



**HAL**  
open science

**Introduction au Cours de Morale, de Métaphysique et  
d'Histoire de la philosophie moderne de 1892-1893 au lycée  
Henri-IV**  
Alain Panero

► **To cite this version:**

Alain Panero. Introduction au Cours de Morale, de Métaphysique et d'Histoire de la philosophie moderne de 1892-1893 au lycée Henri-IV. Sylvain Matton. Henri Bergson. Cours de Morale, de Métaphysique et d'Histoire de la philosophie moderne de 1892-1893 au lycée Henri-IV, édité par S. Matton et présenté par A. Panero, Séha Archè, pp.5-60, 2010, Anecdota Collection de textes inédits pour servir à l'histoire des idées, 9788872523087. <hal-03348496>

**HAL Id: hal-03348496**

**<https://u-picardie.hal.science/hal-03348496v1>**

Submitted on 8 Jun 2025

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.



HAL Authorization

Introduction à  
*Henri Bergson, Cours de morale, de métaphysique et d'histoire de la  
philosophie moderne de 1892-1893 au lycée Henri-IV*

Alain Panero (UPJV/CAREF/INSPE)

Après avoir publié, en 2008, le manuscrit du cours de psychologie donné par Bergson au lycée Henri-IV durant l'année scolaire 1892-1893<sup>1</sup>, Sylvain Matton édite à présent le manuscrit, également inédit, du cours de morale, de métaphysique et d'histoire de la philosophie moderne donné cette même année 1892-1893 dans le même lieu.

Nous ne reviendrons pas ici sur les remarques que nous avons pu faire ailleurs<sup>2</sup>, soit à propos des méthodes de lecture (toute interprétation est nécessairement rétrospective), soit sur le problème de la légitimité d'une publication des inédits (fallait-il, oui ou non, passer outre les volontés testamentaires du grand homme ?), soit enfin sur la question de l'intérêt réel de la publication des cours de lycée. Si ces interrogations restent en un sens toujours passionnantes et ouvertes<sup>3</sup>, elles ne sauraient toutefois nous retenir de lire les textes mis aujourd'hui à notre disposition, et dont le contenu, comme nous voudrions avant tout le suggérer ici, est une mine d'informations sur la transmission institutionnalisée d'une philosophie spiritualiste, sans doute d'inspiration ravaissonienne, dans les années 1890. Repérer ce spiritualisme ambiant<sup>4</sup>, à tendance évolutionniste, telle est, à nos yeux,

---

<sup>1</sup> *Cours de psychologie de 1892-1893 au lycée Henri-IV*, édité par Sylvain Matton et présenté par Alain Panero, Séha-Archè, coll. « Anecdota », Paris-Milan, 2008.

<sup>2</sup> Voir notre présentation du *Cours de psychologie de 1892-1893...*, *op. cit.*, et surtout celle du *Cours de Philosophie de 1886-1887 au lycée Blaise-Pascal de Clermont-Ferrand*, éd. Sylvain Matton, Séha-Archè, Paris-Milan, 2010.

<sup>3</sup> Voir par exemple l'article d'Alain Vinson : « Remarques sur le non-respect des interdits formulés par Bergson dans son testament », *L'Enseignement philosophique*, vol. 60, n°4, Paris, 2010, p. 19-31.

<sup>4</sup> Dans la 9<sup>e</sup> leçon du cours de métaphysique, Bergson donne une définition générale du spiritualisme tel qu'il est perçu à l'époque. Le spiritualisme, sous l'influence de la psychologie contemporaine, n'apparaît plus comme une thèse purement métaphysique, par exemple comme l'antithèse formelle du matérialisme, mais presque comme une nouvelle épistémologie, en tout cas, comme une doctrine soucieuse de ne pas réduire l'ensemble de la réalité à des modélisations mathématiques : « Le spiritualisme considère les phénomènes de la pensée comme indéterminables à l'avance, comme imprévisibles en partie, comme partiellement contingents, et par là même il nie la possibilité de soumettre ces faits à des lois absolument scientifiques. Mais si par ce côté il se met en travers de certaines tendances scientifiques, on peut dire que, considéré en lui-même, il est plus scientifique, plus positif que le matérialisme, puisqu'il s'en tient à l'expérience, aux faits directement constatés, à savoir l'action réelle du moral sur le physique et la liberté » (*Cours de morale*, de

l'une des pistes de lecture possibles de ce cours inédit de morale, de métaphysique et d'histoire de la philosophie moderne.

Avant d'aller plus loin, il convient de faire deux remarques préliminaires.

1°) Que le philosophe Bergson, auteur à l'époque d'un ouvrage reconnu, l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, puisse subvertir, plus ou moins consciemment, le patrimoine d'idées qu'un professeur de khâgne doit transmettre à ses élèves avec le maximum de neutralité, cela semble inévitable. L'*Essai* a opéré une rupture nette avec les idéalismes ou les transcendentalismes et il ne paraît plus possible de revenir en arrière. En ce point, le professeur ne peut que mesurer, d'une façon ou d'une autre, les doctrines qu'il expose à l'aune de sa propre doctrine, même si cette dernière demeure partielle ou en mouvement<sup>1</sup>. Ainsi, l'exposition de la question de la liberté dans la première leçon ne laisse pas d'évoquer les idées du chapitre III de l'*Essai*.

2°) Pas plus en 1892-1893 que dans les années clermontoises, Bergson n'est en possession d'une doctrine morale absolument personnelle. La question du libre arbitre examinée dans le chapitre III de l'*Essai* est certes une pièce maîtresse de sa philosophie. C'est même le souci de « vérifier » le bien-fondé de ce sentiment intérieur de liberté qui poussera Bergson, comme il le rapporte dans *La Pensée et le mouvant*<sup>2</sup>, à s'intéresser aux faits observables, qu'il s'agisse des

---

*métaphysique et d'histoire de la philosophie moderne de 1892-1893*, ci-après, p. 298-299).

<sup>1</sup> Rappelons que la méthode de l'intuition de la durée, en tant que telle, ne sera explicitement thématifiée qu'en 1903 dans l'« Introduction à la métaphysique » ; cf. Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, PUF, « Quadrige », Paris, 2009, p. 177-227.

<sup>2</sup> Dans l'« Introduction (Première partie) » de *La Pensée et le mouvant*, Bergson retrace, de façon quasi biographique, son itinéraire intellectuel. La thèse de l'*Essai* sur la liberté prend alors rétrospectivement, à l'ombre de *L'Évolution créatrice*, un nouvel éclat. Le constat objectif d'une autonomisation croissante des êtres vivants a permis de lester une question, perçue en 1889 comme purement formelle, d'un soubassement biologique qui, à l'époque, ne pouvait évidemment pas être exhibé. « [N]ous avons choisi d'abord, pour éprouver notre méthode, le problème de la liberté. Par là même nous nous replaçerions dans le flux de la vie intérieure, dont la philosophie ne nous paraissait retenir, trop souvent, que la congélation superficielle (...) Ce n'était donc pas seulement une théorie psychologique, l'associationnisme, que nous écartions, c'était aussi, et pour une raison analogue, une philosophie générale telle que le kantisme, et tout ce qu'on y rattachait. L'une et l'autre, presque universellement acceptées alors dans leurs grandes lignes, nous apparaissaient comme des *impedimenta* qui empêchaient philosophie et psychologie de marcher. Restait alors à marcher. Il ne suffisait pas d'écarter l'obstacle. Par le fait, nous entreprîmes l'étude des fonctions psychologiques, puis de la relation psycho-physiologique, puis de la vie en général, cherchant toujours la vision directe, supprimant ainsi des problèmes qui ne concernaient pas les choses mêmes, mais leur traduction en concepts artificiels »

faits psychologiques dans *Matière et mémoire* ou des faits biologiques dans *L'Évolution créatrice*. Mais on ne peut ignorer que c'est seulement en 1932, avec les *Deux Sources*, que Bergson nous livrera le fruit de ses longues années de réflexion<sup>1</sup>. On ne saurait donc attendre d'un cours de morale les éléments précurseurs d'une morale que les grands livres de 1896 et 1907 ne nous donnent pas.

***Psychologie et morale : l'envers et l'endroit d'une même précompréhension de la vie***

La première leçon du cours de morale ne peut manquer de retenir l'attention du lecteur. La volonté bergsonienne d'articuler à tout prix, au moyen d'une logique assez difficile, le cours de psychologie et celui de morale est même un peu déconcertante. Il n'est pas toujours aisé de suivre une argumentation qui mêle, de façon apparemment éclectique, des considérations à la fois bergsoniennes et kantienne, et qui, en outre, s'appuie autant sur le sens commun que sur une capacité de réflexion proprement philosophique. Que les élèves du lycée Henri-IV aient pu trouver limpide une telle introduction au cours de morale ne laisse donc pas d'étonner. Quoi qu'il en soit, essayons d'exhiber la logique interne de cette première leçon, leçon tout à fait décisive puisqu'elle nous donne à voir, en principe, le primat de la psychologie sur la morale.

---

(Bergson, *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 20 et 22). Voir aussi Bergson, *La Pensée et le mouvant*, op. cit., p. 4 et 10.

<sup>1</sup> Dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, Bergson soulève un problème grave et s'y tient : est-ce qu'un élargissement des sociétés est vraiment envisageable ? À ses yeux, l'homme est d'abord fait pour vivre dans des sociétés closes, c'est-à-dire dans des sociétés ou des États fermés sur eux-mêmes et faisant la guerre à d'autres sociétés. Bergson, qui entend s'appuyer sur l'expérience et sur la réalité historique, s'opposant en cela aux approches métaphysiques traditionnelles, remarque alors qu'il y a des sociétés qui se sont ouvertes ou qui sont en train de s'ouvrir ; ce qui veut dire que le passage des sociétés closes à une société ouverte n'est pas une pure hypothèse. Cette ouverture s'effectue grâce à des personnalités hors du commun (le héros, le saint, l'artiste et surtout le mystique) qui inventent des voies nouvelles et dont les actions font tomber tous les obstacles et brisent le cercle dans lequel l'espèce humaine tourne habituellement en rond. Ainsi, le christianisme et la démocratie attestent de la possibilité pour des sociétés de s'ouvrir et de continuer à s'ouvrir. La perspective d'un retour aux dispositions naturelles (dont la férocité et l'« instinct » guerrier) reste certes l'horizon historique de toute société, fût-elle ouverte. Mais l'espèce humaine, pourrait bien, grâce à certaines personnalités sachant nous communiquer leur aspiration spirituelle, mais aussi grâce à de puissants moyens techniques (le machinisme) mieux utilisés, se dépasser elle-même.

Comment passe-t-on du psychologique au moral ? Telle est l'interrogation qui ouvre et sous-tend l'exposition des questions morales. Il ne s'agit pas seulement ici de penser, au nom d'un simple réquisit pédagogique plus ou moins formel, l'unité ou l'univocité des notions du programme à traiter. Il y va plutôt d'une reconnaissance tout à fait explicite du caractère fondamental, et même fondateur, de la psychologie. Ce qui en dit long sur le rôle dominant de la psychologie à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. La psychologie, qui n'est plus la psychologie rationnelle du XVII<sup>e</sup> ou du XVIII<sup>e</sup> siècle, possède une scientificité qu'elle tient de son enracinement dans la physiologie et qu'elle peut, en quelque sorte, communiquer aux autres disciplines. L'étude de l'intelligence humaine a lieu en laboratoire. La mesure des sensations a remplacé les déductions *a priori* des facultés de l'esprit humain et de ses pouvoirs de connaissance. En ce sens, Ribot distingue nettement l'ancienne psychologie, purement métaphysique, et la nouvelle dont le modèle est la biologie : « La nouvelle métaphysique diffère de l'ancienne par son esprit : il n'est pas métaphysique ; par son but : elle n'étudie que les phénomènes ; par ses procédés : elle les emprunte autant que possible aux sciences biologiques »<sup>1</sup>. En fait, c'est en devenant physiologique que la psychologie s'est affranchie de toute métaphysique résiduelle. Dans un deuxième ouvrage sur l'histoire de la nouvelle psychologie, Ribot demande, en laissant entendre que la question n'a plus de sens : « Est-il nécessaire de faire remarquer que la physiologie est indépendante de la philosophie ? »<sup>2</sup>. La philosophie et la métaphysique, ou encore la morale, si elles entendent apparaître comme des savoirs positifs, ne sauraient donc revendiquer leur indépendance hors du champ de la psychologie.

Rien n'interdit certes de faire usage de matériaux plus traditionnels, relevant par exemple du transcendantalisme allemand, voire du spiritualisme antique, mais ces matériaux doivent être, à un moment ou à un autre, passés au crible de la psychologie contemporaine. De là l'impression parfois de certains flottements dans la terminologie (par exemple, dans l'utilisation des termes de liberté, de vie morale ou de loi morale) ou même l'impression d'un certain éclectisme (l'étude des sentiments moraux a des aspects empiriques, transcendantalistes mais aussi bergsoniens). C'est en tout cas dans ce contexte, qui, ici ou là, n'exclut pas tout scientisme, que s'inscrit et que s'éclaire l'exposé bergsonien.

---

<sup>1</sup> Théodule Ribot, *La psychologie allemande contemporaine (école expérimentale)*, G. Baillière, 1879, Paris, p. VIII.

<sup>2</sup> Th. Ribot, *La psychologie anglaise contemporaine (école expérimentale)*, G. Baillière, 3<sup>e</sup> édition, Paris, 1881, p. 7.

Du reste, si l'on consulte le *Précis de philosophie* de 1891 rédigé par René Worms d'après les leçons de philosophie d'Émile Rabier<sup>1</sup>, manuel qui expose souvent, sur tous les sujets, les différents points de vue en présence (dans un souci de neutralité didactique qui peut valoir comme un paradigme pour les professeurs de lycée de l'époque), on voit que la métaphysique, lorsqu'elle se fait, si l'on peut dire, épistémologie, conserve ou retrouve une véritable autonomie. Si l'étude de la sensibilité n'ignore plus les données de la science, la question des limites de l'objectivité en psychologie reste néanmoins d'actualité.

« Pour construire la morale, il faudra donc d'abord connaître l'homme lui-même, et notamment sa sensibilité, sa volonté et son intelligence, puisque c'est par la sensibilité, la volonté et l'intelligence qu'il se guide dans la vie. La morale doit donc nécessairement s'appuyer sur la psychologie. Mais, pour construire la morale il faudra aussi connaître le monde, puisque cette science a pour but de nous y diriger. Il faudra tout au moins avoir sur le monde une vue d'ensemble, une idée générale. Or cette vue d'ensemble, nous le savons, c'est la métaphysique qui la donne, puisqu'elle synthétise en un corps unique les résultats essentiels des sciences particulières. La morale doit donc aussi s'appuyer sur la métaphysique : elle n'en saurait être, quoiqu'on ait récemment soutenu le contraire, “ indépendante ” »<sup>2</sup>.

On voit que René Worms, l'auteur de ce manuel rédigé d'après les leçons de Rabier, fait allusion dans la dernière phrase à la position radicale de Ribot. Toujours est-il que Bergson ne se prive pas de tirer parti, dans son cours de morale, de la frange d'autonomie accordée à la métaphysique. En outre, l'auteur de l'*Essai*, qui a consacré le premier chapitre de ce livre, à l'étude de la psycho-physique, sait mieux que personne que des vues métaphysiques ne sauraient être entendues sans d'abord faire quelques concessions soit au kantisme, soit à une psychologie physiologique<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> René Worms, *Précis de philosophie rédigé conformément aux programmes officiels pour la classe de philosophie, d'après les leçons de philosophie de M. E. Rabier*, Paris, Hachette, 1891.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 332

<sup>3</sup> « 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, 5<sup>e</sup> éd. : 1991, p. 1542).

Et c'est bien cette tension entre d'un côté les réquisits de la psychologie et, de l'autre, ceux de la métaphysique qui peut dérouter le lecteur contemporain. Cette situation qui devait apparaître comme banale aux auditeurs du professeur Bergson nous semble pour le moins curieuse. À nos yeux, la psychologie expérimentale du XX<sup>e</sup> siècle est définitivement du côté des sciences humaines. En ce sens, on imagine mal qu'un professeur de classes supérieures commence aujourd'hui son cours de morale en cherchant d'emblée, comme Bergson le fait ici, une notion intermédiaire susceptible d'articuler la psychologie et la morale.

Toujours est-il que c'est l'analyse du « sentiment » (aussi qualifié d'« état d'âme ») de responsabilité qui permet à Bergson d'effectuer la transition voulue. Tout se passe comme s'il suffisait de s'attarder sur certaines données immédiates de la conscience, pour y découvrir, en profondeur, une coloration spécifiquement morale. Se révélerait alors, en deçà de la conscience psychologique, une conscience morale, passée d'abord inaperçue<sup>1</sup>. Ainsi, se sentir responsable, c'est avant tout se sentir libre : si nous n'expérimentons pas notre capacité de choisir et de décider librement, le sentiment de responsabilité ne naîtrait pas. Mais éprouver notre liberté ou notre responsabilité n'est pas encore, aux yeux de Bergson, une donnée de la conscience spécifiquement morale. Il s'agit plutôt d'une donnée immédiate de la conscience psychologique qui n'a rien de mystérieux, et peut d'ailleurs n'être qu'une simple habitude. L'exercice de notre volonté au gré des mobiles et des motifs est parfaitement observable, et nos choix, nos actions, souvent fruits d'une maturation qui arrive à son terme, n'impliquent en effet aucun *fiat* transcendant. Agir librement, fût-ce en se sentant responsable, ce n'est donc pas forcément agir objectivement de façon morale et responsable. D'un certain point de vue, l'animal lui-même agit spontanément, usant d'un degré d'autonomie que les plantes, par exemple, ne possèdent pas. Mais nul ne dira que l'animal est responsable de ses actes car il lui manque ce qui nous caractérise, à savoir la conscience morale<sup>2</sup>.

En fait, se sentir *moralement* responsable, c'est, précisément parlant, se sentir irréversiblement aliéné par les actions commises et les choix effectués. Actualisant et manifestant les puissances spirituelles du sujet, l'action semble devoir se retourner contre son

---

<sup>1</sup> Cette approche intérieure et qualitative de la moralité évoque bien sûr la perspective adoptée dans l'*Essai*, et oriente souterrainement l'ensemble du cours de morale.

<sup>2</sup> « Jusqu'ici nous sommes en pleine psychologie. La liberté nous est montrée dans la conscience » (*Cours de morale, de métaphysique et d'histoire de la philosophie moderne de 1892-1893*, p. 83).

auteur, et, en tout cas, le figer dans une détermination à laquelle il ne saurait plus échapper. C'est la conscience rétrospective de nos actes qui nous rend alors moralement responsables. Le sentiment de notre responsabilité suppose, comme sa condition *sine qua non*, l'expérience d'une temporalité que les animaux, doués d'une mémoire qui n'a rien à voir avec la nôtre, ne font pas. En approfondissant notre sentiment de liberté, nous sommes donc progressivement parvenus - ce qui peut sembler d'abord paradoxal - à un sentiment d'obligation. Se révèle ainsi toute une multi-dimensionnalité spirituelle qui donne à penser autrement la dialectique de la liberté et de la nécessité. Expliciter les données immédiates de la conscience nous reconduirait à l'essentiel, en l'occurrence à la mémoire, à la distinction d'un moi superficiel (qui a pour nom ici « conscience psychologique ») et d'un moi profond (qui a pour nom ici « conscience morale »), et même, pourquoi pas, à la durée pure déjà découverte dans l'*Essai*.

Si la perspective de Bergson apparaît dès lors nettement métaphysique, il convient toutefois de souligner que c'est au nom du primat de la psychologie, et non de la métaphysique, que Bergson propose une sorte de genèse de l'élément purement moral. De là, nous semble-t-il, certaines ambiguïtés ou tensions qui peuvent, comme nous le disions plus haut, dérouter le lecteur contemporain. D'une part, l'analyse bergsonienne de la notion d'action semble pouvoir se dispenser, au nom de la psychologie (il y a — c'est un fait observable — des comportements libres et volontaires qui mettent en branle des représentations et des schèmes moteurs<sup>1</sup>), d'une interrogation métaphysique de fond sur la liberté nouménale et le déterminisme phénoménal. Mais c'est en même temps au nom de sa philosophie de la durée et de la liberté présentée dans l'*Essai* qu'il peut aussi s'en dispenser. Dans ces conditions, force est de constater une collusion de la psychologie contemporaine et de sa propre philosophie de la durée contre la conception kantienne de la liberté. Mais, paradoxalement, la terminologie employée a des allures nettement kantiennes (« loi morale » mais aussi « respect »). Tout se passe donc comme si les frontières habituelles étaient brouillées. Diverses approches d'inspiration variable cohabitent (« sentiment moral », « phénomène de la conscience morale », « bien moral », « loi morale », « idéal moral », « obligation », « universalité du bien moral », « jugement moral », « sens moral », « idées morales », « progrès moral », « bien universel », « âmes qui ont évolué ») et communiquent entre elles, au sein d'une sorte de discours empirico-transcendantal, voire

---

<sup>1</sup> Bergson parle explicitement des « actions ou plutôt des tendances à l'action » (*Cours de morale...*, p. 90).

évolutionniste vers la fin de la leçon, sans que cela semble poser le moindre problème au professeur ou aux élèves<sup>1</sup>. S'agit-il ici d'une simple introspection ou plutôt d'une intuition de l'être ? S'agit-il de ressaisir des états discontinus du Moi et d'en proposer des synthèses (cf. l'analyse du regret), à l'instar de l'associationniste, ou plutôt de retranscrire des sentiments originellement indivisibles et mouvants (cf. l'analyse du remords) ? Et quel est le statut de ce Moi dont on découvre, en approfondissant une seule de ses représentations ou un seul de ses sentiments, qu'il est indissociablement conscience psychologique et conscience morale ? Le Moi, s'il n'est ni Moi nouménal ni Moi phénoménal, est-il une « chose pensante », un « Je pense transcendantal » ou le Moi contingent d'un organisme vivant ou d'un sujet historique ?

Dans un tel contexte, apparemment confus ou éclectique, mais, en vérité, surtout complexe et riche, c'est la notion de « vie morale »<sup>2</sup> qui permet de clarifier les choses et d'unifier l'ensemble des aperçus. Par l'emploi de ce terme très général, Bergson entend rappeler judicieusement et discrètement aux élèves, en seulement quelques mots et au moyen d'un lexique actualisé (« états de conscience », « vie morale », « vie psychologique », « vie intérieure ») l'opposition fondatrice du *pneuma* (l'âme comme souffle vital, comme principe vital, *spiritus*) et du *noûs* (l'esprit comme principe de la pensée) née en Grèce sous la double influence des présocratiques et des théories hippocratiques<sup>3</sup>. Certes, Bergson se contente d'opposer ici, d'un côté, la conscience de l'animal et, de l'autre, la nôtre. La philosophie antique de l'âme n'est plus qu'une sorte de schème général qu'il convient de renouveler de part en part. Toutefois c'est bien le même problème qui revient à chaque fois en filigrane. Qu'il s'agisse de la psychologie physiologique d'un Ribot, de la psychologie rationnelle des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, ou même de la philosophie bergsonienne de la durée présentée dans l'*Essai*, il s'agit encore et toujours de penser l'univocité des deux sens de la vie, la vie intérieure et durable d'un côté, et la vie biologique et éphémère de l'autre. D'où l'intérêt de recourir à la notion de « vie » morale. La vie morale, la vie

---

<sup>1</sup> À tel point, qu'en première analyse, on pourrait y voir la marque d'une sorte d'éclectisme d'inspiration cousinienne.

<sup>2</sup> *Cours de morale...*, p. 80.

<sup>3</sup> Notons que Bergson a donné sept leçons sur les théories de l'âme, en 1894, au lycée Henri-IV (les théories de l'âme chez Homère, les Ioniens, les Éléates et les Pythagoriciens, Anaxagore, Aristote, Plotin, Descartes, Malebranche, Spinoza et Leibniz) publiées dans *Bergson, Cours III, Leçons d'histoire de la philosophie moderne, Théories de l'âme*, édité par Henri Hude, avec la collaboration de Jean-Louis Dumas, PUF, coll. Épiméthée, Paris, 1995, p. 199-251.

psychologique spécifiquement morale, n'est qu'une formulation de cette vie intérieure dont la particularité est de différer de la vie biologique. Si le sentiment de responsabilité peut faire office de transition entre le psychologique et le moral, c'est donc avant tout parce qu'il n'est que l'une des manifestations, parmi d'autres, d'une vie souterraine, qui, antérieure à toute différenciation (dont la distinction du physiologique et du psychologique), est indivisible. Le lien entre le cours de psychologie et celui de morale est donc un lien interne. Ces disciplines instituées que sont la psychologie et la morale ne sont, au fond, que les deux traductions d'une même expérience originaire et diffuse, celle d'une précompréhension des différents sens de la vie, ou pour mieux dire, d'une précompréhension de ce qui distingue le vivant de l'inanimé. Que la moralité soit à chercher du côté de la vie et non de l'inanimé, tel serait bien le point de départ, assez abstrus en apparence, du professeur Bergson.

D'où deux remarques :

1°) Tout se passe comme si certaines analyses qui évoquent pourtant celles de l'*Essai* ne devaient pas être prises à la lettre. À ce niveau, qui est celui d'une précompréhension du monde de la vie (c'est-à-dire la saisie spontanée, à la portée du sens commun, de ce qui distingue l'animé de l'inanimé), la question n'est même pas de savoir si c'est à la durée bergsonienne que nous avons affaire ou à une unité et à une continuité plus diffuses. Le professeur Bergson peut ainsi faire preuve de la plus grande neutralité tout en poursuivant des investigations métaphysiques de premier ordre.

2°) En partant d'un sol « psychique » aussi large, Bergson peut ensuite retrouver toutes les théories de la vie morale comme autant de traductions, forcément tronquées, d'une même précompréhension du monde de la vie. Dans cette perspective, la formulation bergsonienne peut même intriguer : « Cette action, avec les motifs et mobiles auxquels elle est liée, acquiert une sorte d'individualité, une personnalité, elle devient un être, puisqu'après avoir été agie, elle agit à son tour »<sup>1</sup>. Comment ne pas songer ici aux systèmes émanationnistes d'allure néoplatonicienne ? Ou alors, on peut penser au monadisme de Leibniz qui, du reste, relève de la même inspiration.

### ***La quête « psychique » des morales utilitaires de l'Antiquité et des Temps modernes***

Que la morale soit inséparable de la psychologie (au sens large du terme *psukhê*) est un fait avéré. C'est d'ailleurs cet enracinement de la

---

<sup>1</sup> *Cours de morale...*, p. 80.

morale dans le psychisme humain qui explique l'universalité de l'obligation morale et fait de la vie morale une expérience effective. Mais le professeur, qui a un programme à traiter, ne saurait en rester là. Il doit d'une façon ou d'une autre effectuer maintenant une deuxième transition et rejoindre les grandes problématiques de la tradition. Ensuite, l'essentiel sera fait. Il pourra développer en toute tranquillité, c'est-à-dire de façon apparemment fondée, les problèmes qu'un étudiant de khâgne ne saurait ignorer.

Pour réussir ce que nous avons appelé sa deuxième transition, Bergson introduit la notion de « morale théorique ou spéculative »<sup>1</sup>. La morale théorique, c'est l'ensemble des recherches philosophiques qui portent sur le fondement de la loi morale et sur l'origine du devoir<sup>2</sup>. Le but de cette étude spéculative, qui examine philosophiquement, et non physiologiquement, ou même psychologiquement, les bases de toute moralité pourra recouper, pourquoi pas, les résultats d'autres disciplines. Mais elle devra surtout intégrer, à l'instar d'une dialectique qui n'aurait peur d'aucune contradiction, les différentes conceptions théoriques de la morale qui ont surgi au fil de l'histoire et qui continuent à surgir. D'où l'intérêt de penser le fait moral dans la cadre plus vaste d'une philosophie de la vie morale. Qu'une même précompréhension de la vie, et en l'occurrence de la vie morale, puisse donner lieu à plusieurs philosophies de la morale, voire à des philosophies opposées invoquant un fondement naturel ou, au contraire, transcendant<sup>3</sup>, s'explique en effet parfaitement : la pluralité des traductions n'est ici que l'envers d'une même expérience originaire. L'histoire des doctrines morales n'est donc jamais une simple juxtaposition *ad hoc* de croyances.

Paradoxalement - mais le paradoxe n'est qu'apparent dès lors qu'on mesure bien la polysémie du terme « psychologie » - les premières réponses données à la question du fondement de la loi morale et de l'origine du devoir sont d'ordre psychologique.

« La première réponse est commune à des philosophes d'opinions et d'écoles différentes : aux philosophes de l'école hédoniste ou utilitaire, aux philosophes de l'école sentimentale, enfin aux

---

<sup>1</sup> *Cours de morale...*, p. 95. « Morale théorique » est le titre de l'une des sections du « Rabier » (R. Worms, *Précis de philosophie...*, *op. cit.*, p. 335).

<sup>2</sup> « En un mot, le problème par excellence de la morale théorique se formule de la manière suivante : quel est le fondement de la loi morale et quelle est l'origine du devoir ? » (*Cours de morale...*, p. 95).

<sup>3</sup> C'est Kant qui « met la moralité en dehors et au-dessus de la nature » (*Cours de morale...*, p. 95).

intellectualistes eux-mêmes. Expliquer l'activité morale, c'est la ramener, la réduire à quelque activité déjà connue, à quelque activité étudiée, analysée en psychologie »<sup>1</sup>.

Si la vie morale est quelque chose de la *psukhê*, il est clair que tout part de l'âme et y retourne. La question est alors de savoir ce que l'on entend par cela.

Si l'âme est définie avant tout comme un principe vital d'ordre physique (*pneuma*), alors la vie biologique et la perpétuation de l'espèce seront présentées comme des valeurs indépassables. Dans ce cas de figure, nos vérités seront surtout des normes nous aidant à vivre. À la limite, toute vérité sera valable pourvu qu'elle contribue à la survie physique de l'espèce. Ce qui peut faire du plaisir sexuel (en vue de la reproduction) ou de l'utilité sociale (préférer la survie de l'espèce à celle de l'individu) des fondements premiers.

Si l'âme est plutôt définie comme un principe spirituel (*noûs*) ou intellectuel (*mens*), alors c'est l'individu en sa singularité même, prêt à mourir pour ses idées bonnes ou mauvaises, qui prendra le pas sur l'espèce. Les philosophies de l'existence individuelle pourront même apparaître, en première analyse, comme des systèmes de valeurs devant se constituer contre une philosophie de la vie. Cela dit, puisque la vie spirituelle reste, jusqu'à preuve du contraire, indissociablement liée à la vie biologique, il est clair qu'une philosophie de l'existence, fût-elle individualiste, ne saurait, elle aussi, que respecter la vie et la juger bonne<sup>2</sup>.

« En résumé, ces trois doctrines, quoique différant profondément quant à leur portée, «à leur» valeur, «à leur» élévation surtout, s'accordent cependant en ce qu'elles orientent la moralité dans le même sens que la vie. Pour toutes trois la moralité pourrait se définir la vie intense, et quoiqu'elles ne soient pas d'accord sur ce qu'il y a de plus important dans la vie, que l'une préfère le plaisir, l'autre l'affection, l'autre enfin la pensée, toutes trois pourtant voient dans la vie telle que l'expérience la montre et que nous l'atteignons par la conscience quelque chose de bon et qui se développe naturellement dans le sens de la moralité même, la moralité n'étant autre chose, au fond, que cette direction naturelle »<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Cours de morale...*, p. 95.

<sup>2</sup> Sous cet angle, on voit d'ailleurs que la définition que l'on donne du souverain bien, c'est-à-dire du bonheur, varie en fonction des conceptions de l'âme.

<sup>3</sup> *Cours de morale...*, p. 97.

Dans ces conditions, la suite de l'exposé bergsonien ne soulève pas de difficultés particulières. Bergson examine le contenu des morales utilitaires, axées sur la recherche du plaisir, dans l'Antiquité (Aristippe et Épicure) et dans les Temps modernes (Hobbes, Locke, Hume, Bentham). L'essentiel est de bien voir qu'au-delà du caractère empirique ou réducteur de ces doctrines (où la rationalité devient un calcul des plaisirs), c'est une même quête vitaliste qui est en jeu. Certes, la philosophie de Bentham, assez longuement présentée par Bergson, semble avant tout d'essence géométrique ou cartésienne ; elle s'apparente, en première analyse, à une forme de rationalisme unilatéral, voire étriqué. En ce sens, elle ne peut pas rendre compte de toute la fluidité de l'obligation morale qu'elle assimile improprement à une nécessité d'ordre physique ou à une causalité d'ordre phénoménal. Elle ne peut que sous-estimer, elle qui ne tient compte que des forces physiques, où rien ne se perd et où tout se transforme, l'énergie proprement spirituelle qui préside au choix moral. Toutefois, on peut voir dans l'arithmétique des plaisirs de Bentham quelque chose qui n'est pas totalement étranger à la vie de l'âme et de l'esprit. Bentham a surtout privilégié l'idée cartésienne de *mens*, ce qui est une traduction certes unilatérale mais effective de la vie de spirituelle en tant que travail intellectuel. Qu'un hiatus persiste chez Bentham entre la vie strictement intellectuelle et la vie morale ne prouve pas que sa doctrine soit antispiritualiste.

L'exposition de Bergson est, notons-le, quasiment dialectique. Ainsi Bentham, qui a identifié à tort la spiritualité et l'intelligence mathématique, a eu le mérite involontaire de préparer la voie à une réconciliation de l'utilitarisme avec lui-même chez Stuart Mill, autant psychologue que logicien.

« Avec Stuart Mill l'utilitarisme va passer de la forme objective à la forme subjective. Ce qui avait manqué à Bentham, l'analyse psychologique, Stuart Mill va s'en servir, et l'universalité de la loi morale, son caractère obligatoire, qui demeurait inexplicable en considérant les plaisirs comme des choses, des objets, Stuart Mill va en rendre compte et en tenter l'explication en traitant les plaisirs comme des états d'âme (...) Quels sont donc les plaisirs que l'humanité proclame supérieurs aux autres ? D'abord les plaisirs de l'esprit sont meilleurs que ceux du corps. Ensuite les satisfactions de la sympathie sont celles qui procurent à l'âme la joie la plus large et la plus durable »<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Cours de morale...*, p. 110.

Avec Stuart Mill, c'est l'âme entière, ou si l'on peut dire, le composé d'âme, de corps et d'esprit (la plus haute partie de l'âme) qui est en quête d'une satisfaction totale. Un tel contentement n'est pas facile à obtenir puisqu'il s'agit d'assumer les paradoxes d'une nature humaine contradictoire, à la fois capable de « sentiments nobles, moraux »<sup>1</sup> et d'égoïsme, capable donc d'autonomie mais néanmoins assujettie aux besoins du corps<sup>2</sup>. Toujours est-il que la conscience d'un primat de l'intérêt général atteste bien chez Stuart Mill d'une aptitude spirituelle. Agir au nom de l'intérêt général, c'est déjà transcender, au nom d'une forme de vie supérieure, l'ordre de la nécessité naturelle. L'obligation morale de sacrifier notre bonheur personnel à celui du plus grand nombre est apparemment contre nature. Il reste que cette contrariété ne suppose, en dernière instance, que des forces naturelles d'essence sociale et non pas d'essence purement morale : c'est la nature qui, au moyen de l'éducation, c'est-à-dire de l'habitude et des châtiments, lutte contre la nature. C'est pourquoi l'obligation morale n'a chez Stuart Mill que l'apparence d'un impératif catégorique. L'homme qui entend la voix du devoir est avant tout un animal social qui obéit, de façon grégaire, à la frange d'instinct qui marque son appartenance à l'espèce. Cette obligation ou cette sympathie pour Autrui est donc de l'ordre d'une pression physique que le corps social exerce sur le corps individuel et non de l'ordre d'un appel personnel. La lutte contre les tendances égoïstes du Moi se fait au nom d'un altruisme qui n'est que l'égoïsme anonyme d'une espèce qui doit survivre. Et si le social est en son fond du vital, les hommes les plus sages eux-mêmes, ceux dont le jugement moral peut valoir comme critère ou norme de choix, ne sauraient s'opposer que provisoirement aux tendances grégaires. Malgré leur heureux naturel et leurs dispositions à la sympathie et à la moralité, ils restent à la merci de forces naturelles qui les dépassent et les englobent.

Sur cette question d'une intrication du social et du vital, Spencer a, lui, le mérite d'aller directement, au fond des choses. En esquissant une morale évolutionniste, son objectif méritoire est de vouloir coïncider avec le mouvement évolutif qui, antérieur à la naturalité et à la moralité, préside à toute détermination. Il ne s'agit plus de fonder la loi morale sur le jugement de l'homme prudent mais plutôt de la

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> « La disposition aux nobles sentiments est, dans beaucoup de natures, une plante délicate, facilement flétrie par les influences hostiles et surtout par le manque de nourriture » (*Cours de morale...*, p. 110).

déduire objectivement « des grandes lois qui président à l'évolution de l'univers »<sup>1</sup>.

« La doctrine morale de Spencer esquissée seulement dans ses ouvrages *Statique sociale*, *Les Bases de la morale évolutionniste*, *Justice*, va nous rendre compte de l'universalité et du caractère absolu de la loi morale en la rattachant à l'évolution générale des choses »<sup>2</sup>.

Là où certaines doctrines religieuses, philosophiques ou scientifiques essaient de gommer leur précompréhension de la différence du vivant et de l'inanimé (et de faire comme si leur avait été réservée d'emblée une intuition fulgurante ou une connaissance rigoureuse de la Vie : vie divine, vie spirituelle, vie biologique), l'approche spencérienne opte plutôt, en tant qu'elle prétend à la vérité et pas seulement à l'exactitude, pour l'expérience de la totalité. Par vérité ou totalité, il ne faut pas entendre ici système fermé ou dogmatique. Au contraire, la pensée évolutionniste, qui est une pensée du progrès, tient, au moins en principe, à ne jamais devenir prisonnière de ses propres déterminations conceptuelles. Sa sagesse est de s'effacer devant l'être, fût-il d'abord une « matière non différenciée »<sup>3</sup>, devant ce qui nous précède et ne dépend pas de nous. Cette façon de se défaire de toute subjectivité est la forme spécifiquement philosophique de l'objectivité : c'est faire de la réalité même, de toute la réalité, l'objet de nos désirs (au lieu de désirer un autre ordre des choses, un ordre plus présentable, plus esthétique, normé, formalisé, vidé en quelque sorte de tout ce qui heurte notre sensibilité). Dans cette perspective, on comprend en tout cas qu'une précompréhension du vivant et de l'inanimé puisse devenir l'objet légitime d'une philosophie de la vie qui ne soit pas directement une science du vivant. Loin d'être « complexée » par son apparent manque de scientificité, la philosophie spencérienne peut revendiquer, au contraire, un autre type d'objectivité : le philosophe sait partir de sa précompréhension de la vie et s'y enfoncer, voire s'y perdre, au prix parfois, il est vrai, d'une certaine impression d'approximation ou de pseudo-scientificité. Mais justement, reprocher au philosophe sa visée « englobante », c'est se condamner à ne pas comprendre son intention et à faire des contresens sur les descriptions qu'il nous propose et qui ne sont jamais des modélisations scientifiques du vivant, mais de simples étapes, des jalons pour se repérer au fil de

---

<sup>1</sup> *Cours de morale...*, p. 115.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Cours de morale...*, p. 116.

l'approfondissement d'une précompréhension de la vie qui excède toujours telle ou telle explication ou interprétation spécialisée. Il s'agit avant tout de donner à voir ce que Bergson, lui-même, appellera, dans *L'Évolution créatrice*, l'ordre vital. Bien sûr, cet ordre vital peut sembler baroque aux yeux de celui qui s'attend à trouver un ordre géométrique.

Toutefois, si l'intention spencérienne de se situer au niveau même de la phylogénèse et non de l'ontogénèse est cohérente<sup>1</sup>, le résultat apparaît décevant. Aux yeux de Bergson, l'évolutionnisme n'est au fond qu'un finalisme, c'est-à-dire un intellectualisme. Loin de donner libre cours aux puissances immémoriales de l'âme ou de rendre compte de leur complexité, la loi du « passage nécessaire de l'homogène à l'hétérogène »<sup>2</sup> est une sorte de rationalisation réductrice, accomplie au nom des seules puissances d'une intelligence cartésienne (*mens*). L'esprit de l'évolutionnisme reste, malgré les apparences, un esprit de géométrie : son finalisme n'est qu'un mécanisme à l'envers.

« Par l'effet de causes purement mécaniques toute chose, d'après lui [l'évolutionniste], et tout être s'adaptent à l'entourage de manière à réaliser une harmonie qui, au premier abord, paraît voulue par une intelligence »<sup>3</sup>.

Dans ces conditions, la philosophie morale de Spencer ne peut que manquer l'énergie proprement spirituelle, et contre nature, qui porte chaque sujet à suivre librement la loi morale et à faire ce qu'il doit faire. Car le sens moral n'est, en dernière instance, aux yeux de l'évolutionniste, qu'un avatar de l'intelligence et de l'instinct qui, eux-mêmes ne sont que les productions impersonnelles et axiologiquement neutres de l'évolution des espèces. Aux yeux du professeur Bergson, l'impératif moral, inspiré par une vie morale qui déborde la seule vie biologique, ne saurait donc s'expliquer par l'instinct et chaque personnalité morale, unique et inimitable, ne saurait valoir comme un simple maillon de la chaîne des êtres.

---

<sup>1</sup> « Quant à l'obligation, elle s'expliquera empiriquement encore par l'association des idées et des sentiments. Mais l'expérience dont on va nous parler n'est pas celle de l'individu, c'est l'expérience collective de l'humanité et des espèces inférieures d'où l'humanité est sortie. C'est une association consolidée par une accumulation d'expériences stratifiées, et que l'individu avec le temps et les moyens dont il dispose ne peut briser » (*Cours de morale...*, p. 116).

<sup>2</sup> *Cours de morale...*, p. 116.

<sup>3</sup> *Cours de morale...*, p. 117.

Reste donc maintenant, dans le cadre d'une progression pédagogique sans faille, à définir une inspiration morale qui relèverait exclusivement de la partie la plus haute de l'âme. Reste surtout à se demander si une telle inspiration, quasiment surnaturelle, transcendante<sup>1</sup> ou transcendantale, possède quelque réalité.

Mais l'objectif ici n'est pas seulement par un effet artificiel de symétrie (d'un côté le fondement naturel du devoir et de la loi morale, de l'autre leur fondation transcendante ou transcendantale), d'exposer scolairement une histoire des doctrines. En approfondissant dans la troisième leçon l'analyse des sentiments moraux que sont l'amour des autres et la sympathie, Bergson réexamine à nouveaux frais, sous les yeux de ses élèves, les problèmes des doctrines qui viennent d'être présentées. Il ne s'agit pas de répéter ou de développer ce qui vient d'être dit mais de s'approprier, de l'intérieur, en pensant par soi-même, en faisant un libre usage de sa raison, en ayant l'audace de penser, les problématiques que de grands philosophes ont rencontrées au cours de leur propre cheminement intellectuel. Si Bergson n'en appelait pas, d'une façon ou d'une autre, aux forces vives de l'intelligence de ses étudiants, s'il se contentait de leur restituer machinalement des matériaux séparément de toute réflexion sur ces matériaux, s'il ne stimulait pas en quelque sorte leur inspiration, il n'aurait aucune chance de leur faire comprendre ce qu'est la « vie morale ».

### ***Les fondations métaphysiques de la morale ou la quête d'une perfection spirituelle***

L'inspiration « psychologique » (au sens, comme on l'a dit, plus haut, d'une interrogation origininaire sur la nature d'une âme aux puissances multiples) qui gouverne le cours de morale devient tout à fait manifeste dans les 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> leçons. Dans la 4<sup>e</sup> leçon, dont il manque ici une partie mais dont on peut se faire une idée juste d'après d'autres textes<sup>2</sup>, Bergson souligne la radicalité du questionnement de Schopenhauer.

---

<sup>1</sup> On peut songer, par exemple, au *noûs* plotinien ou au « noumène » kantien.

<sup>2</sup> Voir ci après la 13<sup>e</sup> leçon du cours de « Métaphysique ». Voir aussi Bergson, *Cours II, Leçons d'esthétique, Leçons de morale, psychologie et métaphysique* édité par Henri Hude, avec la collaboration de Jean-Louis Dumas, PUF, coll. Épiméthée, Paris, 1992, p. 84-91 ; ou encore Bergson, *Cours I, Leçons de psychologie et de métaphysique*, édité par Henri Hude, avec la collaboration de Jean-Louis Dumas, PUF, coll. Épiméthée, Paris, 1<sup>er</sup> éd. : 1990 ; 2<sup>e</sup> éd. : 1999, p. 382-384.

« Comme les philosophes du sentiment, Schopenhauer estime que les jugements moraux et les sentiments moraux en général dérivent d'une émotion qu'il appelle la pitié. Mais il se distingue profondément de ceux-ci par l'explication métaphysique qu'il donne de cette émotion, explication par laquelle il rattache cet état d'âme à une certaine conception de la vie et plus généralement de l'être. Nous trouvons le développement de cette doctrine dans plusieurs ouvrages, d'abord dans celui traduit sous le titre *Le Fondement de la morale*, ensuite dans son ouvrage capital : *Le Monde comme volonté et comme représentation* »<sup>1</sup>.

Les oppositions du bien et du mal, du bonheur et de la souffrance, de l'obligation morale et de l'égoïsme, doivent être appréciées, non pas d'un simple point de vue subjectif, empirique, social ou anthropologique, mais d'un point de vue ontologique. Les sentiments moraux deviennent alors l'expression même de notre être-au-monde. Ils nous révèlent à la fois notre dérélition et notre aptitude à la surmonter. La sensibilité n'est plus alors quelque chose de la nature. En deçà de la naturalité de la Nature, il y a l'expérience ontologique du Monde. Et ce qui vaut pour la métaphysique schopenhauerienne vaut également pour les grandes métaphysiques eudémonistes, examinées dans la 5<sup>e</sup> leçon, qu'il s'agisse de celles de l'Antiquité (Platon, Aristote mais aussi Plotin ou les stoïciens que Bergson ne cite pas) ou de celles des Temps modernes (Malebranche et Leibniz).

Le pessimisme, l'optimisme, l'égoïsme, la pitié, la sympathie, la vertu, la raison, la tempérance ne sont pas de simples déterminations psychologiques ou des passions mais des états d'âme qui traduisent la position onto-cosmologique d'une âme humaine dont le propre est d'être inégale à elle-même.

« Donc la vie conforme à la raison, l'existence qui prend la pensée pour centre et pour objet, l'existence vouée à la contemplation, est aussi l'existence conforme à la nature, et la moralité, la vertu, consiste à suivre la nature ainsi comprise, à développer ce qu'il y a de plus élevé en soi : la raison »<sup>2</sup>.

Dans la mesure où l'axiologie n'est souvent qu'une branche de l'ontologie (puisque les valeurs doivent avoir un fondement), ces philosophies de la morale sont, en vérité, des métaphysiques de la perfection (dans lesquelles, l'être et le Bien sont une seule et même chose). C'est d'ailleurs cette identification de l'être et du bien, de

---

<sup>1</sup> *Cours de morale...*, p. 137.

<sup>2</sup> *Cours de morale...*, p. 145.

l'ontologique et de l'axiologique, qui fait à la fois leur force et leur faiblesse. Qu'il s'agisse de Platon, d'Aristote, de Malebranche ou de Leibniz, leur système métaphysique a l'avantage de fournir un fondement immuable de l'aspiration morale. Mais à vouloir trop bien faire en assimilant la spiritualité de l'esprit à un attribut de Dieu, voire à son essence même, les métaphysiques du Bien ou de l'Esprit donnent surtout à penser l'Esprit de Dieu et non le nôtre. En outre, elles passent à côté de ce qu'il y a de proprement temporel dans la vie morale. Si l'âme humaine, par une de ses parties, se trouve toujours et déjà au niveau de l'intelligible (le *Noûs*, le monde des Formes, la « Pensée de la Pensée ») ou du divin, cela revient à affirmer qu'elle est éternellement pure et convertie ; elle participe donc pleinement à l'intelligible ou à la vie divine. Pourquoi, dès lors, exiger un détachement ici-bas du corps, une purification vertueuse dont la finalité serait une conversion vers le Bien ? Notre incorruptibilité n'est-elle pas toujours et déjà garantie de toute éternité ? Notre salut serait ainsi d'ordre gnoséologique : vaincre l'ignorance et découvrir l'immortalité de notre esprit, tels seraient le savoir le plus élevé et la conscience de soi la plus haute. Mais si notre salut est déjà accompli indépendamment de tout mérite, l'obligation morale perd sa spécificité *sui generis*.

« On conçoit donc », comme l'écrit Bergson à la fin de la 5<sup>e</sup> leçon, « qu'il y ait place encore pour une morale qui parte de l'idée d'obligation et fasse de l'obligation absolue le fondement de toute moralité »<sup>1</sup>.

En outre, s'il nous suffisait de sculpter, à l'instar du sage grec, notre propre statue pour être quitte envers autrui, ce devoir envers nous-même limiterait abusivement l'idée même de devoir :

« [A]vec l'idée toute esthétique de perfectionnement de soi on expliquera en outre les devoirs individuels. Mais les devoirs de stricte justice, qui éveillent en nous l'idée la plus nette de l'obligation, et ceux dont la pratique est le plus difficile, restent ou inexpliqués ou insuffisamment expliqués »<sup>2</sup>.

Sans compter qu'une telle vision panthéistique de l'ordre ontocosmique, que l'on peut qualifier de spinoziste<sup>3</sup>, sous-estime les conflits irréductibles en les dissolvant dans l'idée d'une inégalité

---

<sup>1</sup> *Cours de morale...*, p. 154.

<sup>2</sup> *Cours de morale...*, p. 153-154.

<sup>3</sup> « Tous diraient avec Spinoza : “ la béatitude n'est pas le prix de la vertu, elle est la vertu même ” » (*Cours de morale...*, p. 142).

seulement provisoire de l'âme à elle-même. La vie morale en tant que vie effective implique l'irréversibilité et l'irréparable, la contingence et la mort, c'est-à-dire un temps irréductible qui n'est pas une simple image mobile de l'éternité.

« En un mot, on pourrait reprocher à l'eudémonisme d'avoir négligé *l'aspect tragique* de la moralité. L'accomplissement du devoir ne va pas sans déchirements intérieurs, et c'est de quoi ne parlent ni Platon ni Aristote ni Leibniz. Une morale toute optimiste ne peut pas plus satisfaire qu'une morale toute pessimiste »<sup>1</sup>

### ***Le dépassement de la perspective kantienne et la suggestion d'une fondation d'inspiration ravaissienne***

Avant de critiquer le formalisme de la doctrine kantienne de la moralité<sup>2</sup>, Bergson en donne, dans la 6<sup>e</sup> leçon, un excellent résumé. Le mérite inaliénable de Kant est d'avoir pensé l'élément purement moral de la moralité. L'idée d'une autonomie de notre volonté est une avancée considérable :

« En justifiant le devoir par des raisons extérieures au devoir, telles que le plaisir, le sentiment ou même l'intelligence, les philosophes donnent à la loi morale la forme d'un ordre conditionnel ou d'un impératif hypothétique. On appelle ainsi un commandement subordonné à une condition ; et le propre d'un impératif hypothétique est de ne jamais obliger absolument notre volonté (...) Ou bien donc il n'y a pas d'obligation absolue, c'est-à-dire pas de moralité vraie, ou s'il y a une loi morale à proprement parler, c'est une loi qui s'impose par elle-même sans condition ; c'est un impératif catégorique, un commandement pur et simple : il faut parce qu'il faut »<sup>3</sup>.

Être moral, c'est agir indépendamment de toute crainte d'un châtement (immanent ou transcendant) et de toute attente d'une récompense (immanente ou transcendante). La seule récompense à attendre est notre mérite ou le sentiment d'un pur contentement qui atteste notre dignité. Ce mérite moral est le substitut d'une perfection ontologique qui, elle, ne saurait jamais être atteinte, ni même valoir comme un but pour notre volonté, sauf à être victimes des

---

<sup>1</sup> *Cours de morale...*, p. 153.

<sup>2</sup> « En réduisant la moralité à un pur formalisme, Kant risque fort d'en rendre l'intelligence très difficile dans la pratique » (*Cours de morale...*, p. 162).

<sup>3</sup> *Cours de morale...*, p. 155 et 156.

paralogismes de la substantialité et de l'immortalité. Car il n'y a pas d'autre bien ou perfection que l'acte absolument bon de la bonne volonté. Contrairement à ses prédécesseurs, Kant établit, de façon on ne peut plus rigoureuse, « une séparation radicale (...) entre la vertu et le bonheur »<sup>1</sup>.

Si, dans la leçon suivante, qui entend fournir une réponse enfin acceptable à la question du fondement de la morale, Bergson propose donc à ses élèves un dépassement de la perspective kantienne, ce n'est pas au nom d'une insuffisance théorique du kantisme. D'un point de vue spéculatif, l'analyse de Kant est, au contraire, indépassable et « admirable »<sup>2</sup>. Mais le tort de Kant est de hisser la vie morale à un niveau qui contredit l'idée même de vie. Si le sujet ou la subjectivité chez Descartes relève encore d'une métaphysique de la substance (ou des substances) et des attributs (d'un côté il y a la pensée, de l'autre l'étendue ; il y a aussi Dieu et le composé d'âme et de corps), chez Kant, le Sujet - sensibilité, entendement ou raison - est un pouvoir de synthèse et de connaissance de lui-même, dont on ne peut pas vraiment dire d'où il vient, même si l'on reste en droit de croire à son ascendance divine. Dans ces conditions, l'homme n'est plus à penser sur le modèle classique d'un animal raisonnable, à la fois âme et esprit. Sa vie morale, devenue transcendantale, a été vidée de toute l'épaisseur d'une spiritualité, il est vrai impure, mais néanmoins réelle à cause de cette impureté même. Autrement dit, la vie morale, la loi morale et l'impératif catégorique manquent chez Kant de vie et de matière, ou si l'on ose dire, de souffle ; ils ne sont que la formulation muette, quasi angélique, d'une spiritualité inhumaine.

Mais s'il convient de fonder, au-delà du kantisme la nécessité et l'universalité de la loi morale et du devoir, ne risque-t-on pas de réhabiliter les fondations révoquées dans les leçons précédentes ? Dépasser à la fois les fondements naturalistes (dont l'évolutionnisme), transcendants et transcendants, tel est bien l'enjeu. Or, la solution apportée ici par Bergson mérite tout notre intérêt et fait de la 7<sup>e</sup> leçon le moment sans doute le plus étonnant et le plus remarquable de ce cours de morale. Car, partant d'une analyse de la temporalité qui évoque plus ou moins celle de l'*Essai* (que l'on trouvait déjà au tout début du cours, dans la leçon d'introduction), c'est à une argumentation qui évoque à la fois celle de *L'Évolution créatrice* et celle des *Deux Sources* que Bergson aboutit. Autrement dit, c'est en bergsonien précurseur du Bergson de la maturité que le professeur

---

<sup>1</sup> *Cours de morale...*, p. 161.

<sup>2</sup> *Cours de morale...*, p. 163.

Bergson semble réfuter l'ensemble des fondations, toutes jugées unilatérales, de la moralité.

« En effet, tandis que la sensibilité de l'animal est livrée tout entière à l'impression du moment, celle de l'homme est capable d'isoler chacun de ses états, de le retenir, de le fixer par la mémoire et aussi de se fixer sur lui (...) Un être qui dure et qui change, qui se sent en quelque sorte mourir à tout moment de la durée (Sénèque) et qui est d'autre part capable de concevoir la stabilité, disons même l'éternité, sera amené par la nécessité de sa nature à se soustraire au hasard, à *se dégager de la fluctuation des choses, à s'imposer enfin des règles fixes et générales de conduite*. C'est en ce sens et pour cette raison que la moralité est chose inhérente à la nature humaine (...) Jusqu'ici nous sommes dans la nature et dans ce qu'il y a de primitif dans la nature. Nous ne sommes pas encore dans la moralité. Pour que cette tendance purement instinctive devienne morale, il faut qu'elle rejoigne la première, qu'elle se fonde avec cette aspiration non moins naturelle de la raison et du cœur à une loi stable. C'est par cette combinaison, *par cette adaptation d'une matière à une forme* que se produit la moralité. À mesure qu'elle prend mieux conscience d'elle-même, qu'elle se connaît, elle s'aperçoit comme un progrès continu de l'individu s'efforçant de plus en plus de se soustraire à ce qu'il y a d'accidentel, de contingent et de variable dans l'existence, pour réaliser tout ce que l'humanité contient en puissance. La moralité est donc un effort de l'homme individuel pour se rattacher à l'humanité en général, considérée comme un être supérieur au temps »<sup>1</sup>.

En cet endroit du texte, qui est celui de tous les mirages rétrospectifs (où l'on croit entrevoir l'idée en germe d'un géométrisme latent de l'intelligence, celle d'une affinité inédite de la matière et de la forme, ou encore celle d'un dépassement quasi mystique de l'humanité), on ne peut manquer de s'interroger : le professeur de khâgne, par définition soucieux de transmettre avec le plus de neutralité possible, des matériaux sur lesquels les élèves pourront exercer leur propre réflexion, était-il tenu de proposer sa propre doctrine d'un fondement de la morale ? S'agit-il bien d'ailleurs de son propre point de vue ?

Ce qui soulève une deuxième question : comment Bergson peut-il déjà, en 1892-1893, mettre en branle une argumentation qui, si elle reste évidemment incomparable à celle des grands ouvrages postérieurs, n'y semble toutefois pas totalement étrangère ? Que le philosophe Bergson utilise des approches psycho-ontologiques inspirées de l'*Essai*, soit. Mais comment réussit-il à passer de ce point

---

<sup>1</sup> *Cours de morale...*, p. 167, 168 et 170. C'est nous qui soulignons.

de vue plutôt introspectif à une perspective évolutionniste pour le moins inédite qui vaut à la fois comme une critique de l'évolutionnisme de Spencer et comme une critique des finalismes et des théories du progrès de l'époque ?

À la première interrogation, on peut répondre, sans risque de se tromper, que le professeur de khâgne aurait pu se contenter, à l'instar des auteurs de manuels, et sans doute d'autres professeurs, d'exposer une synthèse moins personnelle. Ainsi l'objectif pédagogique de René Worms, dans son *Précis de philosophie*, semble plus modeste :

« Examinons d'abord les principaux d'entre ces systèmes [systèmes de morale] ; nous indiquerons ensuite la solution qui nous paraît la meilleure »<sup>1</sup>.

R. Worms présente les systèmes fondés sur les inclinations personnelles (le plaisir, l'intérêt personnel), ceux qui s'appuient sur les inclinations interpersonnelles (la sympathie, l'intérêt général) et enfin ceux fondés sur les inclinations supérieures (le devoir, la volonté de Dieu). Puis il en propose une synthèse d'inspiration « évolutionniste », ou plutôt progressiste ou finaliste, voire providentialiste.

« Aucun des systèmes que nous venons d'exposer ne mérite, avous-nous dit, une adhésion sans réserve. Cela tient à ce que chacun d'eux s'appuie sur une base trop étroite. Chacun d'eux, en effet, ne voit qu'un côté de l'homme, ne cherche à développer en lui qu'une seule sorte d'inclination. Or ce n'est pas ainsi qu'il faut procéder. Il faut prendre, au contraire, l'homme tout entier, et tenir compte de toutes ses facultés à la fois. Le seul bon système de morale sera celui qui permettra de les développer toutes ensemble. Et en même temps qu'il faut tenir compte, en morale, de la totalité de l'esprit humain, il faut y tenir compte aussi des lois générales qui régissent la totalité de l'univers, c'est-à-dire, nous l'avons vu, de la loi universelle d'évolution. Le monde évolue vers la perfection. Quelle sera donc la conduite bonne ? Ce sera celle qui contribuera à cette évolution, celle qui fera approcher le monde de sa perfection. Mais comment nous, êtres infimes, pouvons-nous travailler au perfectionnement de l'univers ? En travaillant à notre perfection propre, d'abord : en étendant notre intelligence, en développant notre sensibilité esthétique et morale, en fortifiant notre volonté ; mais sans cultiver une de ces facultés aux dépens des autres, et en les maintenant toutes, au contraire, dans un harmonieux équilibre. Par là nous aurons, dis-je, contribué au progrès de l'univers. Car d'abord nous sommes nous-même un membre de l'univers ; la

---

<sup>1</sup> R. Worms, *Précis de philosophie...*, op. cit., p. 335.

perfection de l'univers est la somme des perfections de ses membres ; et si l'une de ces perfections partielles s'accroît, leur somme s'accroît par là même. Et de plus, en nous perfectionnant nous-même, nous avons indirectement aidé au perfectionnement d'autrui : car par la seule force de notre exemple, nous avons nécessairement, dans une certaine mesure, attiré au bien quelques-uns de nos semblables. Les forces intellectuelles rayonnent en quelque sorte autour de celui en qui elles se manifestent, et, comme le soleil qui réchauffe les astres environnants de sa lumière, elles vivifient les êtres qui avoisinent leur possesseur. Mais ce n'est pas tout. Non seulement nous pouvons contribuer indirectement au développement de la perfection d'autrui, par le développement de notre perfection propre, mais nous pouvons y contribuer par une action plus directe. En effet, en pratiquant envers nos semblables ces deux vertus (qui seront étudiées en détail dans la Morale pratique), la justice et la charité, nous leur faisons du bien : c'est-à-dire que nous ajoutons à leur être un peu de perfection. Et c'est encore pour nous un moyen de contribuer au perfectionnement général de l'univers. Ce n'est même pas tout encore. Nous pouvons développer la perfection, non seulement en nous-même, non seulement dans nos semblables, mais dans tous les êtres qui existent : il n'est pas une créature vivante, si infime soit-elle, à qui nous ne puissions faire du bien. Et même en ce qui concerne la matière inanimée, peut-être est-ce agir dans les voies du progrès universel que de la faire servir à nos propres fins ; puisque c'est l'arracher à son inertie pour l'employer au bien des êtres supérieurs. Si bien qu'en somme il est mille façons pour nous de contribuer au bien universel, de servir la cause du progrès, la cause de la perfection. Quelque limités donc que soient nos moyens d'action, nous devons travailler sans cesse dans ce sens, certains d'avance que nos efforts auront toujours leur résultat. En un mot donc, “ développer la perfection de l'univers ”, telle nous paraît être la véritable règle morale qui doit diriger nos actions. Et cette formule nous semble assez large pour satisfaire à toutes les conditions que doit remplir un semblable principe. Elle tient compte, en effet, et de toutes les facultés de l'homme (sensibilité, volonté, intelligence), et de tous les êtres de l'univers (le moi, les autres hommes, le reste des êtres), ainsi que de leur loi suprême, la loi de l'évolution. Et c'est par là qu'elle peut servir à concilier les divers systèmes exposés plus haut, car elle satisfait à la fois leurs principes à tous. Elle satisfait nos inclinations personnelles : car n'est-ce pas nous aimer nous-même du véritable amour, n'est-ce pas agir suivant la loi de notre intérêt réel, n'est-ce pas nous procurer le plaisir le plus durable et le plus pur, que de travailler à notre propre perfectionnement ? Elle satisfait nos inclinations interpersonnelles : car, collaborer au développement des autres êtres, n'est-ce pas leur témoigner de la sympathie, et n'est-ce pas agir dans l'intérêt général ? Elle satisfait enfin nos inclinations supérieures : car aider au progrès de l'univers, c'est faire notre devoir, et c'est obéir à Dieu. Ainsi cette formule est à elle seule le résumé de

tous les principaux systèmes de morale. Cette formule nous permet en outre de nous rendre compte des principales notions dont toutes les morales font usage : les notions de *devoir*, de *responsabilité*, de *mérite* et de *démérite*, de *conscience morale*, de *sanction*. Travailler au perfectionnement universel, voilà le bien. Pour connaître ce bien, nous avons l'intelligence ; pour l'aimer, nous avons la sensibilité ; pour le réaliser, nous avons la volonté. Mais la volonté humaine est libre : elle peut ne pas faire le bien, aucune contrainte physique ne l'y force. Seulement il y a une obligation morale qui l'y pousse : elle sait qu'elle peut faire le mal, mais qu'elle ne doit pas le faire, qu'en le faisant elle manquerait à son *devoir*. Le devoir n'est donc rien de plus que le bien conçu comme s'imposant moralement à une volonté libre »<sup>1</sup>.

Ce long extrait du « Rabier » méritait d'être cité. On voit dans quelle ambiance spirituelle, pour le moins consensuelle, baignaient à la fois Bergson et ses élèves : il s'agit d'une synthèse d'allure éclectique et moralisatrice que l'on qualifierait aujourd'hui de « bien-pensante ». Les doctrines onto-cosmologiques des stoïciens, de Platon, de Plotin ou encore de Spinoza et de Leibniz, mais aussi de Schopenhauer (le thème de la compassion semble même préfigurer une sorte de vision écologique), semblent pouvoir s'accorder non seulement avec des vues religieuses, chrétiennes ou bouddhistes, mais encore avec les doctrines évolutionnistes du XIX<sup>e</sup>, qu'il s'agisse soit de l'évolution des espèces, soit d'un certain matérialisme historique à vocation sociale, ou encore d'un libéralisme économique sûr de lui-même, et, en tout cas, d'un positivisme prônant l'ordre et le progrès et surplombant ou unifiant l'ensemble des savoirs. Toujours est-il que l'idée omniprésente de perfection montre que le mérite kantien ne suffit plus et qu'il faut désormais, à l'ère d'un progrès scientifique et technique, des résultats tangibles. L'inconnu a remplacé l'inconnaissable, qui n'a plus droit de cité dans une Culture où le travail humain est devenu l'alpha et l'oméga de toute pensée morale. La réduction progressive de l'inconnu au connu dans l'Histoire manifeste les forces vives d'un homme devenu maître et possesseur de la Nature et bientôt de sa nature. Les grandes valeurs doivent être fondées, sans tergiversation kantienne, sur l'existence de Dieu, au moment même où l'opposition de la moralité et de l'immoralité devient, sous la double influence de la psychologie et de la sociologie, celle du normal et du pathologique<sup>2</sup>. Ce qui veut dire que notre

---

<sup>1</sup> R. Worms, *Précis de philosophie...*, *op. cit.*, p. 345-348.

<sup>2</sup> Dans les leçons qui suivent, et qui traitent de la morale concrète, Bergson, présentant les thèses des psychologues, des « criminologues » et des sociologues du XIX<sup>e</sup>, utilise cette distinction d'une vie morale normale et d'une vie morale « anormale ».

responsabilité est entière et qu'il faut coûte que coûte l'assumer, soit théologiquement, soit psychologiquement ou sociologiquement. Le postulat d'un sujet transcendantal, instance quasi anonyme suspendue entre l'empirique et le transcendant, ne peut plus combler les aspirations d'une époque où l'individu entend faire concrètement valoir son droit au bonheur.

Dans un tel contexte, il semble donc assez facile de répondre aux questions posées plus haut. Si Bergson propose dans son cours une réponse ou une synthèse de type évolutionniste qui évoque plus ou moins le mouvement d'interruption-inversion du mouvement évolutif, voire l'idée d'une genèse simultanée de la matière et de l'intelligence que l'on trouvera dans le quatrième chapitre de *L'Évolution créatrice*, mais aussi la notion de mysticisme autour de laquelle s'articulent les vues psycho-cosmologiques des *Deux Sources*, c'est sans doute parce que les idées de 1907 et de 1932, malgré toute leur originalité, ressemblent, à un degré ou à un autre, à celles de 1892-1893. Comment est-ce possible ? Tout s'explique, nous semble-t-il, si l'on prend acte de l'influence continue de Ravaisson sur Bergson. En 1892-1893, cette influence apparaîtrait, si l'on peut dire, à l'état brut : le professeur Bergson retranscrirait, d'une manière déjà personnelle mais encore « brute », et, qui plus est, dans le cadre d'un contexte historique particulier car pédagogique, des idées courantes que « vingt générations d'élèves (...) ont sues par cœur »<sup>1</sup>, idées d'origine ravaissoniennes et d'inspiration plotinienne :

« Les stoïciens, dans leur langage tout physique, définissaient la cause première, ou la Divinité, un éther embrasé, au maximum de tension ; la matière, ce même éther détendu. Ne pourrait-on dire, d'une façon à peu près semblable, que ce que la cause première concentre d'existence dans son immuable éternité, elle le déroule, pour ainsi dire, détendu et diffus dans ces conditions élémentaires de la matérialité qui sont le temps et l'espace ; qu'elle pose ainsi, en quelque sorte, la base de l'existence naturelle, base sur laquelle, par ce progrès continu qui est l'ordre de la nature, de degré en degré, de règne en règne, tout revient de la dispersion matérielle à l'unité de l'esprit ? »<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *La Pensée et le mouvant*, « IX. La vie et l'œuvre de Ravaisson », *op. cit.*, p. 275. Ravaisson est cité dans la 16<sup>e</sup> leçon (« Les diverses conceptions de la nature. Matérialisme, spiritualisme, panthéisme, idéalisme ») du cours de métaphysique de 1887-1888 au lycée de Clermont-Ferrand : « Le matérialisme, a dit M. Ravaisson, est le système qui prétend expliquer le supérieur par l'inférieur » (*Bergson, Cours I, op. cit.*, p. 362).

<sup>2</sup> Félix Ravaisson, *La philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle, 1867. Suivie du Rapport sur le prix Victor Cousin (le scepticisme dans l'antiquité)*, Paris, 4<sup>e</sup> éd. : 1895, p. 279).

Nous sommes donc bien victimes, mais seulement à moitié victimes, d'une illusion rétrospective. Car, après tout, l'inspiration ravaissienne, débarrassée, il est vrai, des scories du progressisme positiviste un peu naïf de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, demeure bien présente dans les grands livres de la maturité. Bergson fera, on le sait, du schéma néoplatonicien de la procession et de la conversion la clef de voûte de sa propre pensée onto-cosmologique. Mais, contrairement à Plotin, Bergson se focalise toujours sur le double mouvement de procession et de conversion, seule réalité effective parce que temporelle, pour mieux déréaliser la série des entités plus ou moins hypostasiées, faussement intemporelles, que l'on peut trouver à chaque degré de l'échelle des êtres. Son but n'est donc jamais de fluidifier après coup, au moyen d'une onto-logique ou d'une dialectique, des déterminations hypostasiées qui vaudraient en elles-mêmes. Il s'agit plutôt de donner immédiatement à penser toute hypostase comme une production imaginaire correspondant à une interruption et à une inversion de ce qu'il appelle le « mouvement évolutif »<sup>1</sup>. Ce qui ne dure plus, ce qui ne participe plus de l'élan créateur de l'esprit et de la vie, perd toute singularité et suit le ronronnement monotone de la matière.

« Au fond de la “ spiritualité ” d'une part, de la “ matérialité ” avec l'intellectualité de l'autre, il y aurait donc deux processus de direction opposée, et l'on passerait du premier au second par voie d'inversion, peut-être même de simple interruption, s'il est vrai qu'inversion et interruption soient deux termes qui doivent être tenus ici pour synonymes, comme nous le montrerons en détail un peu plus loin (...) Quel est donc le principe qui n'a qu'à se détendre pour s'étendre, l'interruption de la cause équivalant ici à un renversement de l'effet ? Faute d'un meilleur mot, nous l'avons appelé conscience. Mais il ne s'agit pas de cette conscience diminuée qui fonctionne en chacun de nous. Notre conscience à nous est la conscience d'un certain être vivant, placé en un certain point de l'espace ; et, si elle va bien dans la même direction que son principe, elle est sans cesse tirée en sens inverse, obligée, quoiqu'elle marche en avant, de regarder en arrière. Cette vision rétrospective est, comme nous l'avons montré, la fonction naturelle de l'intelligence et par conséquent de la conscience distincte. Pour que notre conscience coïncidât avec quelque chose de son principe, il faudrait qu'elle se détachât du *tout fait* et s'attachât au *se faisant*. Il faudrait que, se retournant et se tordant sur elle-même, la faculté de *voir* ne fût plus qu'un avec l'acte de vouloir. Effort

---

<sup>1</sup> Bergson, *L'Évolution créatrice*, PUF, coll. « Quadrige », Paris, 2007, « Introduction », VI.

douloureux, que nous pouvons donner brusquement en violentant la nature, mais non pas soutenir au-delà de quelques instants (...) Toutes nos analyses nous montrent en effet dans la vie un effort pour remonter la pente que la matière descend. Par là elles nous laissent entrevoir la possibilité, la nécessité même, d'un processus inverse de la matérialité, créateur de la matière par sa seule interruption. Certes, la vie qui évolue à la surface de notre planète est attachée à de la matière. Si elle était pure conscience, à plus forte raison supraconscience, elle serait pure activité créatrice. De fait, elle est rivée à un organisme qui la soumet aux lois générales de la matière inerte. Mais tout se passe comme si elle faisait son possible pour s'affranchir de ces lois. Elle n'a pas le pouvoir de renverser la direction des changements physiques, telle que le principe de Carnot la détermine. Du moins se comporte-t-elle absolument comme ferait une force qui, laissée à elle-même, travaillerait dans la direction inverse. Incapable d'*arrêter* la marche des changements matériels, elle arrive cependant à la *retarder* »<sup>1</sup>.

L'illusion d'optique dont nous sommes rétrospectivement victimes s'explique donc aisément. Il y a bien chez le professeur Bergson mais également chez le Bergson de la maturité une inspiration ravaissionienne. C'est de cette continuité souterraine entre ces deux Bergson dont nous fait prendre pleinement conscience cet inédit de 1892-1893. La frontière ne passerait plus entre deux Bergson mais, à l'intérieur d'un spiritualisme initialement ravaissionien, et sur fond d'un anti-kantisme généralisé, entre d'un côté une formulation plutôt édulcorée et teintée d'éclectisme de ce spiritualisme, et d'un autre côté, une lecture proprement bergsonienne des thèses de Ravaisson. Que cette appropriation originale de Ravaisson ait débuté dès 1892-1893, cela n'est pas impossible, comme le suggère la 7<sup>e</sup> leçon de ce cours de morale. Dans ces conditions, reconnaître que les cours de lycée du jeune professeur Bergson ne contribuent que très modestement à accomplir un objectif que les ouvrages de la maturité réaliseront parfaitement, n'est pas seulement reconnaître, de façon purement formelle, leur ravaissionisme. C'est plutôt déceler dès 1892-1893 une inspiration déconstructrice et reconstructrice déjà à l'œuvre qui se manifestera de façon éclatante dans les ouvrages de 1907 et de 1932.

---

<sup>1</sup> Bergson, *L'Évolution créatrice*, op. cit., p. 202, 238 et 246-247.

### ***Une morale concrète : l'intérêt du futur auteur de Matière et mémoire pour les faits***

À partir de la 8<sup>e</sup> leçon, Bergson, après avoir traité de la « morale spéculative » (problème du fondement théorique de la loi morale et de l'origine du devoir) développe des problématiques qui, selon l'expression du « Rabier », relèvent de la « morale pratique »<sup>1</sup>. La morale dite « pratique » prescrit des devoirs concrets, c'est-à-dire moraux mais aussi sociaux, envers les autres hommes qui sont aussi des citoyens. Même si la notion de « morale pratique » n'apparaît nommément que dans le titre de la 15<sup>e</sup> leçon<sup>2</sup>, c'est bien de cela qu'il s'agit. En tout cas, il est permis de parler, dès la 8<sup>e</sup> leçon, d'une morale concrète qui s'appuie sur une obligation morale effective et implique des devoirs dont l'origine socio-juridique mais aussi psychologique n'est pas mystérieuse. De ce point de vue, l'enjeu n'est plus d'examiner les notions de responsabilité, de devoir, de bien et de mal, dans un cadre strictement métaphysique ou théologique mais de tenir compte du contexte juridique<sup>3</sup>. Si le professeur examine scrupuleusement et exhaustivement les questions classiques du programme officiel, sa présentation s'avère bel et bien bergsonienne, et donc très reconnaissable pour au moins deux raisons.

Premièrement, le professeur Bergson met de nouveau en branle, comme dans sa leçon d'introduction, des schèmes argumentatifs très proches de ceux de l'*Essai*. La causalité physique et la causalité psychique n'ont aucun rapport, et l'on ne saurait, précisément parlant, anticiper les actions du sujet. En ce point, le réel précède le possible<sup>4</sup> et toute explication causale n'est qu'une reconstruction rétrospective.

---

<sup>1</sup> « Nous avons donné l'énoncé de la loi morale, fixé l'idéal que l'homme doit poursuivre, indiqué la formule du devoir. Il nous reste à tirer de cette loi générale des règles spéciales, à déduire de cette formule ses applications. En un mot, après avoir traité " du devoir " de l'homme en général, nous devons traiter " de ses devoirs particuliers " » (R. Worms, *Précis de philosophie...*, op. cit., p. 352).

<sup>2</sup> « Morale pratique. Division des devoirs » (*Cours de morale...*, p. 244).

<sup>3</sup> « Selon qu'on se placera à l'un ou l'autre point de vue, moral ou social, on distinguera deux espèces de responsabilité : la responsabilité morale et la responsabilité sociale ou légale » (*Cours de morale...*, p. 175).

<sup>4</sup> « Que peut donc signifier ici cette proposition : l'acte est déterminé par ses antécédents ? Certes, une fois accompli, nous l'expliquons par ses antécédents, il s'y rattache naturellement ; mais avant de l'être, il était indéterminable ; il ne s'y rattache donc pas nécessairement. Le mot causalité a un tout autre sens dans la conscience et dans la nature. Posez un état d'âme, il est impossible de prévoir mathématiquement ce qui en sortira. C'est que l'état d'âme n'est pas une chose, n'est même pas une situation comme tel groupe de conditions physiques. C'est un devenir, un changement continu. L'intelligence qui raisonne et calcule n'a pas prise sur lui comme sur des conditions physiques » (*Cours de morale...*, p. 180). Ce thème, déjà présent lors de

« Une action est notre œuvre quand elle émane de nous, quand elle exprime notre personnalité, se rattache à notre histoire et se rapporte à notre caractère. Ce n'est pas à dire qu'elle soit nécessitée par notre caractère, ni qu'elle résulte fatalement du reste de notre histoire. Les antécédents psychologiques n'agissent pas à la manière des causes physiques. Causalité ne signifie pas ici détermination nécessaire. Des antécédents psychologiques étant posés, étant donné toute une vie antérieure, plusieurs actions peuvent être indiquées à l'avance comme également possibles. Mais quelquefois l'action, une fois accomplie, ne sera nôtre que si nous pouvons la rattacher à ses antécédents, si nous trouvons qu'elle nous ressemble. Les actions qui émanent de nous et qui sont nôtres ont donc « ceci » de particulier qu'elles peuvent toujours se rattacher à leurs antécédents après leur accomplissement, mais qu'il est impossible de les en déduire avant qu'elles ne soient accomplies (...) Quand il s'agit de phénomènes physiques on peut dire que l'effet est déterminé nécessairement par ses antécédents ou, en d'autres termes, que les mêmes causes produiront toujours les mêmes effets. Il n'en est pas de même de la conscience. Ici la loi de causalité ainsi entendue perd sa valeur et même sa signification, parce que les mêmes causes ne se reproduisent jamais. Tel motif, qui est un état d'âme, ne se représentera jamais sous la même forme »<sup>1</sup>.

Nous sommes très proches de la formulation même de l'*Essai*<sup>2</sup> ; ce qui prouve que le professeur Bergson n'hésite pas, en 1892-1893, à catalyser ses cours par des analyses proprement bergsoniennes et à faire participer ainsi ses jeunes élèves à la philosophie française en train de se faire.

Deuxième raison : Bergson fait preuve ici d'un certain intérêt pour les analyses psychiatriques de la perte du sens moral, même s'il s'agit

---

l'examen de la question de la liberté dans le chapitre III de l'*Essai*, sera pleinement développé, dans la conférence sur « Le possible et le réel » (cf. *La Pensée et le mouvant*, op. cit., p. 99-116).

<sup>1</sup> *Cours de morale...*, p. 173-174 et 180.

<sup>2</sup> Voir, par exemple, l'*Essai*, PUF, coll. « Quadrige », Paris, 2007, chap. III, p. 151 : « Bref, si la relation causale existe encore dans le monde des faits internes, elle ne peut ressembler en aucune manière à ce que nous appelons causalité dans la nature. Pour le physicien, la même cause produit toujours le même effet ; pour un psychologue qui ne se laisse point égarer par d'apparentes analogies, une cause interne profonde donne son effet une fois, et ne le produira jamais plus. Et si, maintenant, on allègue que cet effet était indissolublement lié à cette cause, une pareille affirmation signifiera de deux choses l'une : ou bien que, les antécédents étant donnés, on eût pu prévoir l'action future ; ou que, l'action une fois accomplie, toute autre action apparaît, dans les conditions données, comme impossible. Or nous avons vu que ces deux affirmations étaient également vides de sens, et impliquaient, elles aussi, une conception vicieuse de la durée ».

de contester leur réductionnisme déterministe. Or, cet examen, qui invoque vaguement certaines localisations cérébrales<sup>1</sup> à l'occasion de la question juridico-morale du sens des responsabilités, vaut, toutes proportions gardées, comme une sorte de mise en abyme du travail considérable qui sera effectué dans *Matière et mémoire* à propos des pathologies du langage. Par exemple, Maudsley, partisan de l'épiphénoménisme<sup>2</sup>, cité et critiqué ici, le sera également dans l'ouvrage de 1896. En outre, Bergson, commentant les théories de Despine et de Maudsley sur « l'imbécillité morale » ou sur la « folie morale »<sup>3</sup> du criminel refuse leurs présupposés épistémologiques. En scindant *a priori* le psychisme du criminel en deux parties<sup>4</sup>, ces penseurs s'interdisent d'emblée de penser vraiment les rapports de la vie psychologique normale d'un esprit bien équilibré et celle, pathologique, d'un esprit dérégulé. En ce point, on entrevoit les principes en germe de l'épistémologie typiquement bergsonienne que l'on trouvera explicitement dans *L'Énergie spirituelle* : la maladie n'a pas de positivité et n'est que l'envers d'une suspension de la normalité. Dans « Le Souvenir du présent et la fausse reconnaissance »<sup>5</sup>, il s'agira, par exemple, de rendre compte, à partir de l'examen de la tension originelle de l'esprit et de sa continuité indéchirable, de toutes les nuances de sa dégradation ou de son relâchement possible.

Quoi qu'il en soit, le goût de Bergson pour les faits est indéniable. Il ne s'agit pas seulement pour lui d'émailler son cours de cas pittoresques pour attiser l'attention des élèves. En passant de la morale théorique à la morale pratique, l'approche méthodologique a changé

---

<sup>1</sup> « Il y a une lésion psychique répondant à l'incapacité de discerner le mal du bien » (*Cours de morale...*, p. 183). Voir aussi, mais de façon, cette fois-ci, ironique, *Cours de morale...*, p. 187. C'est la phrénologie qui est visée.

<sup>2</sup> « [N]ous verrons que la conscience (qu'elle existe ou non) n'est pas indispensable au travail de la machine, et que, lorsqu'elle existe, elle est un épiphénomène de la fonction et nullement son essence » (Henry Maudsley, *Physiologie de l'esprit*, Reinwald, Paris, 1879, chap. IV : « Centres nerveux secondaires ou ganglions sensoriels : *sensorium commune* », p. 190).

<sup>3</sup> *Cours de morale...*, p. 182.

<sup>4</sup> « D'après Despine, le criminel serait un être psychologiquement monstrueux. Il lui manque tout un côté de la nature humaine, les sentiments moraux et l'aptitude à discerner le bien du mal (...) Quant à Maudsley, il a également décrit des cas de folie morale : le fou moral n'est pas encore un fou au sens ordinaire du mot ; il n'a pas d'hallucination ; mais sur un point particulier il déraisonne ou plutôt ne peut raisonner (...) Croire à une scission naturelle de ces deux facultés, celle de penser et celle de juger, croire que l'une puisse subsister sans l'autre et qu'on puisse être moralement fou ou imbécile sans l'être psychologiquement, c'est se livrer à une analyse psychologique des plus superficielles » (*Cours de morale...*, p. 182-183).

<sup>5</sup> *L'Énergie spirituelle*, PUF, coll. « Quadrige », 2009, p. 110-152.

du tout au tout. Ce n'est plus à une précompréhension diffuse des forces vives de l'esprit que nous sommes renvoyés mais aux données de la psychologie contemporaine. La *psukhê* est désormais étudiée, voire mesurée en laboratoire<sup>1</sup>. Elle apparaît désormais comme une aptitude intellectuelle qui a pour nom « discernement ». Que les méthodes des psycho-physiologistes ou des psycho-physiciens puissent être par ailleurs critiquées, au nom d'une philosophie de la durée, ne nous dispense pas, aux yeux de Bergson lui-même, de prendre acte d'un changement irréversible de paradigme : la morale pratique appartient de plein droit au domaine de la psychologie ou de la sociologie contemporaine et non au champ de la théologie et des métaphysiques de l'âme.

C'est de ce changement de paradigme dont nous font prendre très progressivement conscience les leçons suivantes. Le mérite du professeur Bergson est ici de doser savamment psychologie rationnelle et psychologie contemporaine. Tout se passe comme si les théories des facultés du XVIII<sup>e</sup> siècle et la mesure psychotechnique contemporaine de l'intelligence pouvaient s'accorder. Cette volonté de synthèse peut donner une certaine impression d'éclectisme, comme nous le notions plus haut, ou pire, le sentiment d'un certain scientisme ambiant, d'une espèce de mélange consensuel de positivisme progressiste et de spiritualisme. En vérité, le lecteur d'aujourd'hui verra qu'il suffit de suivre patiemment le fil de l'argumentation bergsonienne pour voir que le professeur Bergson, justement parce qu'il raisonne en bergsonien, évite tout risque d'éclectisme ou de réductionnisme positiviste. Si Bergson peut tenir ensemble des vues opposées, ce n'est pas, à l'instar des auteurs de manuels scolaires, au nom d'une neutralité bien-pensante. La percée accomplie dans l'*Essai* lui permet légitimement de ressaisir, en deçà des découpages spatialisants des différentes doctrines, une continuité qui donne à penser une tout autre topologie des savoirs. Le point de vue adopté n'est ni, celui, faussement récapitulatif d'un Hegel dans sa *Phénoménologie de l'esprit*, ni celui, faussement panoptique, d'un Comte dans son *Cours de philosophie positive*, mais celui d'une « pensée en durée ». Il ne s'agit pas de dissoudre les tensions réelles au nom d'une dialectique métaphysique ou d'une philosophie de l'Histoire de l'humanité mais de prendre acte d'une vraie complexité interne de la nature humaine. Et sur ce point, toutes les ressources de la métaphysique et de la psychologie sont requises. À un niveau radical, celui de l'expérience même de la durée psychique, les

---

<sup>1</sup> Voir, par exemple, la 9<sup>e</sup> leçon.

oppositions artificielles ou secondaires, entièrement forgées par l'observateur, s'évanouissent.

« Ainsi la pure analyse psychologique enveloppant déjà un jugement moral latent et d'autre part la conscience morale, en tant qu'elle juge d'abord, ayant tous les caractères et présentant bien l'aspect de l'intuition psychologique, nous voyons ces deux termes, conscience psychologique et conscience morale, se rapprocher, tendre l'un vers l'autre, comme pour diminuer l'écart aperçu d'abord entre eux. Peut-être en effet n'y a-t-il pas de différence essentielle pour un être humain entre se connaître et se juger »<sup>1</sup>.

Recouvrer l'unité de l'esprit humain, c'est *ipso facto* retrouver l'unité des savoirs. Mais le risque ici est de se perdre dans une continuité psychique infiniment riche et par là même incommunicable. La gageure méthodologique est de déchiffrer la singularité de vécus individuels et disparates. Toujours est-il qu'une certaine univocité (unité de signification) de nos états d'âmes apparaît possible. Le raisonnement par analogie ou, pourquoi pas, les descriptions talentueuses des romanciers, attestent de notre faculté de retranscrire nos contenus mentaux et de les partager avec autrui. Et que cette univocité puisse prendre la figure d'une mesure psychotechnique, cela ne doit ni nous étonner ni nous embarrasser. L'essentiel est d'avoir, dans tous les cas, conscience des principes épistémologiques qui gouvernent nos modélisations. Dans cette perspective, on pourrait même parler, sans craindre un abus de langage ou un usage amphibologique des concepts en jeu, de degrés ou de seuils de moralité.

« Il y a des degrés dans l'existence psychologique et à chaque degré la vie psychologique entière s'illumine d'une clarté nouvelle et prend une nouvelle forme (...) Les sens apprécient la diversité des qualités et aussi l'intensité de chacune d'elles ; la conscience morale apprécie de même les nuances de la moralité. Les sens perçoivent et dans la perception est enveloppé un jugement, car en même temps que je vois un objet blanc, j'affirme implicitement sa blancheur ; ainsi procède la conscience morale, car le sentiment moral est immédiat comme la sensation ou la perception, et ce sentiment enveloppe un jugement »<sup>2</sup>.

De ce point de vue, le professeur Bergson peut suggérer à ses élèves tout l'intérêt de la lecture, par exemple, des ouvrages d'histoire

---

<sup>1</sup> *Cours de morale...*, p. 190-191.

<sup>2</sup> *Cours de morale...*, p. 192-193.

de la psychologie de Ribot, même si le philosophe Bergson ne partage pas les vues de ce dernier. Car l'objectif pédagogique n'est pas ici de demander aux élèves de prendre parti, de l'extérieur, pour tel ou tel auteur, ou telle ou telle thèse, associationniste ou pas, mais plutôt de vérifier par eux-mêmes, en jouant tour à tour le rôle de l'observateur et du sujet observé, la portée et les limites des psychologies physiologiques. Autrement dit, ce qui protège la psychologie expérimentale d'elle-même, c'est l'expérience psychologique en son intégralité même. Une fois prévenus, les élèves sauront faire la part des choses, en psychologie, entre un savoir prétendument objectif et un savoir effectivement conscient des limites de l'objectivité psychologique. En ce point, où penser par soi-même devient ressentir la durée par soi-même, l'enseignement du professeur diffère nécessairement de celui de ses collègues. S'il s'agit de lire les philosophes, et, en l'occurrence, d'acquérir des connaissances en psychologie, il s'agit aussi d'apprendre à philosopher « en durée ». Du reste, on peut se demander si les élèves du lycée Henri-IV pouvaient sciemment s'apercevoir de la tactique de leur professeur. On notera l'extrême douceur socratique de Bergson. Il ne s'agit jamais d'en appeler brutalement à une intuition de la durée pure, ni même d'opposer massivement d'un côté l'analyse et de l'autre l'intuition. Les notions de « conscience morale » (9<sup>e</sup> leçon), d'« intention morale » (10<sup>e</sup> leçon), de « mérite », de « démérite et de « sanction » (11<sup>e</sup> leçon), de « droit » (12<sup>e</sup> leçon), de « droit de punir » (13<sup>e</sup> leçon) et de « vertu » (14<sup>e</sup> leçon) sont réexaminées à l'aune du paradigme de la durée pure d'une manière résolue mais toujours discrète. Toujours est-il que les déplacements conceptuels opérés par Bergson ne sauraient passer inaperçus. La frontière ne passe plus entre la nécessité et la liberté, entre la religion et le droit, entre la morale et l'économie, entre les doctrines des Anciens et celle des Modernes, entre l'hétéronomie et l'autonomie, entre le corps et l'esprit, entre la forme et la matière, mais à l'intérieur de l'expérience radicale du mouvant entre des représentations spatialisées du donné originaire et des représentations plus fluides du même donné. Prenant le temps d'exposer impartialement les grandes doctrines, n'hésitant jamais à revenir sur les difficultés des unes et des autres, au risque, ici ou là, de sembler se répéter, Bergson déconstruit finement des oppositions qui, en première analyse, paraissaient irréductibles. L'enseignement bergsonien est ici exemplaire et, par contraste, l'exposé du « Rabier » semble paradoxalement manquer de teneur philosophique. Le cours de morale nous reconduit à une évidence à la fois reconfortante et inquiétante : en philosophie, seul un penseur à la fois original et sobre est un bon professeur.

## *Un cours de métaphysique et d'histoire de la philosophie moderne*

René Worms, dans son *Précis de philosophie*, indique l'ordre à suivre dans l'exposition des problèmes philosophiques.

« Voilà donc quatre questions générales, communes à toutes les sciences : 1° leurs conditions ; 2° leurs procédés ; 3° leurs conclusions ; 4° leurs applications. À ces quatre questions répondent : 1° la psychologie ; 2° la logique ; 3° la métaphysique ; 4° la morale. Mais l'étude de ces questions générales doit, nous l'avons vu, constituer la philosophie. La philosophie se compose donc de quatre parties : psychologie, logique, métaphysique, morale. Nous étudierons ces quatre parties de la philosophie dans l'ordre même où nous venons de les indiquer. Il est rationnel, en effet, d'étudier les conditions et les méthodes des sciences avant d'examiner les conclusions auxquelles elles mènent, et d'examiner ces conclusions avant d'en déduire les applications qu'elles comportent. La psychologie et la logique doivent donc précéder la métaphysique, laquelle à son tour doit précéder la morale »<sup>1</sup>.

Que le cours de métaphysique, ainsi qu'une histoire de la philosophie moderne<sup>2</sup>, fassent suite dans cet inédit de 1892-1893 aux cours de psychologie et de morale ne saurait nous étonner. Le professeur de la classe de philosophie, qu'il s'agisse de préparer les élèves à l'examen du baccalauréat ou aux concours des grandes écoles, possède une liberté pédagogique (comme le reconnaît d'ailleurs explicitement le programme d'Histoire de la philosophie de 1880) qui ne l'assujettit jamais à un traitement stéréotypé des notions du programme. Autrement dit, la forme d'exposition dépend surtout du style et du projet pédagogique de chaque enseignant.

Cela dit, sur la question même du contenu du cours de métaphysique, donc sur le fond, il importe vraiment de prendre acte de la retenue de Bergson. Dans la 8<sup>e</sup> leçon du cours de métaphysique - « la vie (Mécanisme, vitalisme et animisme) » - et dans la suivante - « L'âme (Matérialisme, phénoménisme, spiritualisme) » -, le lecteur trouvera certes des matériaux qui préfigurent ceux qui seront utilisés dans *L'Évolution créatrice* ou dans *Matière et mémoire*. Mais la

---

<sup>1</sup> R. Worms, *Précis de philosophie...*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>2</sup> Les leçons d'histoire de la philosophie moderne sont ici une partie inséparable ou un prolongement nécessaire des idées énoncées dans le cours de métaphysique. Bergson y expose, avec profondeur et limpidité, les grands thèmes des philosophies de Bacon, Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz et Kant.

référence, par exemple, aux travaux de Haeckel<sup>1</sup> ou à l'épiphénoménisme de Maudsley<sup>2</sup> attestent surtout de la culture générale du professeur, comme cela était déjà le cas dans les cours de Clermont-Ferrand. Le but est de transmettre aux élèves des éléments utiles leur permettant de lester d'un contenu scientifique, ou apparemment scientifique, en tout cas actuel, une dialectique métaphysique qui, sans cela, pourrait sembler trop éloignée des enjeux positivistes contemporains. Toujours est-il que l'auteur de l'*Essai* ne paraît pas éprouver le besoin, comme dans les leçons de morale, de faire appel à la notion de durée comme à un principe d'harmonisation ou de fluidification des multiples notions ou des systèmes en jeu. Bergson ne fait qu'une seule fois une allusion manifeste à sa doctrine de l'indivisibilité de la durée pure<sup>3</sup>. Il est vrai que l'objet même de la métaphysique, à savoir l'être en tant qu'être, est à la fois suffisamment général et équivoque pour dispenser le professeur d'une référence prioritaire à la durée en tant que durée. Qu'est-ce que l'être ? Qu'est-ce que la métaphysique ? Le questionnement n'est jamais ici ni tout à fait le même ni tout à fait singulier. Quelles que soient les réponses proposées au fil de l'Histoire de la philosophie, elles n'ont pas d'autre fondement qu'un questionnement sur ce fondement même. En ce point, il n'y a pas de préséance d'une doctrine ou d'une méthode sur les autres. Le scepticisme, le dogmatisme, l'intellectualisme mais aussi l'intuitionnisme peuvent toujours être remis en question au nom de leur caractère non scientifique. Tout se passe donc comme si la frontière ne passait pas entre une métaphysique ancienne et une métaphysique nouvelle mais entre deux types de scientificité, l'une fondée sur l'expérimentation et l'usage de modèles mathématiques, et l'autre prétendument déduite au nom des puissances de la conscience de soi et de l'esprit.

Le lecteur ne s'étonnera donc pas de la discrétion, ou de ce que nous appelions plus haut la retenue de Bergson. La lucidité du philosophe de la durée sur la dimension nécessairement métaphysique de sa propre position le contraint à une prudence méthodologique<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Cours de morale...*, p. 289.

<sup>2</sup> *Cours de morale...*, p. 296.

<sup>3</sup> « C'est que la liberté est au fond des choses, entendue non au sens d'une liberté intérieure, mais entendue au sens de création, de progrès, d'apparition de qualités toujours nouvelles et sans doute aussi toujours contingentes » (*id.*, p. 385).

<sup>4</sup> Si l'*idée* d'une intuition de la durée, en tant que concept philosophique parmi d'autres dans le ciel des Idées, est très facile à admettre (et c'est sans doute en ce sens que son jury de thèse a interprété sa référence à la durée pure), l'*intuition* elle-même, en tant qu'expérience effective de la durée pure, ne laisse pas de poser problème. Comment en effet communiquer une expérience aussi singulière, voire

Autrement dit, si Bergson peut suggérer à ses élèves de repenser en durée certaines questions morales d'ordre existentiel, il préfère, sur la question radicale de l'être, ne pas en appeler à l'expérience intérieure de la durée pure.

On pourrait plutôt assimiler ce cours de métaphysique et d'histoire de la philosophie moderne à sorte de phénoménologie de l'esprit. Car il y va à la fois des certitudes plus ou moins fondées d'une conscience de soi en quête d'Absolu et de la révélation objective de l'Absolu lui-même. Certes, une telle « phénoménologie de l'esprit », d'inspiration psychologique<sup>1</sup> autant que métaphysique, apparaît expurgée, c'est-à-dire vidée, si l'on peut dire, de toutes les triades et de tous les rebondissements de la dialectique hégélienne. Mais comme chez Hegel, et comme dans la plupart des systèmes métaphysiques, que l'on nomme aujourd'hui des onto-théologies, la question principale, qui contient en germe toutes les autres questions, est bien celle de la manifestation en chair et en os de l'Absolu (quel que soit son nom : Être, Concept, Substance, Esprit, Dieu, Un, Vie, Matière, etc.) et pas seulement celle de l'impression subjective de sa manifestation. Le problème de la « scientificité »<sup>2</sup> de la métaphysique, les questions

---

singularisante, d'une durée toujours nouvelle ? Bergson, lui-même, 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, in Henri Bergson, Œuvres, op. cit.*, p. 1543). Voir aussi la lettre de Bergson à A. O. Lovejoy du 10 mai 1911 (*Correspondances*, éd. A. Robinet, Paris, PUF, 2002, p. 410-411).

<sup>1</sup> « Pour savoir jusqu'à quel point l'esprit est capable de dépasser les phénomènes et d'atteindre le réel ou l'absolu, nous devons définir les diverses attitudes que prend l'esprit en présence de son objet. C'est là une question de pure psychologie mais dont on doit traiter dans l'introduction à la métaphysique » (*Cours de morale...*, p. 259). Voir aussi *Cours de morale...*, p. 278 (« La psychologie nous invite à poser le problème de l'existence du monde extérieur. En effet elle nous révèle que nous connaissons non pas des choses extérieures à nous, mais seulement des sensations intérieures à notre conscience, que nous groupons et organisons pour en former des corps ») et p. 231 (« La psychologie nous a appris que l'idée de l'être infini, parfait, est une idée conçue par la raison ». Voir encore *Cours de morale...*, p. 259, 260, 276, 278, 283-284, 291-292, 303, 337, 347 et 405-406. Cette dimension psychologique, qui enveloppe des perspectives classiques (théorie des facultés de la psychologie rationnelle du XVII<sup>e</sup> ou du XVIII<sup>e</sup>) et contemporaines, est constitutive d'une métaphysique qui n'ignore plus le rôle absolument déterminant du Sujet.

<sup>2</sup> « Cette science est-elle possible et la métaphysique mérite-t-elle le nom de science ? » (*Cours de morale...*, p. 258).

habituelles de la « croyance, de la certitude et du doute »<sup>1</sup>, de l'« évidence, de la probabilité et de la simple possibilité »<sup>2</sup>, ou encore de « l'erreur »<sup>3</sup> dépendent d'une théorie de la connaissance elle-même suspendue à une théorie de la manifestation, voire de la révélation, de l'Absolu en personne. Ainsi les premières leçons du cours de métaphysique présentent les différentes tentatives méthodologiques de fondation d'une théorie de la connaissance (scepticisme — Pyrrhon, Ænésidème, Agrippa, Sextus Empiricus —, probabilisme — Arcésilas, Carnéade — dogmatisme, idéalisme critique). Les leçons suivantes (de la 6<sup>e</sup> à la 13<sup>e</sup> leçon) proposent, elles, une ontologie<sup>4</sup>.

Or, ce double mouvement (connaître et être<sup>5</sup>) qui traverse toute l'histoire de la métaphysique conduit, à chaque fois, à deux difficultés majeures.

Premièrement, comment penser l'Absolu sans aussitôt le réduire à l'une de nos représentations ?<sup>6</sup> Comment penser un *en soi* qui ne soit pas déjà *pour nous* ?<sup>7</sup> La pensée ne peut pas sortir d'elle-même<sup>8</sup>. Toute extériorité, même rencontrée et non déduite, reste quelque chose de l'expérience humaine. L'aporie ici est celle de toute théorie de la connaissance<sup>9</sup>. Aucun philosophe ne saurait la dépasser. De ce point de vue, la réflexion dit avant tout cet écart de l'« en soi » au « pour nous » ; et l'« en soi pour soi » lui-même est encore « pour nous ». Que l'on parle de « *novum organum* » avec Bacon<sup>10</sup>, de *cogito* avec

---

<sup>1</sup> *Id.*, p. 259.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 262.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 265.

<sup>4</sup> « Nous passons de la théorie de la connaissance à l'ontologie. Au plus bas degré de l'être nous trouvons la matière. Est-ce véritablement un être, et si elle est, en quoi consiste-t-elle ? Deux problèmes se posent donc : le problème de l'existence de la matière et celui de son essence » (*Cours de morale...*, p. 278).

<sup>5</sup> « Mais derrière les phénomènes nous devinons une réalité stable dont les phénomènes seraient la projection ou la réfraction dans l'espace et dans le temps » (*Cours de morale...*, p. 257).

<sup>6</sup> « Cette cause, ce principe, on ne les découvre qu'à la condition de s'y placer tout de suite par la pensée. C'est ce qui fait la métaphysique, et en ce sens c'est bien la science des premiers principes et des premières causes » (*Cours de morale...*, p. 257).

<sup>7</sup> « On cherche si l'esprit humain, l'entendement, est capable de connaître absolument quelque chose, s'il peut dépasser les apparences, les phénomènes, et sortir de la relativité » (*Cours de morale...*, p. 258). Voir aussi, *Cours de morale...*, p. 276.

<sup>8</sup> « Une intelligence divine ne démontrerait rien : tout serait évident pour elle. La démonstration est donc loin d'être la condition nécessaire de la certitude. Concluons : l'intelligence est incapable sans doute de démontrer sa véracité, mais il ne serait pas raisonnable de lui demander cette démonstration puisque cette demande même impliquerait contradiction », *Cours de morale...*, p. 268.

<sup>9</sup> « Notre croyance est-elle jamais fondée ? En un mot, la vérité est-elle réellement accessible à notre esprit ? », *Cours de morale...*, p. 264.

<sup>10</sup> *Cours de morale...*, p. 320.

Descartes<sup>1</sup>, d'« amour intellectuel » avec Spinoza<sup>2</sup>, d'« entendement humain » avec Locke<sup>3</sup>, de « monade » avec Leibniz<sup>4</sup> ou de « sujet transcendantal » avec Kant<sup>5</sup>, c'est toujours la même inégalité de l'homme à lui-même qui est visée. L'esprit qui questionne et fonde son propre questionnement reste humain, trop humain. Toute théorie de la connaissance, quelle que soit sa complexité ou sa pertinence, ne saurait être qu'un savoir philosophique de l'homme sur les limites et les pouvoirs de tout savoir humain. Que l'homme conscient de lui-même et du monde ait une place privilégiée dans l'univers, que ses puissances intellectuelles lui permettent d'arraisonner la nature, que la force de son imagination ou de sa foi vivifient son existence et soient à la source de grandes actions ou productions artistiques, cela ne change rien. C'est toujours l'homme qui surpasse l'homme et non Dieu qui se fait homme. L'espèce humaine, avec laquelle aucune autre espèce raisonnable ne saurait rivaliser, peut bien devenir sans l'ombre d'un doute le dieu qu'elle cherchait. Mais ce Dieu n'est que son dieu, une sorte d'image positive que lui renvoie le miroir de son inconscient. L'expérience de la profondeur de l'esprit n'est donc, quelle que soit sa teneur proprement spirituelle, que l'expérience de ce que peut l'homme qui désire dépasser l'homme. Hors de cette dialectique de l'humain commencent les paralogismes de la raison pure.

Deuxième difficulté : l'idée même d'une manifestation de l'Absolu demeure ambiguë. Ou bien l'Absolu est l'Absolu, et rien d'autre que lui-même ne peut contester son autoposition éclatante<sup>6</sup>, auquel cas tout est absolu et donc plus rien de spécifiquement déterminé n'est l'Absolu. Ou bien l'Absolu semble devoir supporter, au nom d'un énigmatique principe d'altérité, ou du moins, d'un principe de temporisation ou de limitation spatiale, un déploiement réglé de différences. Mais alors, on ne voit pas pourquoi l'Absolu pourrait manquer de puissance sauf, il est vrai, à s'autolimiter<sup>7</sup>, perspective qui néanmoins demeure assez formelle. La manière de trancher l'alternative définit, en tout cas, le statut de l'ontologie. Soit, premièrement, le déploiement non chronologique de l'Absolu, à

---

<sup>1</sup> *Id.*, p. 342.

<sup>2</sup> *Id.*, p. 383.

<sup>3</sup> *Id.*, p. 386.

<sup>4</sup> *Id.*, p. 398.

<sup>5</sup> Cf. *Cours de morale...*, p. 421.

<sup>6</sup> Voir la 12<sup>e</sup> leçon intitulée « Création et panthéisme » (*Cours de morale...*, p. 311).

<sup>7</sup> C'est le problème du dualisme qui « sépare Dieu de l'univers » (p. 311) ou encore du créationnisme où Dieu est assimilé à « une personne dont le libre décret fait sortir les choses du néant » (*Cours de morale...*, p. 312).

l'instar de celui de la substance spinoziste<sup>1</sup>, s'effectue dans l'immanence et reste absolument indépendant de la connaissance qu'on en prend. Dans ce cas de figure, toute discoursivité, forcément décalée et rétrospective, ne peut que retarder (fût-elle *in fine* l'intuition de l'Éternité) sur l'Événement absolu de l'Absolu. Soit, deuxièmement, il convient d'admettre une effectuation dans le temps et une objectivation dans l'espace de l'Absolu<sup>2</sup>, que le discours du philosophe pourrait, en outre, parachever. Mais alors, toute la difficulté est de penser objectivement une procession de l'Absolu qui, en soi, ne saurait être subjective et spatialement ou temporellement banale, sauf à assujettir l'aventure de l'Absolu à notre sensibilité transcendante du temps et de l'espace, ou encore à l'Histoire du développement de la raison humaine. En outre, la question de la détermination du rôle et des pouvoirs du langage demeure, dans tous les cas, une question difficile. Car si l'être du langage n'est pas de nature instrumentale mais a pour vocation de préparer ou de retranscrire une intuition de l'Absolu, ou du moins d'opérer l'unification active de notre expérience de l'absolu, sa puissance ne tient pas seulement à la force des conventions sociales ou à l'emprise d'une langue naturelle. Ses articulations sont d'un autre ordre. Comment concilier, dans ces conditions, l'événement d'une parole inouïe qui est, au fond, celle du discours que l'Absolu se tient à lui-même et l'enracinement historique et naturel de tout langage ? Comment échapper à la contingence d'un sens qui varie au fil du déroulement de l'Histoire, et qui, en outre, reste à la merci des derniers venus ? Sous cet angle, toute formulation ou expression, fût-elle celle d'un grand philosophe, demeure non seulement marquée du sceau des contingences historiques mais apparaît de plus fragilisée par un présent d'oubli qui peut toujours l'engloutir. Ce qui peut faire sens à une époque, peut fort bien, d'un point de vue rétrospectif, ne plus rien dire, comme si l'air ou l'esprit d'un temps passé ne pouvait être restitué. Que l'esprit, et son corollaire, le langage soient la traduction

---

<sup>1</sup> Ce qui est aussi le cas du « panthéisme dynamique » des stoïciens (*Cours de morale...*, p. 311). Chez Spinoza « [t]out ce qui sort de Dieu en sort nécessairement, et les choses qui ont été produites dans Dieu n'ont pu l'être d'une autre façon ni dans un autre ordre (...) Là, comme dans toute la philosophie de Spinoza, l'idée de puissance est exclue. Tout est donné en acte, et tout est donné pour toujours avec la substance » (*Cours de morale...*, p. 374 et 377).

<sup>2</sup> Ce que donne, par exemple, à penser la métaphysique de Schopenhauer : « Le principe de toute chose est un et ce principe est la volonté. Cette volonté, située en dehors du temps et de l'espace, s'épanouit dans le temps et l'espace sous forme de phénomènes. Elle passe par une série d'objectivations » (*Cours de morale...*, p. 314).

même de la manifestation de l'Absolu, cela reste donc vrai à chaque époque. Mais d'une époque à l'autre, seule une Culture susceptible d'englober les différentes cultures et de préserver, au moyen d'une éducation des esprits, la pluralité des significations passées, peut sauvegarder le sens de l'ensemble. Autant dire qu'en ce point l'ontologie devient sinon la Culture même, du moins une entreprise de formation des esprits visant à leur fournir les clés inoubliables d'une commémoration universelle du passé. Que l'éternité des esprits ne soit rien d'autre qu'une telle commémoration ininterrompue, au nom de ce que Comte qualifiera de religion de l'humanité, telle pourrait être, pourquoi pas, la leçon à retenir que donne ici le professeur de khâgne à ses élèves.

Enfin, si l'on se situe à un niveau originaire, celui de la manifestation ou de l'expression de la substance (du Concept, de l'Esprit, etc.), comme cela paraît bien être le cas ici dans la 6<sup>e</sup> leçon sur « l'existence du monde extérieur », dans la 10<sup>e</sup> leçon sur « l'existence de Dieu », ou encore dans les leçons sur Descartes, Spinoza et Leibniz, une difficulté demeure, qui est, au fond, celle de tout dualisme mais aussi de tout panthéisme. Car l'on reste en droit de distinguer, d'un côté la puissance d'arrachement à lui-même de l'Absolu (la « nature naturante »<sup>1</sup> chez Spinoza par exemple) et, de l'autre, sa capacité infinie de réminiscence de lui-même (le monde intelligible, quelles que soient ses figures). Dès lors, s'il est permis d'imaginer qu'un écart ou une différence demeure entre la liberté infinie de l'Absolu et son immémoriale capacité de réminiscence, comment penser ce « jeu » entre l'Absolu et l'Absolu ? Comment se figurer alors la manifestation de l'Absolu ? L'essence peut-elle primer sur l'existence ou l'inverse ?<sup>2</sup>

Si l'on réduit d'abord entièrement cette inégalité de l'Absolu à lui-même en égalisant liberté et réminiscence, le passé s'illumine de l'éclat de l'avenir et l'avenir prend des airs de passé, ou pour le dire autrement, le temps prend des allures d'éternité et l'éternité des allures d'éphémère. L'essence et l'existence deviennent l'envers et l'endroit d'une même réalité absolue. La reconnaissance sensible n'est jamais réductible à une simple réminiscence et la réminiscence n'est jamais réductible aux souvenirs de notre mémoire. En ce point d'équilibre et

---

<sup>1</sup> Cf. *Cours de morale...*, p. 372.

<sup>2</sup> La présentation bergsonienne de la métaphysique spinoziste est pédagogiquement et philosophiquement exemplaire, de par la radicalité de son questionnement : « Or, comment s'expliquer, une fois le principe posé, que quelque chose en sorte ? Dieu est donné comme unité et infinité : quelle raison trouver dans cette substance pour qu'elle s'épanouisse en modes ? En d'autres termes, pourquoi les choses sortent-elles de Dieu ? » (*Cours de morale...*, p. 384).

de suspens dans le mouvement expressif, il n'y a pas de préséance de l'intelligible sur le sensible : ils sont toujours donnés ensemble, de façon matutinale. Ce qui veut dire aussi que la contingence du sensible reste pleinement vécue comme telle, à l'instant de son apparaître, même si, sous un autre angle, elle est toujours et déjà dépassée<sup>1</sup>.

Si maintenant, l'on tente de penser un excès de la liberté sur la réminiscence, ou l'inverse, le paradoxe est de déséquilibrer le procès expressif de l'Absolu. Si, premièrement, l'Esprit ou Dieu, qui est Mémoire pure, oublie qu'il est l'Esprit au nom de sa liberté hyperbolique (songeons à la toute-puissance du Dieu cartésien<sup>2</sup>), cette amnésie constitutive, qui symbolise sa toute-puissance par rapport au poids de tout passé, demeure difficile à penser. Il faudrait introduire, au cœur même de l'éternité, un principe de discontinuité. En tout cas, si l'essence n'est plus exactement le recto de ce verso qu'est l'existence, cela laisse place à un type d'étant irréductible à l'essence et à sa rationalité. Si, deuxièmement, on admet que la Mémoire pure de l'Absolu (c'est-à-dire son passé, son essentialité, sa substantialité) excède son présent ou son futur (on songe ici à l'idée de Mondes possibles chez Leibniz<sup>3</sup>), alors toute reconnaissance n'est qu'une réminiscence. Ce cas de figure est celui de la fatalité : tout ce qui

---

<sup>1</sup> Cette situation correspond, par exemple, au déploiement, à la fois libre et nécessaire, de la vie mentale des monades chez Leibniz : « Tout ce que notre âme connaît : passé, présent, avenir, est toujours présent en elle. Nous ne retenons pas seulement le passé dans la mémoire, mais nous pressentons l'avenir. Mais en un autre sens tout est acquis < tout est expérience >. En effet l'expérience ne consiste pas à sortir de soi, puisque c'est chose impossible, mais à éclairer en soi certaines parties de l'univers qui y étaient représentées obscurément. L'expérience n'est pas une excursion hors de soi ; c'est comme un déroulement de soi-même. Or toute connaissance se fait ainsi en vertu d'un passage du confus au distinct, de l'obscur au clair, de sorte que, pour tout résumer, toute connaissance vient de l'expérience, mais toute notre expérience nous est innée » (*Cours de morale...*, p. 408).

<sup>2</sup> Voir dans le *Cours de morale...*, p. 362, les judicieuses remarques de Bergson sur la création chez Descartes : « 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 ? ».

<sup>3</sup> Chez Leibniz, « le monde est le meilleur des mondes possibles parce que Dieu choisit nécessairement le meilleur » (*Cours de morale...*, p. 316).

existe ou tout ce qui existera est déjà écrit, et toute contingence paraît bel et bien exclue<sup>1</sup>.

Ajoutons que de ce point de vue, la dernière leçon du cours de métaphysique intitulée « La providence et le problème du mal » donne encore à penser, même si c'est en filigrane, la question de la manifestation ou de la révélation de l'Absolu<sup>2</sup>. Sur un plan proprement théologique, la question d'un Dieu caché, qui jamais ne se révélerait ou ne se manifesterait, pose un problème qui n'est pas seulement celui, comme dans les théologies négatives, de son caractère innommable. Un Dieu innommable n'est pas nécessairement un Dieu irrémédiablement caché. Précisément parlant, seul un Dieu caché peut faire preuve, en termes théologiques, de condescendance s'il décide librement de se manifester. En revanche, si l'Absolu, quel que soit son nom, doit, de par sa nature même, se manifester de façon irrépessible (comme par exemple la substance spinoziste), alors on ne peut pas vraiment parler d'une condescendance de l'Absolu. On parlera plutôt de surabondance. Or, la question de la providence ou celle de la création d'un monde où le mal est possible, implique, à un niveau radical, ce type de questionnement. Quoi qu'il en soit, gageons que les leçons de métaphysique et d'histoire de la philosophie moderne de 1892-1893 feront naître dans l'esprit des lecteurs autant de questions qu'elles en faisaient sans doute naître dans l'esprit des jeunes élèves du lycée Henri-IV.

### ***Les autres leçons de morale, de métaphysique et d'histoire de la philosophie moderne***

En guise de remarques finales, indiquons les cours ou les extraits de cours que le lecteur peut trouver en librairie sur les thèmes dont nous venons de parler. Ces autres textes pourront ici ou là apporter tel

---

<sup>1</sup> « Mais on peut aller plus loin et se demander si le sacrifice absolu de toute contingence, de tout libre arbitre (lequel a entraîné pour Spinoza la nécessité de sacrifier l'idée de force, d'action au sens dynamique du mot) n'a pas compromis la valeur de sa doctrine spéculative elle-même » (*Cours de morale...*, p. 384).

<sup>2</sup> « D'un côté ce sont les perfections de l'univers qui nous invitent à affirmer l'existence d'un être parfait ; mais d'autre part l'être parfait une fois supposé, comment expliquer les imperfections de sa création ? » (*Cours de morale...*, p. 313). Voir aussi *Cours de morale...*, p. 415 : « Le mal métaphysique, c'est-à-dire l'imperfection de l'univers, vient donc nécessairement de ce que l'univers est créé : il ne pourrait être parfait qu'à la condition de se confondre avec le Créateur. Il est distinct du Créateur et c'est sa différence avec le Créateur qui s'appelle imperfection ».

ou tel éclairage complémentaire, sans toutefois, notons-le, modifier le sens et la portée de la lecture que nous venons de faire.

- Les 25 leçons du cours de métaphysique données en 1887-1888 au lycée de Clermont-Ferrand, dans *Bergson, Cours I, Leçons de psychologie et de métaphysique*, édité par Henri Hude, avec la collaboration de Jean-Louis Dumas, PUF, coll. Épiméthée, Paris, 1<sup>er</sup> éd. : 1990 ; 2<sup>e</sup> éd. : 1999, p. 293-399.

- Les 17 leçons du cours de philosophie morale et politique fait au lycée Henri-IV en 1891-1893, ainsi que les 3 leçons de métaphysique (sur l'espace, le temps et la matière) données également au lycée Henri-IV, en 1893, dans *Bergson, Cours II, Leçons d'esthétique, Leçons de morale, psychologie et métaphysique* édité par Henri Hude, avec la collaboration de Jean-Louis Dumas, PUF, coll. Épiméthée, Paris, 1992, p. 49-202 et p. 395-438.

- Les 6 leçons de philosophie et d'histoire de la philosophie, données à Clermont-Ferrand en 1884-1885, ainsi que les 8 leçons d'histoire de la philosophie moderne et contemporaine, faites au lycée Henri-IV en 1893-1894, dans *Bergson, Cours III, Leçons d'histoire de la philosophie moderne, Théories de l'âme*, édité par Henri Hude, avec la collaboration de Jean-Louis Dumas, PUF, coll. Épiméthée, Paris, 1995, p. 9-53 et p. 55-127.

- Des extraits du cours de métaphysique de 1885-1886 donné au lycée Blaise Pascal, dans *Bergson professeur, Au lycée de Clermont-Ferrand, Cours 1885-1886*, édité par Jean Bardy, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », Paris, 1998, p.103-125.

- Les leçons de morale et de métaphysique du cours de philosophie de 1885-1886, publié dans *Leçons clermontoises I* (manuscrit Eugène Estival), textes édités par Renzo Raggianti, L'Harmattan, coll. « La philosophie en commun », Paris, 2003, p. 135-345.

- Les leçons sur Bacon, Descartes, Locke, Leibniz et Kant du cours de philosophie de 1885-1886 (section : « Histoire de la philosophie »), dans *Leçons clermontoises II*, édité par Renzo Raggianti, L'Harmattan, coll. « La philosophie en commun », Paris, 2006, p. 88-163.

- Des extraits du cours de philosophie (section : « Métaphysique ») de 1886-1887, d'après la rédaction d'Adolphe Achard, publiés dans

*Leçons clermontoises II*, édité par Renzo Raghianti, L'Harmattan, coll. « La philosophie en commun », Paris, 2006, p. 217-229.

- Des extraits du cours de philosophie (section : « Métaphysique ») de 1887-1888, d'après la rédaction d'Émile Cotton, publiés dans *Leçons clermontoises II*, édité par Renzo Raghianti, L'Harmattan, coll. « La philosophie en commun », Paris, 2006, p. 262-265.

- Les leçons de Morale, de Métaphysique et d'Histoire de la philosophie dans le *Cours de philosophie de 1886-1887 au lycée Blaise-Pascal de Clermont-Ferrand*, édité par Sylvain Matton et présenté par Alain Panero, Séha-Archè, coll. « Anecdota », Paris-Milan, 2010.