » et non pas seulement d'« instants », semble chercher un terrain d'entente. En ce lieu partagé, qui est celui du temps mesuré, et qui peut être celui d'un accord des esprits, rien n'est fictif, pas plus le temps des scientifiques que le temps du philosophe (la durée pure que Bergson assimile d'ailleurs souvent au temps réel, hors toutefois du contexte spécifique de *DES*). Le « temps réel », qui n'est pas la durée toute pure, mais quelque chose d'elle, peut être mesuré sans crainte de subreption ou d'amphibologie. Les temps mesurés ou mesurables sont, sans conteste, du temps réel ; ce qui prouve que traduction n'est pas forcément trahison. L'Autre du « temps réel » n'est plus ici le temps spatialisé mais le temps fictif. Ces « moments » - qui n'en sont pas moins des positions - relèveraient donc du nouveau lexique du « temps réel ».

cas précis que nous évoquons ici ! Car le plus étonnant ou le plus invraisemblable ici reste que Bergson, par un effet de miroir, puisse tester sa découverte de la durée pure *à l'occasion de la présentation des systèmes pour le moins traditionnels de Descartes et de Spinoza !* Comment est-ce possible et surtout quelle forme cela prend-il donc de tester ainsi la découverte de la durée ? Voilà ce que nous voulons voir. De quel curieux test peut-il donc bien s'agir ici ?

3. Lecture des deux extraits

Je lis maintenant les textes. Après ce que nous venons de dire, cette seule lecture devrait, par elle-même, s'avérer assez éclairante.

Premier texte, à propos de la doctrine de Spinoza :

> « Comprendre adéquatement une chose, c'est la replacer au sein de la substance, c'est faire soi-même partie intégrante de l'attribut divin. Ainsi la liberté sera donc une connaissance adéquate de la nécessité universelle. Or la plupart des hommes ne comprennent pas cette nécessité, et c'est pourquoi ils se croient doués du libre arbitre ; cette liberté qu'ils s'attribuent, ce n'est que l'ignorance des causes qui motivent notre conduite …

Jusqu'ici, rien que de très convenu et attendu. Mais c'est *maintenant* que les choses intéressantes commencent, dans l'illustration que donne Bergson de la nécessité de la procession spinoziste.

Poursuivons notre lecture :

> Imaginons un *torrent* qui se précipite le long de sa pente ; isolons par la pensée une gouttelette d'eau ; cette gouttelette se meut ; si elle avait conscience, elle pourrait croire qu'elle se meut sans la poussée des gouttelettes voisines. Il en est de même pour les hommes ; ils n'aperçoivent que les motifs immédiats et leur attribuent leur choix. Mais supposons la gouttelette capable de se représenter le torrent tout entier, elle verra que la cause de son mouvement est la pente le long de laquelle *la masse d'eau tout entière s'écoule* : par cela seul elle s'affranchira pour ainsi dire, elle échappera à l'influence des forces environnantes, elle ne fera plus qu'un avec le *torrent précipité* comme elle, dans un sens libre en vertu même de sa nécessité. Il en est de même encore pour l'homme : par cela seul qu'il prend conscience de la

> substance, il devient libre, car la liberté n'est autre chose que la conscience que nous prenons de cette nécessité tout interne »[11]

Un « torrent », une gouttelette qui se meut, une « masse d'eau qui s'écoule » ! On est loin ici d'une vision strictement mécaniste. Le dynamisme de la procession ressemble à un flux, à quelque chose qui semble bel et bien proprement temporel, comme si Spinoza avait eu l'intuition d'une sorte d'élan à la fois héraclitéen et pourtant contenu dans des limites établies.

Comment dès lors ne pas faire au moins l'hypothèse que Bergson demande ici à Spinoza d'endosser ses propres visions, comme s'il cherchait à dire et à tester ici sa propre découverte d'une durée imprévisible et pourtant indivisible, une durée qui est à la fois « torrent » impétueux et « masse d'eau qui s'écoule » non d'ailleurs sans une certaine inertie, quelque chose, en tout cas, qui excède toute modélisation schématique.

Lisons, dans la foulée, le deuxième texte, qui porte, lui, sur la doctrine de Descartes :

> « Descartes pense que la création se renouvelle à chaque instant, à tous les moments successifs de la durée. Dieu crée de nouveau son œuvre, la *durée* n'est que cette série de créations. Or *a priori* rien ne nous dit que Dieu recrée les choses comme il les a créées. Un principe vrai tout à l'heure peut cesser de l'être quand j'en déduis les conséquences, en sorte que si la mémoire intervient dans la déduction, celle-ci reste douteuse. C'est là une idée très profonde et en réalité très claire. Rappelons que cela seul est évident, pour Descartes, qui imite l'ordre mathématique *; or entre deux moments de la durée, il n'y a nul rapport géométrique* ; rien ne nous garantit que la loi de l'univers soit la même tout à l'heure que précédemment »[12]

En poussant jusqu'au bout l'idée cartésienne d'une création continuée, en parlant de « durée », en évoquant un sentiment de nouveauté, et en parlant de mémoire, Bergson nous donne à penser ensemble une hétérogénéité et une continuité qui préfigurent celles de la durée bergsonienne. Car l'instantanéité et la soudaineté du « chaque instant » ou de la « re-création » qui sont ici pointés n'ont pas ce pur caractère d'intemporalité ou d'atemporalité, de discontinuité qu'on serait en droit d'attendre chez Descartes. Ici, il y a bien une durée qui est la « série des créations » et qui semble bien la durée de l'absolu lui-même. Et dire qu'« *entre*

---

[11] *Cours de philosophie de 1886-1887 au lycée Blaise-Pascal de Clermont-Ferrand*, « Histoire de la philosophie », éd. Matton, Séha-Archè, p. 372-373).

[12] *Cours de philosophie de 1886-1887 au lycée Blaise-Pascal de Clermont-Ferrand*, *op. cit*, p. 347.

deux moments de la durée, il n'y a nul rapport géométrique », c'est déjà avancer l'idée d'une multiplicité qualitative sans rapport avec le nombre, idée que l'on retrouvera dans l'*Essai* et qui est pour le moins déconcertante, et restera en tout cas assez difficultueuse dans la mesure où elle soulève le difficile problème des causes de la spatialisation de toutes choses, et par là, celui du statut non transcendantal de l'idéalité de l'espace. Voilà donc une idée innovante et même, sur un plan épistémologique, tout à fait révolutionnaire qu'il convient de tester avant usage ! Sur ce thème, plusieurs paradoxes ou difficultés (comment penser une idéalité de l'espace qui ne soit plus rapportée à la pure sensibilité du Sujet ? d'où vient la fécondité d'une intuition mathématique si elle n'est plus assimilée à un jugement synthétique *a priori* ?) ne seront d'ailleurs clarifiés qu'en 1907 au moyen du paradigme inédit d'une interruption-inversion de l'élan vital.

On voit que Bergson tend, plus ou moins discrètement, à projeter ici sur les doctrines de ses illustres devanciers des images et des idées qui visent à fluidifier les systèmes examinés. Curieusement, tout se passe comme si d'autres penseurs avaient déjà pensé « en durée », *ce qui a sans doute un côté rassurant dans la perspective de sa future soutenance de thèse*. Le professeur de lycée teste ses aperçus originaux par une curieuse méthode qui consiste à produire des espèces de distorsion ou de déformation, à faire usage de métaphores ou à passer à la limite en développant toutes les conséquences de certains concepts, comme si cette curieuse façon de faire préfigurait en quelque sorte les notions d'« image médiatrice »[13] ou de « concepts fluides »[14] qui apparaîtront bien plus tard dans le discours de Bergson. Oui, on peut avoir le sentiment ici que le professeur de lycée teste bien ses aperçus originaux…

Je dis bien « tester » pour ne pas dire « bergsonifier ». Car en 1886-87, Bergson n'est pas encore devenu lui-même. Si l'on peut dire que Bergson bergsonifiera Félix Ravaisson ou même William James et Claude Bernard dans les notices qu'il donnera respectivement en 1904, 1911 et 1913, on ne peut pas dire ici, précisément parlant, qu'il bergsonifie Descartes et Spinoza. Bergsonifier est une entreprise tardive qui a pour but de valoriser les auteurs qui le sont. En 1886-87, le doctorant Bergson teste simplement ses propres trouvailles, en attendant de devenir lui-même. Tester et bergsonifier, ce n'est donc pas la même chose.

4. Contre-épreuve

[13] Cf. l'apparition de cette notion dans « L'intuition philosophique », conférence faite au Congrès de Philosophie de Bologne le 10 avril 1911.
[14] Voir l'« Introduction à la métaphysique » de 1903.

On nous dira sans doute que pour discerner cela, il faut vraiment vouloir le trouver, que si test il y a, c'est vraiment discret, et qu'après tout on ne peut voir là qu'une présentation stimulante et plus ou moins commode des doctrines présentées aux lycéens, bref qu'il ne faut pas chercher midi à quatorze heures et que Bergson n'est, après tout, que fort peu conscient de ce qu'il dit, que son intention, en tout cas, ne serait pas de tester sciemment sa propre intuition de la durée mais plutôt d'illustrer, au moyen d'images par nature approximatives, des abstractions métaphysiques autrement inaccessibles aux jeunes élèves.

En fait, si je pense que ce test était en 1886-87 tout à fait réel et conscient, c'est parce que d'autres textes, plus tardifs, qui présentent également les mêmes points des doctrines de Spinoza et de Descartes marquent un coup d'arrêt par rapport à cette période de tests. Autrement dit, *une fois devenu sûr de son propre bergsonisme, Bergson n'a plus à chercher chez tel ou tel prédécesseur une sorte de caution de sa propre intuition*. Aussi d'autres textes postérieurs valent-t-ils, eux, comme une sorte de contre-épreuve.

Ainsi, six années plus tard, dans le *Cours de morale, de métaphysique et d'histoire de la philosophie moderne donnée au lycée Henri-IV en 1892-93*, le ton, à propos de la doctrine de Descartes n'est plus le même.

> « Descartes ne s'est expliqué nulle part sur la nature de l'opération créatrice, sur la dérivation des substances finies par rapport à Dieu, l'être infini. La création, d'après lui, recommence à tout moment. Mais si c'est un effet du libre arbitre divin, pourquoi la volonté de Dieu reste-t-elle sur ce point toujours conforme à elle-même ? N'y a-t-il pas dans cette production et cette conservation arbitraires des choses par Dieu quelque chose d'inexpliqué et même d'irrationnel ? Comment se les représenter d'ailleurs autrement que dans le temps, puisque le temps consiste justement dans cette succession de moments qui sont autant de créations, et dès lors *Dieu ne va-t-il pas descendre dans la durée, attiré en quelque sorte par cette opération* » [15]

Ici, la création continuée est critiquée et Bergson en pointe les limites et même les incohérences : « Dieu ne va-t-il pas descendre dans la durée, attiré en quelque sorte par cette opération ? ». Autrement dit, le défaut de cette théorie serait que Dieu perdrait son intemporalité. Là où en 1886-87, la perspective d'une création continuée et durable pouvait

[15] *Cours de morale, de métaphysique et d'histoire de la philosophie moderne de 1892-1893 au lycée Henri-IV*, éd. Matton, Séha-Archè, p. 362 ; c'est nous qui soulignons.

servir d'alibi ou de caution à un bergsonisme naissant, six années plus tard, elle est présentée comme une perspective contradictoire, une conception irrationnelle de l'absoluité ! La période de test est révolue. La doctrine de Descartes ne peut plus fonctionner comme une sorte de miroir. Le bergsonisme a pris son envol et apparaît autonome.

Dans le même ordre d'idées, et dans le même cours de 92-93, l'émanationnisme spinoziste ne sera plus assimilé à un torrent ! Bergson « recadre », si l'on peut dire, les choses.

> « On a coutume de distinguer : 1° le panthéisme dynamique, dont le type est le stoïcisme ; 2° *le panthéisme géométrique ou mécaniste, qui est celui de Spinoza* »[16]

« Panthéisme géométrique ou mécaniste », le propos est ici pour le moins concis et sans ambiguïté : il n'est plus question de torrent ou de l'image de l'eau et de gouttelettes qui évoquaient quelques années plus tôt une fluidité et un dynamisme quasi vital.

Mais le plus remarquable, nous semble-t-il, et nous nous contenterons de l'indiquer en guise de conclusion, c'est que ce n'est pas là le dernier mot. Je veux dire que cette façon de projeter sur les doctrines de Descartes et de Spinoza quelque chose du bergsonisme puis, par un mouvement de recul, de prendre nettement ses distances avec elles ne sera plus la posture du Bergson de la maturité.

Dans le chapitre IV de *L'Évolution créatrice*, en effet, les choses semblent apaisées, parfaitement équilibrées. Tout esprit d'identification ou, au contraire, de démarcation a disparu. Les systèmes de Descartes et de Spinoza sont alors présentés, dans le cadre d'une « histoire des systèmes », avec un maximum de neutralité ou d'objectivité historique. On retrouve encore et toujours les mêmes thèmes abordés par le professeur de lycée ou de khâgne, mais tout cela a, si j'ose dire, « refroidi ». Il s'agit désormais de se situer du point de

[16] *Cours de morale, de métaphysique et d'histoire de la philosophie moderne de 1892-1893 au lycée Henri-IV, op. cit.*, p. 311 ; c'est nous qui soulignons.

vue du temps long de l'histoire européenne de la philosophie et non du point de vue du temps haché et circonstanciel des batailles d'idées et des polémiques.

> « Descartes croit au libre arbitre de l'homme. Il superpose au déterminisme des phénomènes physiques l'indéterminisme des actions humaines, et par conséquent au temps-longueur une durée où il y a invention, création, succession vraie. Cette durée, il l'adosse à un Dieu qui renouvelle sans cesse *l'acte créateur et qui, étant ainsi tangent au temps et au devenir, les soutient, leur communique nécessairement quelque chose de son absolue réalité* »[17]

Les notions de « temps-longueur » et celle de durée créatrice font désormais très bon ménage. Car nulle homonymie ou affinité douteuse n'est plus à craindre : qui ne sait, en 1907, que la notion spécifiquement bergsonienne de durée - qui implique continuité et idéalité de toute division et divisibilité à l'infini - déjoue radicalement la vision cartésienne d'une étendue substantielle totalement vidée, elle, de toute durée. Et la perspective de 1907 d'un élan spirituel qui, de par son interruption même, suscite la matérialité sans jamais s'y perdre entièrement, permet de faire l'économie du débat qui oppose darwiniens et créationnistes. La vision totalisante et pourtant ouverte d'une « évolution créatrice », signalant que l'antique dualisme métaphysique ou théologique de la Matière et de l'Esprit est dépassé, désavoue, dans un même geste ou un même regard, l'idée d'une « création continuée » et celle d'une « origine des espèces ». D'où l'impression fondée d'une réconciliation effective, dans le monde de la vie, de tendances diverses, au-delà de toute convergence verbale. Parler de tangence, et même de tangente - notion pour le moins opératoire - est alors une façon de rendre hommage à l'élément non dialectique d'un cartésianisme qui, contrairement à l'hégélianisme, et, il faut le dire, à l'instar du kantisme, a eu le mérite d'endurer de vivantes contradictions, quitte à finir, hélas, par les hypostasier. Une vie de l'esprit qui est aussi, tangentiellement, vie du corps, tel est le point de départ mais aussi d'arrivée chez Bergson en 1907 : le seul acte créateur est celui de la vie, et la vie se dit en plusieurs sens. « [A]cte créateur et qui, étant ainsi tangent au temps et au devenir, les soutient, leur communique nécessairement quelque chose de son absolue réalité » ! Voilà donc une formule pleine de diplomatie pour exposer à la fois le délicat problème d'une immanence-transcendance du Dieu cartésien à sa création, et celui, plus formel mais non moins redoutable, d'une articulation du continu et du discontinu.

[17] *EC*, p. 345.

Et la présentation du système spinoziste, en termes de parallélisme, ne sera pas davantage une critique mais une façon de mettre en avant un paradigme original[18]. Ce qui est hautement critiquable, c'est plutôt, on le sait l'utilisation de ce paradigme, dans le champ des sciences.

En 1907, le bergsonisme de *L'Évolution créatrice* est donc très loin du bergsonisme, à l'état brut, des cours de lycée des années clermontoises. C'est un bergsonisme sûr de sa propre valeur qui sait ce qu'il doit aux autres doctrines et hésite d'autant moins à le reconnaître[19] qu'il est désormais pleinement convaincu de son inimitable originalité.

[18] « Chez Spinoza, les deux termes Pensée et Étendue sont placés, en principe au moins, au même rang. Ce sont donc deux traductions d'un même original ou, comme dit Spinoza, deux attributs d'une même substance, qu'il faut appeler Dieu. Et ces deux traductions, comme aussi une infinité d'autres dans des langues que nous ne connaissons pas, sont appelées et même exigées par l'original, de même que l'essence du cercle se traduit automatiquement, pour ainsi dire, et par une figure et par une équation » (*EC*, p. 350)

[19] « Ainsi se sont constituées les doctrines de Leibniz et de Spinoza. *Nous ne méconnaissons pas les trésors d'originalité qu'elles renferment*. Spinoza et Leibniz y ont versé le contenu de leur âme, riche des inventions de leur génie et des acquisitions de l'esprit moderne. *Et il y a chez l'un et chez l'autre, chez Spinoza surtout, des poussées d'intuition qui font craquer le système*. Mais, si l'on élimine des deux doctrines ce qui leur donne l'animation et la vie, si l'on n'en retient que l'ossature, on a devant soi l'image même qu'on obtiendrait en regardant le platonisme et l'aristotélisme à travers le mécanisme cartésien. On est en présence d'une systématisation de la physique nouvelle, systématisation construite sur le modèle de l'ancienne métaphysique » (*EC*, p. 346-347. C'est nous qui soulignons).